

LIBRERIA
ELEMENTOS
DE
FILOSOFIA

LÓGICA

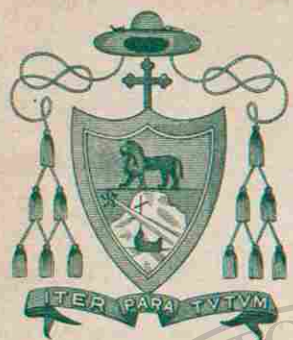
1

B92

G5

v. 1

1902-07



1080014360

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ

Episcopi Leonensis



ELEMENTOS DE FILOSOFÍA

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Núm. Clas. 100R
Núm. Autor 6492.e
Núm. Adg. 9664
Procedencia -6-
Precio _____
Fecha _____
Clasificación 64
Catálogo _____

ELEMENTOS
DE FILOSOFÍA

PARA USO DE LOS
COLEGIOS DE SEGUNDA ENSEÑANZA

POR EL

P. FRANCISCO GINEBRA
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO PRIMERO

LÓGICA Y METAFÍSICA GENERAL

QUINTA EDICIÓN

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA

"ALFONSO REYES"
Año 1625 MCM

Con aprobación del Ordinario

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

Biblioteca Alfonso Reyes

Biblioteca Universitaria

BARCELONA

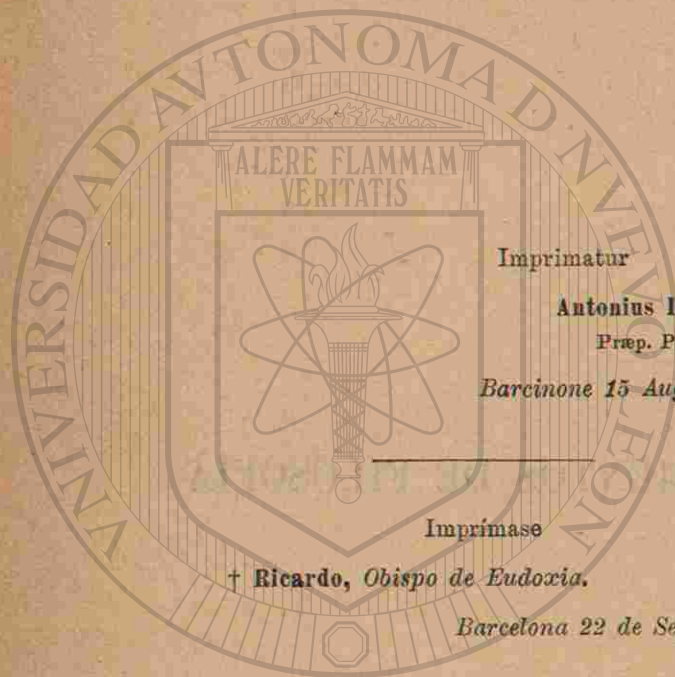
SUBIRANA HERMANOS, EDITORES Y LIBREROS PONTIFICIOS

Puertaferriosa, número 14

1906

9664

46121



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

B92

G5

V.1

1902-07



ES PROPIEDAD



FONDO EMERITARIO VALVERDE Y TELLEZ

PRÓLOGO

Desde que por primera vez tuvimos que explicar el curso de Filosofía, sentimos la falta de un texto acomodado á la capacidad de las inteligencias que deben aprenderla, y á la brevedad del tiempo, que á tan importante ciencia permiten dedicar el número y extensión de las asignaturas que se cursan en la segunda enseñanza; y nos propusimos escribir uno, que sin dejar de ofrecer al alumno un cuerpo de doctrina, no fuese demasiado extenso.

Fieles á nuestro propósito, en el texto que hoy ofrecemos á la juventud estudiosa nos esforzaremos en exponer y demostrar la doctrina escolástica, representada especialmente por el Ángel de las escuelas, Santo Tomás de Aquino. Muévenos á ello la persuasión íntima de su verdad, y la de que ella es la única que armoniza la ciencia con la fe, la razón con la revelación, y la que disipa de un modo decisivo el cúmulo de errores que hoy traen trastornado el mundo de las inteligencias. Y esta persuasión íntima es vigorizada y reviste el carácter de un deber por la palabra del inmortal Pontífice León XIII, quien en su admirable encíclica *Æterni Patris*, de 4 de agosto de 1879, señala la doctrina del Doctor Angélico, como norma que debe seguirse en todas las escuelas católicas.

En el método de exposición, seguiremos con preferencia el escolástico, así porque consulta la brevedad, como porque sirve admirablemente á la claridad y precisión, necesarias por demás en una obra didáctica. Además, este método, mejor que otro alguno, forma insensiblemente en el joven alumno el hábito de discurrir recta-

009664

mente, no menos que el de descubrir de un golpe de vista los sofismas con que suele encubrirse el error.

Para no traspasar los límites que la brevedad nos impone, hemos descartado del texto cuestiones inútiles; también hemos dejado de ventilar opiniones debatidas entre los filósofos, pues al fin y al cabo la opinión no es ciencia. Con lo dicho, no se quita al profesor, siempre que el tiempo se lo permita, la libertad de discurrir sobre ellas, según sea la importancia que les atribuya; nosotros en cambio hemos preferido insistir en el análisis de los conceptos y en fijar doctrinas, con lo cual esas opiniones las más de las veces tienen fácil solución.

Si, á pesar de lo dicho, se nos objeta que el texto es demasiado extenso, contestaremos que sin perjuicio de la doctrina puede abreviarse notablemente, ya omitiendo algunos puntos menos importantes, á juicio del profesor, ya no dando sino un argumento donde hubiese varios, ya de otros modos análogos. Si por otro lado se nos observase que el deseo de la brevedad nos ha hecho oscuros, replicaremos que en la medida de nuestras fuerzas nos hemos empeñado en ser claros y precisos; pero que es necesario tener presente que es error gravísimo y funesto al verdadero progreso de las ciencias el de los que creen (y en nuestros días son muchos) que un texto debe decirlo todo, siendo así que es verdad inconcusa, que todo el que desea dedicarse á una ciencia debe principiar por someterse á la dirección de un maestro experimentado. Las lecciones de éste hacen ver claro lo que en un principio era oscuro, y van preparando gradualmente al alumno para que pueda estudiar con provecho las obras de los grandes maestros.

Esto decíamos en las ediciones anteriores; para la presente debemos añadir que nada sustancial hemos agregado ni quitado á la obra; pero un orden más perfecto dado á algunos tratados y pequeñas observaciones esparcidas acá y allá según la ocasión se ha ofrecido, no dejan de mejorar el texto y facilitar el aprendizaje de la asignatura.



CAPÍTULO PRELIMINAR

INTRODUCCIÓN Á LA FILOSOFÍA

1. División del capítulo.—Para llenar el objeto de este capítulo, en los tres artículos siguientes daremos la definición y división de la Filosofía, estableceremos de un modo general sus relaciones con las demás ciencias, y por fin, demostraremos la utilidad del estudio de esta ciencia.

ARTÍCULO I

Definición y división de la Filosofía

2. Definición de la Filosofía.—Según la etimología de la palabra, defínese la Filosofía: *el amor de la sabiduría*. Nombre tan modesto le fué dado á esta ciencia por Pitágoras, fundador de la escuela itálica, el cual, preguntado por el rey Leonte qué arte ó ciencia profesaba, contestó que él no era *sofos*, ó sabio, sino *filósofo* ó amante de la sabiduría. Por tanto, para dar la definición esencial de esta ciencia es necesario definir lo que se entiende por sabiduría.

Para proceder con orden, obsérvese: 1.º, que un objeto podemos conocerlo sin elevarnos á sus causas ó penetrando las razones ó causas en que se funda: el primero es simple conocimiento del objeto, el segundo es conocimiento científico. Según esto, defínese la ciencia: *el conocimiento de una cosa por sus causas*, ó bien, *el conocimiento deducido de principios ciertos y evidentes*; 2.º, la razón, al investigar las causas de un objeto, ó se contenta con las causas próximas ó relativas, que son las que pueden ser explicadas por otras superiores, ó bien se remonta

mente, no menos que el de descubrir de un golpe de vista los sofismas con que suele encubrirse el error.

Para no traspasar los límites que la brevedad nos impone, hemos descartado del texto cuestiones inútiles; también hemos dejado de ventilar opiniones debatidas entre los filósofos, pues al fin y al cabo la opinión no es ciencia. Con lo dicho, no se quita al profesor, siempre que el tiempo se lo permita, la libertad de discurrir sobre ellas, según sea la importancia que les atribuya; nosotros en cambio hemos preferido insistir en el análisis de los conceptos y en fijar doctrinas, con lo cual esas opiniones las más de las veces tienen fácil solución.

Si, á pesar de lo dicho, se nos objeta que el texto es demasiado extenso, contestaremos que sin perjuicio de la doctrina puede abreviarse notablemente, ya omitiendo algunos puntos menos importantes, á juicio del profesor, ya no dando sino un argumento donde hubiese varios, ya de otros modos análogos. Si por otro lado se nos observase que el deseo de la brevedad nos ha hecho oscuros, replicaremos que en la medida de nuestras fuerzas nos hemos empeñado en ser claros y precisos; pero que es necesario tener presente que es error gravísimo y funesto al verdadero progreso de las ciencias el de los que creen (y en nuestros días son muchos) que un texto debe decirlo todo, siendo así que es verdad inconcusa, que todo el que desea dedicarse á una ciencia debe principiar por someterse á la dirección de un maestro experimentado. Las lecciones de éste hacen ver claro lo que en un principio era oscuro, y van preparando gradualmente al alumno para que pueda estudiar con provecho las obras de los grandes maestros.

Esto decíamos en las ediciones anteriores; para la presente debemos añadir que nada sustancial hemos agregado ni quitado á la obra; pero un orden más perfecto dado á algunos tratados y pequeñas observaciones esparcidas acá y allá según la ocasión se ha ofrecido, no dejan de mejorar el texto y facilitar el aprendizaje de la asignatura.



CAPÍTULO PRELIMINAR

INTRODUCCIÓN Á LA FILOSOFÍA

1. División del capítulo.—Para llenar el objeto de este capítulo, en los tres artículos siguientes daremos la definición y división de la Filosofía, estableceremos de un modo general sus relaciones con las demás ciencias, y por fin, demostraremos la utilidad del estudio de esta ciencia.

ARTÍCULO I

Definición y división de la Filosofía

2. Definición de la Filosofía.—Según la etimología de la palabra, defínese la Filosofía: *el amor de la sabiduría*. Nombre tan modesto le fué dado á esta ciencia por Pitágoras, fundador de la escuela itálica, el cual, preguntado por el rey Leonte qué arte ó ciencia profesaba, contestó que él no era *sofos*, ó sabio, sino *filósofo* ó amante de la sabiduría. Por tanto, para dar la definición esencial de esta ciencia es necesario definir lo que se entiende por sabiduría.

Para proceder con orden, obsérvese: 1.º, que un objeto podemos conocerlo sin elevarnos á sus causas ó penetrando las razones ó causas en que se funda: el primero es simple conocimiento del objeto, el segundo es conocimiento científico. Según esto, defínese la ciencia: *el conocimiento de una cosa por sus causas*, ó bien, *el conocimiento deducido de principios ciertos y evidentes*; 2.º, la razón, al investigar las causas de un objeto, ó se contenta con las causas próximas ó relativas, que son las que pueden ser explicadas por otras superiores, ó bien se remonta

hasta las supremas, últimas ó absolutas, que son *las que en un orden cualquiera no pueden ser explicadas por otras*, sino que contienen la última solución de la cuestión propuesta. Este género de conocimiento es el filosófico propiamente dicho. Según esto, *sabiduría es el conocimiento de una cosa por sus causas ó razones últimas*; 3.º, ahora bien, así como á la ciencia particular que estudiase las razones últimas de su objeto, v. gr., de la Historia, del Derecho, etc., la llamaríamos Filosofía de la Historia, Filosofía del Derecho, así á la ciencia que estudia las razones supremas del ser y de sus propiedades generales, sin descender á las especies ínfimas, debe llamársela pura y simplemente *Filosofía*.

3. De las observaciones anteriores se desprende cuál sea la verdadera definición de la Filosofía: *ciencia de las últimas causas ó razones de las cosas conocidas por la razón natural*. En esta definición se dice: *ciencia de las causas ó razones*, pues en el explicar la naturaleza de un ser, el filósofo ora se vale de la causa propiamente dicha, ora sólo de la razón suficiente, cuando el ser no tiene causa. Añádesse: *últimas ó supremas de las cosas*, para distinguir la Filosofía de las demás ciencias naturales, las cuales sólo estudian las causas próximas ó relativas de un objeto particular, v. gr., la Geometría, las del cuerpo matemático, al paso que la Filosofía se remonta hasta las causas supremas y absolutas del ser. Las últimas palabras de la definición: *conocidas por la razón natural*, establecen la diferencia entre la Filosofía y la Teología, pues aquélla estudia su objeto por medio de la razón natural y ésta funda sus investigaciones en la revelación. La definición expuesta no difiere sustancialmente de la que Platón y Cicerón dieron de la sabiduría: *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hæ res continentur, scientia*. (*De Off.*, l. 2, c. 2).

4. **División de la Filosofía.**—1. La Filosofía se divide en *real, lógica y moral*. La Filosofía real ó Metafísica estudia el ser en sí mismo y en los atributos que tiene independientemente de toda consideración mental; la Lógica estudia el ser ideal ó en los atributos que le provienen de nuestra especulación; finalmente, la Moral estudia el ser en los actos de la voluntad, que tiende al bien. Dadas las definiciones anteriores, vese claramente que la división por nosotros adoptada es completa. Porque una ciencia puede y debe dividirse en tantas partes cuantos son los aspectos según los cuales puede contemplarse su objeto; ahora bien, las razones supremas del ser, objeto de la Filosofía, no pueden ser sino ó razones supremas del ser real (Metafísica); ó razones supremas del humano conocer para llegar á la adquisición de la verdad (Lógica); ó razones supremas del recto obrar del hombre (Moral).

Con razón, pues, esta división de la Filosofía, dada primeramente por

Platón, ha sido aceptada por los más grandes filósofos, por ser la que mejor abarca el objeto de esta ciencia.

La Metafísica se subdivide en *general y particular*: aquélla, llamada también Ontología, *estudia el ser en general y sus atributos inmediatos*; ésta *investiga las razones supremas de Dios, del alma humana y del mundo*, como quiera que Dios, el hombre y la naturaleza son todo el contenido de la ciencia humana. La primera se llama *Teodicea ó ciencia de Dios*, la segunda *Psicología ó ciencia del alma humana*, y la tercera *Cosmología ó ciencia del mundo*. La moral se divide en *Ética y Derecho Natural*: la primera *estudia los fundamentos supremos de la moral, y los del derecho* la segunda.

II. La Filosofía también se divide en *especulativa y práctica*, según que estudia su objeto para detenerse en la mera contemplación de la verdad, ó bien para deducir leyes ó normas de obrar. La primera comprende toda la Metafísica, la segunda abarca la Lógica, que da reglas al entendimiento para discernir lo verdadero de lo falso, y la Moral que las da á la voluntad para obrar bien.

ARTICULO II

Relaciones de la Filosofía con las demás ciencias

5. Estas relaciones pueden reducirse á la siguiente fórmula: *á la Filosofía están subordinadas las demás ciencias naturales, y ella á su vez está subordinada á la Teología*. Clara es la primera parte de la fórmula, porque cada una de las ciencias naturales estudia el ser bajo un aspecto particular y por lo mismo en sus causas próximas é inmediatas; así la Geometría estudia la cantidad continua, la Física el cuerpo natural, y así de las demás, de consiguiente, todas esas ciencias no pueden menos de estar subordinadas á la Filosofía, que estudia las razones supremas del ser.

No es menos evidente la segunda parte de la fórmula: porque la superioridad de una ciencia sobre otra debe deducirse de la nobleza de su respectivo objeto y del grado de certeza con que la mente lo aprehende, y en ambas cosas la Teología lleva ventaja á la Filosofía. La ventaja en la nobleza del objeto, pues aquélla estudia á Dios y demás verdades del orden sobrenatural, y por lo mismo, es superior á la Filosofía, que estudia las verdades del orden natural. También es inferior á la Teología en el grado de certeza; como quiera que el instrumento de las investigaciones filosóficas es la razón natural, demasiado sujeto á error,

según atestigua una triste experiencia, mientras que la Teología funda sus discursos en la revelación, absolutamente infalible.

Debiendo más adelante volver sobre este asunto, lo dicho en este lugar basta para dar una idea de los graves errores de la escuela racionalista alemana y francesa, la cual niega toda revelación, tiene por irracionales todos los conocimientos fundados en ella; sólo admite el puro naturalismo, y pretende en consecuencia que la Filosofía y demás ciencias deben ser secularizadas, esto es, deben tratarse con absoluta independencia de la fe. Razón por la cual, el *Syllabus*, que en sus dos primeros párrafos proscribe el racionalismo, así absoluto como moderado, condena la proposición 14, que dice así: «La Filosofía debe ser tratada sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural.» Ni se nos oponga que esta subordinación es obstáculo á la libre investigación científica, puesto caso que la luz de la verdad jamás pudo ser obstáculo á la razón á quien sólo puede oponérsele el error; y ni aun en el terreno de la lógica, la libre investigación científica ó absoluta libertad de pensar es admisible, pues la razón en sus investigaciones y discursos está sujeta á las leyes fijas é invariables, que no puede impunemente traspasar.

ARTÍCULO III

Utilidad de la Filosofía

6. I. *La Filosofía es útil porque perfecciona la facultad más noble del hombre, que es la razón:* porque el hombre á fuer de racional es inclinado á buscar el motivo y causa de las cosas y no se contenta con una razón cualquiera, sino que procede hasta las últimas. Pues bien, la Filosofía, que investiga las causas supremas y absolutas de las cosas satisface plenamente esta inclinación. Además, el hombre tiende á aplicar sus conocimientos, tendencia que también llena la Filosofía, porque estas razones, por supremas, son universales y aun trascendentales, y en virtud de estos caracteres, son aplicables á todos los órdenes de verdades, y á los infinitos casos que pueden ofrecerse.

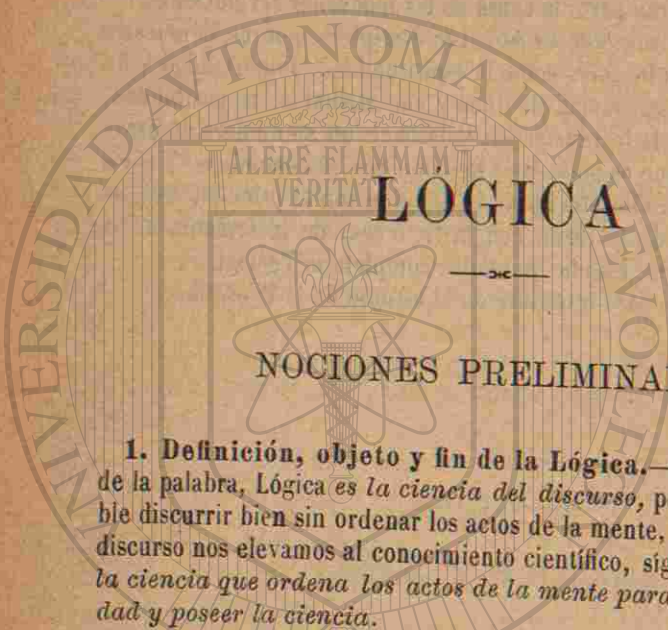
II. *La Filosofía es útil á las demás ciencias,* así porque enseña á discurrir rectamente y á discernir la verdad del error, como porque comunica á las demás ciencias las razones últimas y los principios supremos, de que no puede prescindir ciencia alguna, si quiere establecer sobre bases sólidas el sistema de verdades que la constituyen.

III. *La Filosofía ejerce gran influjo en la conducta moral del*

hombre, como individuo y como ciudadano. Lo primero, porque demuestra los supremos fundamentos de la moralidad, y enseña las leyes y deberes á los cuales el individuo debe arreglar su conducta. Lo segundo, porque fija las nociones verdaderas de lo justo y de lo injusto, de derecho, sociedad, autoridad, orden, libertad, etc., nociones que, ignoradas ó falseadas, son en gran parte la causa de las modernas revoluciones.

IV. *La Filosofía también es útil á la Religión,* porque demuestra los preámbulos de la fe, tales como la espiritualidad, inmortalidad y libertad del alma; la existencia de Dios y sus atributos; la posibilidad, utilidad y existencia de la revelación; y deshace un sinnúmero de errores y sofismas, con que es atacada la Religión por sus enemigos. Y estos dos modos con que la Filosofía apoya la Religión son el principio del estudio de la analogía de la razón con la fe, ó sea, de la armonía de la ciencia con la Religión, estudio que luego completa la Teología.

7. Y hasta lo dicho para introducción al estudio de la Filosofía.



NOCIONES PRELIMINARES

1. Definición, objeto y fin de la Lógica.—Según la etimología de la palabra, *Lógica es la ciencia del discurso*, pero como es imposible discurrir bien sin ordenar los actos de la mente, y como mediante el discurso nos elevamos al conocimiento científico, siguese que *Lógica es la ciencia que ordena los actos de la mente para conseguir la verdad y poseer la ciencia.*

De esta definición se deduce: 1.º, que el fin de la Lógica es la consecución de la verdad y de la ciencia, ó sea, de la verdad en forma científica, pues el hombre, como racional que es, tiende á investigar las causas de las cosas; 2.º, que el objeto de la Lógica es ordenar los actos de la mente para raciocinar rectamente, pues sin juzgar rectamente no puede el hombre llegar á la verdad y sin raciocinar rectamente no puede elevarse á la ciencia.

2. División de la Lógica.—Dividese en *natural y artificial*: la primera es la disposición que tiene todo hombre, como racional que es, para discurrir rectamente; la segunda es la que estudia las leyes y principios que deben guiar á la mente en la adquisición de la verdad y de la ciencia. Esta es arte y ciencia, porque no sólo enseña las reglas para llegar á la verdad y á la ciencia sino también las razones en que se fundan.

3. Utilidad de la Lógica.—El estudio de la Lógica no sólo es útil sino necesario, porque es la llave y el instrumento necesario para

penetrar en las ciencias, como quiera que en todas ellas es necesario el discurso para conocer las causas y razones de su objeto, y no es posible discurrir acertadamente sin el conocimiento perfecto de la Lógica. Ni se nos diga que para ello basta la Lógica natural: porque, si en las cuestiones difíciles que en las ciencias se ventilan, á las veces apenas acierta á distinguir la verdad del error el entendimiento que posee el hábito de la Lógica, mucho menos suficiente sería para ello el solo ejercicio de la Lógica natural. Además en todas las épocas y en la nuestra de una manera particular, el error ha logrado infiltrarse en las ciencias mediante el sofisma hábilmente presentado, y es claro que no cabe desatar á éste ni desenmascarar á aquél sin un conocimiento lo más perfecto posible de la Lógica.

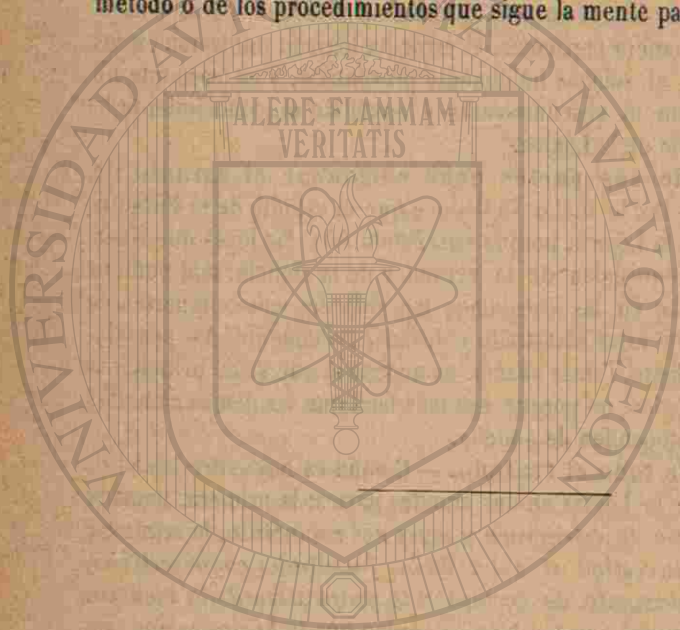
4. Por cuál de sus partes debe comenzar el estudio de la Filosofía.—De lo dicho se deduce que el estudio de la Filosofía debe empezar por la Lógica, porque enseñando ésta las leyes que rigen la mente en la adquisición de la verdad y de la ciencia, mal pudiera el hombre penetrar en las cuestiones tan difíciles como importantes de la Filosofía, sin estar adiestrado y discurrir rectamente. Así pensaba San Agustín, y Santo Tomás añadía: es necesario que se dé principio á aprender por la Lógica, no porque sea más fácil que las demás ciencias, sino porque éstas dependen de aquélla.

5. División de todo el tratado.—Común es hoy entre los autores la división de la Lógica en dos grandes partes: la primera, llamada *Dialéctica*, estudia la estructura y leyes del raciocinio, la segunda, llamada *Crítica*, investiga el valor de las facultades cognoscitivas, el supremo fundamento de certeza y la naturaleza de la ciencia. Esta división es natural, pues si bien es verdad que la Lógica es una sola ciencia, con todo, las cuestiones que se ventilan en la segunda parte no podrían entenderse sin antes poseer la primera.

6. Actos de la mente.—Tres son los actos de la mente: *simple aprehensión, juicio y raciocinio*. Por la primera conocemos el objeto sin afirmar ni negar nada de él, v. gr., el conocimiento del número de los astros sin afirmar si son pares ó nones. Juicio es el acto en que la mente afirma ó niega algo del objeto, v. gr., el hombre es racional, el círculo no es cuadrado. Raciocinio es el acto en que la mente deduce de una verdad conocida otra desconocida, como en el siguiente ejemplo: *el ser espiritual es inmortal, el alma humana es espiritual, luego es inmortal*. Lo dicho nos dispensa de probar la división anterior, pues resulta clara de las definiciones dadas.

7. División de la Dialéctica.—Del objeto y fin de la Lógica, y de la división de los actos del entendimiento se desprende que la Dialéc-

tica se divide naturalmente en cuatro partes: la primera que trata de la simple aprehensión, la segunda del juicio, la tercera del raciocinio y la cuarta de las leyes generales del método. Pues siendo el objeto de la Lógica ordenar los actos de la mente en orden al raciocinio, y constandingo éste de tres elementos: simple aprehensión, juicio y deducción, es preciso que la Dialéctica trate de estos tres elementos; finalmente, siendo el fin de la Lógica la adquisición de la ciencia, es indispensable tratar del método ó de los procedimientos que sigue la mente para llegar á ella.



PARTE PRIMERA

CAPÍTULO I

DE LA SIMPLE APREHENSIÓN

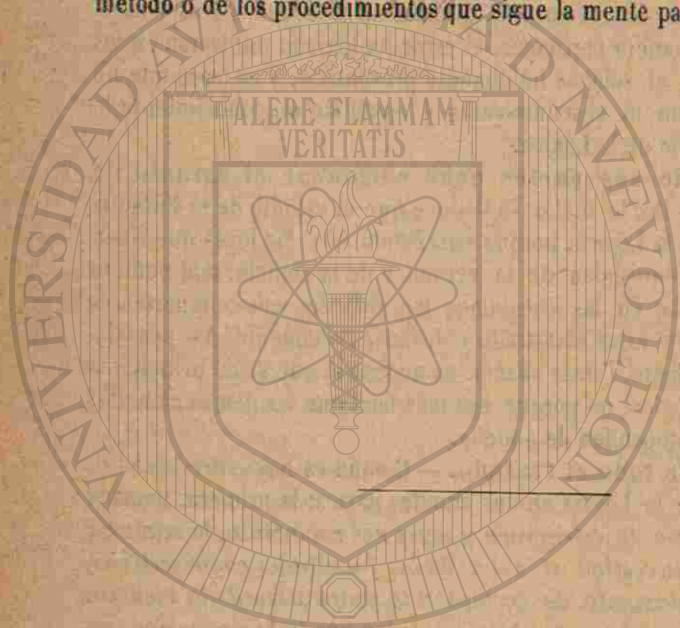
ARTÍCULO I

Del concepto ó verbo mental

8. **Definición del concepto ó verbo mental.**—Si bien el tratar de la naturaleza del concepto mental y del modo como la mente lo forma, corresponde á la Ideología, que investiga el origen de nuestros conocimientos; con todo, en este lugar debe darse una idea de él, para que el alumno vaya introduciéndose gradualmente en estas cuestiones.

I. **Concepto ó verbo mental** es la *representación ó expresión ideal* del objeto conocido en la mente del que conoce. Porque, como nos dice la conciencia, por una parte el entendimiento al conocer hace algo, y por otra no sale de sí mismo; pues bien, ese algo que hace es producir en sí mismo la imagen espiritual del objeto conocido, y esta imagen ó representación es el concepto ó verbo mental. Llámase *concepto mental*, porque la mente al conocer, reproduce en sí mismo el objeto conocido; llámase *verbo mental*, porque el entendimiento conociendo se habla á sí mismo, y esta locución interna es la expresión mental del ob-

tica se divide naturalmente en cuatro partes: la primera que trata de la simple aprehensión, la segunda del juicio, la tercera del raciocinio y la cuarta de las leyes generales del método. Pues siendo el objeto de la Lógica ordenar los actos de la mente en orden al raciocinio, y constandingo éste de tres elementos: simple aprehensión, juicio y deducción, es preciso que la Dialéctica trate de estos tres elementos; finalmente, siendo el fin de la Lógica la adquisición de la ciencia, es indispensable tratar del método ó de los procedimientos que sigue la mente para llegar á ella.



PARTE PRIMERA

CAPÍTULO I

DE LA SIMPLE APREHENSIÓN

ARTÍCULO I

Del concepto ó verbo mental

8. **Definición del concepto ó verbo mental.**—Si bien el tratar de la naturaleza del concepto mental y del modo como la mente lo forma, corresponde á la Ideología, que investiga el origen de nuestros conocimientos; con todo, en este lugar debe darse una idea de él, para que el alumno vaya introduciéndose gradualmente en estas cuestiones.

I. **Concepto ó verbo mental** es la *representación ó expresión ideal del objeto conocido en la mente del que conoce*. Porque, como nos dice la conciencia, por una parte el entendimiento al conocer hace algo, y por otra no sale de sí mismo; pues bien, ese algo que hace es producir en sí mismo la imagen espiritual del objeto conocido, y esta imagen ó representación es el concepto ó verbo mental. Llámase *concepto mental*, porque la mente al conocer, reproduce en sí mismo el objeto conocido; llámase *verbo mental*, porque el entendimiento conociendo se habla á sí mismo, y esta locución interna es la expresión mental del ob-

jeto; también se llama *idea*, porque por medio del concepto el entendimiento conoce el objeto.

II. Según lo dicho, el concepto ó verbo mental es propio de los tres actos de la mente: porque en todos ellos hay esa locución interna; pero el concepto, cuando pertenece á la simple aprehensión, se llama *simple concepto ó verbo incomplejo*, porque expresa la cosa sin afirmar ni negar nada de ella, v. gr., el concepto de *triángulo*; al paso que el concepto, en cuanto se refiere al juicio y raciocinio, se llama *concepto ó verbo complejo*, porque en él se afirma un predicado de un sujeto, como cuando decimos: *el cuerpo es sustancia compuesta*.

III. Finalmente, así como no hay que confundir la sensación con la intelección, tampoco hay que confundir la representación sensible con el concepto ó representación intelectual: pues aquélla nos refiere los objetos materiales con sus cualidades sensibles y en concreto, v. gr., *este color, este cuadro*, y el concepto nos da á conocer los objetos espirituales y los materiales en general, v. gr., las ideas de *virtud, belleza, color*, etc.

9. Comprensión y extensión del concepto.—I. En todo concepto hay que distinguir estas dos propiedades: *es la primera el número de elementos que abraza la idea, y la segunda el número de individuos contenidos en la misma*; así *animal racional* es la comprensión de la idea de *hombre*, y *Pedro, Juan*, etc., forman la extensión de la misma. Estos individuos se llaman *sujetos de la idea*, así porque están contenidos en la idea universal, como porque en la proposición son el sujeto, como cuando decimos: *Pedro es hombre*.

II. *La comprensión y extensión de un concepto están en razón inversa*: esta ley es evidente, porque el concepto de *triángulo equilátero*, por ejemplo, es más comprensivo que el de *simple triángulo*, como quiera que á los elementos de éste añade el de lados y ángulos iguales; y su extensión es menor, porque sólo abraza una especie de triángulos, al paso que bajo la idea de triángulo caben todos los triángulos, cualesquiera que sean. Lo que vemos en estas dos ideas, lo veremos en las demás, y es digno de observarse para evitar sofismas.

10. Definición y división del signo.— En sentido lato defínese el signo: *lo que representa á la facultad cognoscitiva algo diverso de ella*; así el concepto es signo, porque representa al entendimiento el objeto. En sentido estricto, daremos del signo la definición de San Agustín: *es toda representación externa que, además de la noción de sí propia, suscita á la mente el conocimiento de otra cosa*; así la respiración es signo de la vida, y la pisada lo es del que pasó por un lugar. Entre las varias divisiones del signo, daremos la que lo considera con re-

lación á la cosa significada. Divídese en *natural y convencional ó arbitrario*, según que el nexo que tiene con la cosa significada dependa ó no del arbitrio de los hombres. Así el humo es signo natural del fuego, la bandera blanca es signo convencional del parlamento.

11. El concepto y la palabra son signos.— Pero como, al hablar del signo, debemos hacerlo en orden al fin que en la Lógica perseguimos, es necesario decir en qué manera el concepto y la palabra son signos.

I. *El concepto es signo natural del objeto conocido*: porque, como se dijo, por su naturaleza está destinado á representar á la mente dicho objeto, y mediante esta representación, aquélla lo conoce.

II. Pero los conceptos del alma tendemos á comunicarlos á los demás, y entre los varios signos con que podemos manifestarlos, el más excelente es la palabra hablada ó escrita. La palabra es signo natural del pensamiento, en cuanto la naturaleza nos ha dotado de la facultad de hablar para expresar nuestras ideas, y es signo convencional, en cuanto ninguna palabra de suyo está destinada á expresar tal concepto y no tal otro. De ahí la diversidad de lenguas y aun el que una misma palabra en diversas lenguas exprese objetos diversos.

III. *La palabra es signo del pensamiento y del objeto*: porque fué instituida para comunicarnos nuestros pensamientos, y como éstos significan los objetos, también debe significarlos la palabra.

12. Del término mental y oral.— El concepto, en cuanto se refiere á la simple aprehensión, se llama *término mental*, y se define: *aquello en que se resuelve el juicio, y representa el sujeto y el predicado*. Porque el raciocinio se descompone en varios juicios, y el juicio se resuelve en los conceptos del sujeto y del predicado, y como éstos no pueden descomponerse en otros, síguese que son el último término de dicha descomposición.

Así como la palabra es expresión del pensamiento, así el término oral es expresión del término mental, y se define: *aquello en que se resuelve la proposición, y representa el sujeto y el predicado*; pues si de la proposición, *el alma humana es inmortal*, quitamos la cópula, *es*, nos quedan los términos: *alma humana é inmortal*, que eran el sujeto y predicado de la misma.

De lo dicho se deduce: 1.º, que la Lógica sólo estudia los términos ó palabras que por sí solas son significativas de los conceptos, v. gr., *alma, hombre, conoce*; 2.º, que sólo estudia estas palabras en cuanto sirven para expresar la coordinación de los conceptos en orden al raciocinio; pues éste es el objeto formal de la Lógica; 3.º, que estas palabras son únicamente el nombre y el verbo, así porque son las únicas que por

si solas expresan conceptos, como porque ellas bastan para la expresión del raciocinio; 4.º, que lo dicho basta para fijar la diferencia entre la Lógica y la Gramática en orden al estudio de la palabra, pues la segunda estudia todas las palabras, cualquiera que sea el oficio que tienen en la oración, al paso que la primera sólo estudia el nombre y el verbo en orden al raciocinio.

ARTICULO II

De las principales divisiones del término mental y oral

13. División del término por razón de los objetos que nos representa.—I. El término se divide en *simple ó incomplejo y complejo*. Término simple es el que no se compone de varios, v. gr., *hombre, planta, línea*; término complejo es el que consta de varios, cada uno de los cuales representa por sí solo un objeto, como por ejemplo, *sustancia viviente*.

II. Se divide en *absoluto y relativo*: el primero es el que no despierta en el alma la idea de otra cosa, v. gr., *ser, espíritu, etc.*, el segundo es el que necesariamente despierta en el alma la idea de otra cosa; así la idea de *padre* despierta en nosotros la de *hijo*, y viceversa, la de *efecto* despierta la de *causa*; y así de otras muchas.

14. Por razón del grado de perfección.—I. Se divide el concepto en *claro y oscuro*: el primero es el que nos hace distinguir el objeto de los demás; tal es el concepto que tenemos de *círculo, etc.*; el segundo es el que representa un objeto sin distinguirlo de los demás; así quien no distingue si un astro es planeta ó satélite, tiene de él idea oscura.

II. Se divide en *distinto y confuso*: por el primero no sólo distinguimos el objeto de todos los demás, sino también algunas de sus propiedades, v. gr., la idea que de cualquiera figura geométrica tiene el matemático; por el segundo, no conocemos las propiedades del objeto. Según esto, el concepto confuso puede ser claro; así el vulgo no confunde una figura geométrica con otra, y con todo eso no conoce sus propiedades.

III. Se divide en *completo é incompleto*, según que sepamos resolver un concepto en todas las ideas elementales que lo constituyen, ó no lo sepamos. Así tendría concepto completo de *hombre* quien lo supiese resolver no sólo en los de animal y racional, sino también cada uno de éstos en sus componentes hasta llegar á los de *sustancia y de ser*. El concepto incompleto por precisión debe ser distinto.

IV. Se divide en *adecuado ó comprensivo é inadecuado*. El primero es por el que conocemos un objeto tanto cuanto puede ser conocido; el segundo es aquel por el cual nos queda algo que conocer del objeto.

De las definiciones antedichas se desprende: 1.º, que el concepto inadecuado será distinto ó completo, según la menor ó mayor perfección con que nos dé á conocer el objeto; 2.º, que pocos ó ninguno son los conceptos comprensivos que tiene el alma, puesto caso que, limitada como es la inteligencia, difícilmente puede abarcar la naturaleza íntima de un objeto, todas sus propiedades, causas, efectos y demás relaciones que lo ligan con todos los otros seres, que es lo que comprende el concepto adecuado.

15. Por razón del modo como el objeto se ofrece á la mente.—Se divide el concepto en *intuitivo y abstractivo*. Concepto intuitivo, como lo indica la misma palabra, derivada del verbo *intueor* (ver), es el que representa el objeto como actualmente presente; tal es el concepto que tengo del *papel* en que escribo. El concepto abstractivo se subdivide en *simplemente abstractivo y en discursivo*. El primero es el que nos representa el objeto, prescindiendo de su actual presencia, v. gr., la idea que tengo actualmente de los campos de mi patria; el segundo es el concepto que formamos mediante el raciocinio; tal es la idea que de *Dios* tenemos en esta vida, pues no le conocemos por intuición sino por discurso.

A la división explicada debe agregarse la del concepto en *abstracto y concreto*. Abstracto es el término que representa una propiedad en absoluto y sin inherencia á sujeto alguno, v. gr., *humanidad, ciencia, virtud*; concreto, es el término que representa una propiedad como inherente á un sujeto, v. gr., *hombre, virtuoso, sabio*.

16. Por razón de la extensión.—I. Se divide la idea en *trascendental, que es la que se aplica á todos los seres reales y posibles*, tales son los conceptos de *ser, uno, verdadero y bueno*; en *universal, que es la que se aplica á los individuos en ella contenidos en sentido unívoco*, v. gr., la de *hombre, etc.*; en *particular, que es la que se aplica á uno ó varios individuos indeterminados*, v. gr., *un hombre, algunos sabios*; en *singular, que se aplica á uno ó varios individuos determinados*, v. gr., *Pedro, aquel hombre*.

II. Divídese el término en *colectivo y distributivo*. Colectivo es el que se aplica á varios seres tomados en conjunto, v. gr., *familia, ejército*. Distributivo es el que se aplica á varios individuos tomados separadamente, v. gr., *soldado, apóstol*.

17. Por razón del modo como se refiere al objeto.—Se divide el término en *unívoco, equívoco y análogo*. Unívoco es el que

se aplica á todos los individuos en el contenidos en sentido idéntico, tales son todos los términos universales. Equívoco es el que se aplica á varios objetos en sentido diverso, v. gr., el término *león* que se dice de un animal y de una constelación. Análogo es el que se aplica á varios seres en sentido parte idéntico, parte diverso.

La analogía se divide en analogía de proporción y de atribución. La primera consiste en aplicar un término á varios sujetos de naturaleza diversa, entre quienes media alguna semejanza, como cuando de un hombre fuerte decimos que es un *león*. Esta analogía es el fundamento de la metáfora. La analogía de atribución se subdivide en propia é impropia: por la primera, un término se afirma de varios objetos, pero con relación á otro á quien aquel se aplica propia y principalmente; sirva de ejemplo el término *sano*, que se atribuye á la medicina, al color, etc., pero siempre con relación al animal, que es el que únicamente tiene la sanidad. Analogía de atribución impropia es aquella por la cual un término se aplica con propiedad á dos ó más sujetos, pero al uno con dependencia del otro; como por ejemplo, el concepto de *ser* que se atribuye al accidente y á la sustancia, al efecto y á la causa, á las criaturas y á Dios.

18. Observaciones sobre las divisiones dadas. — 1.^a, las divisiones que acabamos de dar, generalmente son comunes al término oral y mental, como puede verse fácilmente por las definiciones y ejemplos que dimos; 2.^a, no hay ideas ó conceptos equívocos, pues ninguna idea puede ser imagen ó representación de objetos diversos, sin que haya una contradicción; 3.^a, los términos trascendentales son análogos, y unívocos los universales.

ARTÍCULO III

De los predicables y de los predicamentos ó categorías

19. Definición y división de los predicables. — Llámense categoremas ó predicables los diversos modos con que un concepto universal puede aplicarse á sus respectivos sujetos. Estas nociones universales, como se verá por la noción que daremos de cada una de ellas, son cinco: *género*, *especie*, *diferencia específica*, *propio* y *accidente*. Llámense universales estos conceptos, porque se atribuyen á sus individuos en sentido unívoco; también se llaman predicables, porque, excepción hecha de los términos trascendentales, todo otro predicado que puede aplicarse á un sujeto debe pertenecer á una de estas clases de términos. Su estudio corresponde á la Lógica, entre otras razones, para

evitar los sofismas que de la mala combinación de los términos universales suelen resultar.

Especie es la noción universal que representa la esencia completa de una cosa, común á todos sus individuos; tal es el concepto de *hombre*, que expresa toda la esencia del animal racional y se aplica á los individuos Pedro, Juan, etc.

Género es la noción universal que representa una parte de la esencia, común á varias especies, ó sea, la noción universal que representa la parte determinable de la esencia; así el concepto de *animal* es genérico, porque es común á las especies racional é irracional.

Diferencia específica es la noción universal que representa la parte determinante de la esencia, ó sea, la parte de la esencia que aplicada al género constituye la especie; tal es el concepto de *racional*, que unido al género *animal* nos da la esencia de *hombre*, distinta de la del bruto, con la cual tiene de común la animalidad.

Propio ó atributo es la noción universal que representa una cualidad emanada de la esencia de la cosa é inseparable de ella, v. gr., la risibilidad y libertad en el hombre, que son propiedades derivadas de la racionalidad.

Accidente es la noción universal que expresa una cualidad que puede estar y dejar de estar en el sujeto, por ejemplo, la blancura en el hombre.

20. De la coordinación de los conceptos universales. — Vista la división del concepto universal dada en el número anterior, con el fin de que el alumno se acostumbre á coordinar los conceptos para discurrir rectamente, y á clasificar convenientemente los conocimientos científicos, hablaremos con brevedad de la coordinación de los conceptos universales. Para lo cual daremos la división del género, diferencia y especie, en *supremos*, *medios* é *íntimos*.

Género supremo es el que sobre sí sólo tiene conceptos trascendentales; así, *sustancia* es género supremo, porque sobre sí sólo tiene la noción de *ser*, que es trascendental. *Género medio es el que tiene otros sobre sí y debajo de sí*, por ejemplo, *cuerpo* es género medio, pues tiene sobre sí el género *sustancia*, y debajo de sí los de *viviente* y *animal*. *Género íntimo es el que debajo de sí sólo tiene especies*; tal es el género *animal*, que debajo de sí no tiene otros géneros, y sí sólo las especies de *hombre* y *bruto*.

Diferencia suprema es la que determina inmediatamente el género supremo, ó sea, la que divide el género supremo en sus especies inmediatas; sirvan de ejemplo las diferencias *material* é *inmaterial*, que son la primera división de la sustancia. *Diferencia media es la que determi-*

na el género medio; tales son las de orgánico é inorgánico respecto á cuerpo, y sensitivo é insensitivo respecto á viviente. Diferencia última ó específica es la que unida al género último constituye la especie última, por ejemplo, racional, que unido á animal forma la especie hombre.

Especie suprema es la formada por el género y diferencias supremas, ó sea la que no tiene sobre sí otras especies, sino sólo el género supremo; así, cuerpo, es especie suprema, pues sobre sí sólo tiene el género sustancia. Especie media es la que tiene otra ú otras sobre sí y debajo de sí; tal es animal, que es especie respecto de viviente, y género respecto de hombre y bruto. Especie ínfima es la que debajo de sí sólo tiene individuos, v. gr., hombre, común á los individuos A, B, etc.

21. De las categorías ó predicamentos.—Categorías ó predicamentos son los géneros supremos á los cuales pueden reducirse las ideas de todas las cosas, ó sea, los supremos predicados que pueden atribuirse á una cosa cualquiera. Aunque el investigar la naturaleza de las categorías sea objeto propio de la Metafísica, que estudia las razones del supremo ser, con todo es útil dar estas nociones supremas en la Lógica, así para que la mente, conociéndolas, pueda combinarlas en sus discursos, como por razón de método, pues todas las cuestiones que pueden hacerse sobre una cosa cualquiera están comprendidas en las categorías.

22. División de las categorías en sustancias y accidentes.—Las categorías se dividen en dos géneros supremos que son sustancia y accidente: porque todo ser, ó existe en sí, esto es, sin estar inherente á otro, ó no existe en sí, sino inherente á otro; el primero es sustancia, el segundo accidente. Según esto, sustancia es el ser que para existir no necesita estar inherente á otro, v. gr., la planta, el alma humana; accidente es el ser que para existir necesita estar inherente á otro, por ejemplo, el color, la figura, etc.

23. División del accidente en otros nueve géneros.—El accidente se subdivide en otros nueve géneros, que iremos definiendo por separado, y que unidos á la sustancia forman las diez categorías enseñadas por Aristóteles, y que es la división más admitida y además rigurosamente lógica, como puede verse fácilmente, aunque su demostración, hablando en rigor, pertenece á la Metafísica.

I. Cantidad es la posición de partes fuera de partes: divídese en continua y discreta: es la primera la que tiene sus partes unidas, v. gr., un mineral; la segunda es la que tiene las partes separadas unas de otras, v. gr., un montón de arena.

II. Relación es el orden ó respeto que un ser tiene con otro: en la

relación hay que considerar el sujeto, que es el ser que se refiere á otro, el término, que es el ser á quien el sujeto se refiere, y el fundamento, que es el motivo por el cual el sujeto se refiere al término. Así en la relación de paternidad, el padre es el sujeto, el hijo es el término y la generación el fundamento.

III. Cualidad es el accidente que perfecciona la sustancia tanto en el ser como en el obrar, así, la ciencia y la virtud son cualidades del sujeto que las posee.

IV. Acción es el accidente ó mudanza de la causa en el ejercicio de su actividad; tales son los actos de sentir y entender en el hombre, los de iluminar y calentar en el sol.

V. Pasión es la mudanza producida en un sujeto por la acción de una causa, como por ejemplo, la sacudida producida por la electricidad.

VI. Lugar es el accidente ó determinación que recibe un ser por el espacio que ocupa, como por ejemplo, estar aquí ó allí, en este paraje ó en otro.

VII. Tiempo es la duración sucesiva de las cosas: el tiempo se divide en presente, pasado ó futuro; así decimos: tal ser existe, existirá pero no existe, fué pero no es.

VIII. Situación es la diversa disposición de las partes de un cuerpo en un lugar, como por ejemplo, estar de pie, sentado, etc.

IX. Hábito es la disposición ó modo de ser que recibe un cuerpo de su ornato exterior, v. gr., el brillo que da á una madera el barniz, y el traje á un individuo.

24. Cuadro de la categoría de sustancia.—Como complemento de lo dicho en el presente artículo, y para que el alumno comprenda cómo se coordinan los conceptos universales, vamos á presentarle en un cuadro la categoría de sustancia, dispuesta en los diversos géneros, diferencias y especies. En este cuadro la primera columna representa el género supremo sustancia, y los géneros subalternos é ínfimo, que le están subordinados, la segunda las diferencias respectivas y la tercera representa las especies que resultan de una de éstas hasta los individuos.

Sustancia. . .	{	Inmaterial.
		Material. Cuerpo.
Cuerpo.	{	Inorgánico.
		Orgánico. Viviente.
Viviente.	{	Insensitivo.
		Sensitivo. Animal.
Animal.	{	Irracional.
		Racional. Hombre.

Individuos, A, B, etc.

ARTÍCULO IV

De la definición

25. Definición, su objeto y sus especies. — Definición, atendiendo á la etimología de la palabra, *es la oración que fija los límites de una cosa*; pero atendiendo á su naturaleza íntima, *es la oración que explica la esencia de la cosa*. En esta oración el sujeto se llama definido y el predicado definición; así, si defino al hombre: *animal racional*, hombre es el definido, animal racional, la definición. De lo dicho se ve que el objeto de la definición es formar conceptos claros; porque, así como por los límites de los cuerpos distinguimos el uno del otro, así por la definición distinguimos un objeto de otro. en lo que consiste el concepto claro.

La definición se divide en *nominal y real*: por la primera *explicamos el significado de la palabra*, como si dijésemos: *ángel significa mensajero*; por la segunda *conocemos las propiedades y naturaleza del objeto*, v. gr., *el agua se compone de hidrógeno y oxígeno*.

26. Varias clases de definición nominal. — La definición nominal se divide en *etimológica, según el uso, y según el sentido que da á la palabra el que habla ó escribe*. La primera *es la que explica la palabra, atendiendo á su origen primitivo*, como si defino la *Psicología: ciencia del alma*. Definición según el uso *es la que explica la palabra conforme al uso común*, v. gr., *animal es el viviente dotado de sensibilidad*. La última *es la que explica el sentido en que toma un autor tal ó cual palabra*; como quien dijese: *entiendo por alma un principio que da vida al cuerpo*.

Como quiera que en las ciencias se hallan palabras que pueden tomarse en varios sentidos, para evitar equívocos, es necesario valerse de esta tercera especie de definición, pero debe observarse: 1.º, que la libertad de fijar el sentido de una palabra debe ser racional, para que no se convierta en licencia, la cual perjudica á la claridad y precisión que debe reinar en las ciencias; 2.º, que el sentido dado á una palabra no debe variarse en todo el tratado, pues lo contrario, además de engendrar confusión, sería una fuente de sofismas.

27. Especies de definición real. — Divídese la definición real en *genética, descriptiva y esencial*. Genética *es la definición que explica el ser de una cosa por el modo como es engendrada*, como cuando se define el círculo, *la figura plana cerrada, descrita por una línea que gira en derredor de un punto fijo*. Definición descriptiva *es*

la que declara la cosa por sus propiedades. Puede hacerse de varios modos: a), *por sus accidentes*, v. gr., el cuerpo es una sustancia dotada de color, figura, inercia, etc.; b), *por sus propiedades ó atributos*, v. gr., el cuerpo es una sustancia extensa; c), *por su causa eficiente*, v. gr., espíritu es una sustancia que sólo puede ser creada inmediatamente por Dios; d), *por su causa final*, v. gr., el barómetro es una máquina destinada á medir la presión atmosférica.

Definición esencial, llamada también *filosófica*, *es la que explica la esencia intrínseca de la cosa*. Se distingue de la nominal en que ésta sólo declara el significado de la palabra, y de la genética y descriptiva en que, como se ve por los ejemplos, ninguna de las dos penetra en la esencia de la cosa, sino que ambas, por decirlo así, se quedan en la superficie. La definición esencial puede hacerse de dos modos: a), *por sus constitutivos físicos*, como si dijésemos: *el hombre consta de cuerpo orgánico y alma racional*; b), *por sus constitutivos metafísicos*, que son el género próximo y la última diferencia, v. gr., *el hombre es animal racional*. Esta es la definición más perfecta, como se verá en la exposición de las reglas.

28. Reglas de la definición.—I. *Debe ser más clara que el definido*. El sentido de esta regla es, que debe hacerse por conceptos ya explicados, aunque de suyo sean difíciles de comprender. La razón de la regla es evidente, pues de otra suerte no se llenaría el fin de la definición. El joven debe fijarse en el sentido de esta regla, para que en las definiciones científicas no se deje alucinar por palabras de suyo muy claras, pero que no explican la cosa definida.

II. *El definido no debe entrar en la definición*. Porque la definición que tal hiciera explicaría la cosa por la cosa misma, en lo que consiste el círculo vicioso. Faltaría á esta regla quien definiere el viviente: *el ser que tiene vida*.

III. *La definición debe ser breve*, esto es, debe tener los conceptos precisos para declarar la cosa, ni más ni menos. Porque, si los conceptos redundantes estuviesen comprendidos en otros de la misma definición, estarían de más y por tanto engendrarían confusión; si no estuviesen contenidos en otros, pero fuesen ajenos á la cosa, atribuirían á ésta algo que no tiene.

IV. *Debe constar de género próximo y última diferencia*. Esta regla en rigor sólo debe entenderse de la definición esencial. La razón es, porque la definición debe darnos á conocer el definido por sus constitutivos esenciales, los cuales no son sino el género próximo y la última diferencia: eslo el género próximo, que distingue el definido de los seres contenidos en los géneros medio y supremos; eslo igualmente la

última diferencia, que nos hace distinguir el definido, de los seres con quienes conviene en el género próximo. Así en la definición de *hombre*, el concepto de *animal* hace que distingamos á aquél de la sustancia corpórea y de la planta, y el concepto de *racional* nos lo hace distinguir del animal irracional.

V. Por fin, vamos á dar una regla que comprenda las cuatro anteriores, y es como sigue: *la definición debe convenir á todo y á sólo el definido*. Porque si no conviniese á todo, no expresaría la esencia de la cosa, y si no conviniese á solo, sería común á otros seres de naturaleza diversa, á los cuales no puede convenir la misma definición. Así, por ejemplo, si defino el triángulo: *el espacio cerrado por tres rectas*, peca contra la primera parte de la regla, pues no comprende los triángulos en que uno de los lados fuese línea curva; y si lo defino: *el espacio cerrado por líneas*, no conviene á solo, pues todo polígono lo es.

Por esto, la regla práctica para conocer la bondad de una definición es, que sea convertible con el definido. Así, verdadera es la definición siguiente: *el triángulo es la figura que consta de tres lados y tres ángulos*, porque es convertible: *toda figura que consta de tres lados y tres ángulos es triángulo*.

29. **Uso de la definición.**—De lo dicho hasta aquí se deduce: 1.º, que el dar definiciones exactas de las cosas es muy útil y aun necesario; por eso, los antiguos llamaban la definición: *instrumento para saber*, y entre nosotros pasa ya por adagio aquello de: *definid y no disputaréis*; 2.º, los conceptos de suyo claros no conviene definirlos, porque el hacerlo no produciría luz sino oscuridad; 3.º, no todos los conceptos pueden ser definidos con definición propiamente dicha, tales son los trascendentales de ser, etc., así porque no es posible definir todos los conceptos sin proceder por una serie infinita de definiciones, lo cual haría imposible toda definición, como porque los conceptos trascendentales son análogos; de consiguiente, no pueden ser definidos por género y diferencia, que son unívocos. Los conceptos que no pueden ser definidos con propiedad, deben declararse por medio de una definición descriptiva: 4.º, y finalmente, sucede con frecuencia que al principio de una cuestión no es posible dar del objeto una definición esencial: en tal caso es necesario principiar por una nominal, la cual empieza á descubrir lo que es la cosa, siguiéndose luego con otra genética ó descriptiva, la cual da á conocer las propiedades de la cosa, y de aquí se procede á la definición esencial de la misma.

ARTÍCULO V

De la división

30. **División, su objeto y sus especies.**—*División es la distribución del todo en sus partes*: así, si con el fin de estudiar una máquina la descomponemos, hemos hecho una división. Las partes en que el todo se divide se llaman *miembros de la división*. Así como el fin de la definición es aclarar los conceptos, así el de la división es formarlos distintos y completos. Porque el estudio de las partes de un todo nos lo da á conocer en sus diversos aspectos, y mediante esto, nos descubre las propiedades y relaciones de las partes entre sí, y de éstas con el todo.

Las especies de división son tres: *actual, lógica ó potencial, y accidental ó modal*, porque, como veremos, el todo puede ser actual, lógico y accidental.

31. **Del todo y sus varias especies.**—*Todo es el ser uno que en algún modo puede resolverse en sus partes*. El todo se divide en *actual, lógico y modal*. Empecemos su estudio por el primero. Todo actual es el que consta de partes realmente existentes, independientemente de toda consideración mental; un cuadrado es un todo actual, pues tiene los cuatro lados, ora sean conocidos, ora no lo sean. El todo actual se subdivide en *metafísico y físico*: el primero es el que consta de partes reales, pero sólo mentalmente distintas; como, por ejemplo, en el hombre, la animalidad y racionalidad, de las cuales la una no es la otra, pero ambas están radicadas en un mismo sujeto, que es el alma. Todo físico es el que consta de partes realmente distintas. Si estas partes fueren esenciales, como el cuerpo y el alma en el hombre, el todo es esencial; si estas partes fueren cuantitativas, como las manos, pies, etc., en el hombre, el todo se llama integral.

De lo dicho se deduce que división metafísica es la distribución de un todo en sus partes metafísicas, que son el género y la diferencia; división física es la distribución del todo en sus partes realmente distintas, y así de las demás especies de todo físico.

Todo lógico ó potencial es el que consta de partes dependientes de la consideración mental. Este todo también se llama *universal*, pues no es sino un concepto ó idea universal considerada en su extensión.

Según esto, división lógica es la distribución de un todo en sus partes lógicas, ó sea: a), la división del género en sus diferencias y especies, v. gr., de la sustancia en *material é inmaterial*, del animal en

última diferencia, que nos hace distinguir el definido, de los seres con quienes conviene en el género próximo. Así en la definición de *hombre*, el concepto de *animal* hace que distingamos á aquél de la sustancia corpórea y de la planta, y el concepto de *racional* nos lo hace distinguir del animal irracional.

V. Por fin, vamos á dar una regla que comprenda las cuatro anteriores, y es como sigue: *la definición debe convenir á todo y á sólo el definido*. Porque si no conviniese á todo, no expresaría la esencia de la cosa, y si no conviniese á solo, sería común á otros seres de naturaleza diversa, á los cuales no puede convenir la misma definición. Así, por ejemplo, si defino el triángulo: *el espacio cerrado por tres rectas*, peca contra la primera parte de la regla, pues no comprende los triángulos en que uno de los lados fuese línea curva; y si lo defino: *el espacio cerrado por líneas*, no conviene á solo, pues todo polígono lo es.

Por esto, la regla práctica para conocer la bondad de una definición es, que sea convertible con el definido. Así, verdadera es la definición siguiente: *el triángulo es la figura que consta de tres lados y tres ángulos*, porque es convertible: *toda figura que consta de tres lados y tres ángulos es triángulo*.

29. **Uso de la definición.**—De lo dicho hasta aquí se deduce: 1.º, que el dar definiciones exactas de las cosas es muy útil y aun necesario; por eso, los antiguos llamaban la definición: *instrumento para saber*, y entre nosotros pasa ya por adagio aquello de: *definid y no disputaréis*; 2.º, los conceptos de suyo claros no conviene definirlos, porque el hacerlo no produciría luz sino oscuridad; 3.º, no todos los conceptos pueden ser definidos con definición propiamente dicha, tales son los trascendentales de ser, etc., así porque no es posible definir todos los conceptos sin proceder por una serie infinita de definiciones, lo cual haría imposible toda definición, como porque los conceptos trascendentales son análogos; de consiguiente, no pueden ser definidos por género y diferencia, que son unívocos. Los conceptos que no pueden ser definidos con propiedad, deben declararse por medio de una definición descriptiva: 4.º, y finalmente, sucede con frecuencia que al principio de una cuestión no es posible dar del objeto una definición esencial: en tal caso es necesario principiar por una nominal, la cual empieza á descubrir lo que es la cosa, siguiéndose luego con otra genética ó descriptiva, la cual da á conocer las propiedades de la cosa, y de aquí se procede á la definición esencial de la misma.

ARTÍCULO V

De la división

30. **División, su objeto y sus especies.**—*División es la distribución del todo en sus partes*: así, si con el fin de estudiar una máquina la descomponemos, hemos hecho una división. Las partes en que el todo se divide se llaman *miembros de la división*. Así como el fin de la definición es aclarar los conceptos, así el de la división es formarlos distintos y completos. Porque el estudio de las partes de un todo nos lo da á conocer en sus diversos aspectos, y mediante esto, nos descubre las propiedades y relaciones de las partes entre sí, y de éstas con el todo.

Las especies de división son tres: *actual, lógica ó potencial, y accidental ó modal*, porque, como veremos, el todo puede ser actual, lógico y accidental.

31. **Del todo y sus varias especies.**—*Todo es el ser uno que en algún modo puede resolverse en sus partes*. El todo se divide en *actual, lógico y modal*. Empecemos su estudio por el primero. Todo actual es el que consta de partes realmente existentes, independientemente de toda consideración mental; un cuadrado es un todo actual, pues tiene los cuatro lados, ora sean conocidos, ora no lo sean. El todo actual se subdivide en *metafísico y físico*: el primero es el que consta de partes reales, pero sólo mentalmente distintas; como, por ejemplo, en el hombre, la animalidad y racionalidad, de las cuales la una no es la otra, pero ambas están radicadas en un mismo sujeto, que es el alma. Todo físico es el que consta de partes realmente distintas. Si estas partes fueren esenciales, como el cuerpo y el alma en el hombre, el todo es esencial; si estas partes fueren cuantitativas, como las manos, pies, etc., en el hombre, el todo se llama integral.

De lo dicho se deduce que división metafísica es la distribución de un todo en sus partes metafísicas, que son el género y la diferencia; división física es la distribución del todo en sus partes realmente distintas, y así de las demás especies de todo físico.

Todo lógico ó potencial es el que consta de partes dependientes de la consideración mental. Este todo también se llama *universal*, pues no es sino un concepto ó idea universal considerada en su extensión.

Según esto, división lógica es la distribución de un todo en sus partes lógicas, ó sea: a), la división del género en sus diferencias y especies, v. gr., de la sustancia en *material é inmaterial*, del animal en

hombre y bruto; b), la división de la especie y diferencia en sus individuos, v. gr., la del hombre en sus individuos B, C, etc.

Todo modal ó accidental *es el todo considerado en los accidentes de que consta*. Por consiguiente, la división accidental ó por accidente *es la distribución de un todo en sus partes accidentales*. Puede hacerse de varios modos: a), dividiendo un sujeto en sus accidentes, v. gr., el género humano en sus razas; b), dividiendo los accidentes en sus sujetos, v. gr., si digo: *las sensaciones son propias del hombre y del bruto*; c), dividiendo un accidente en otro, v. gr., lo blanco se divide en *amargo y dulce*.

32. Reglas de la división.—I. *La división debe ser completa*, esto es, debe enumerar todas las partes del dividido; porque de otra suerte no nos daría á conocer el objeto tal cual es. No sería completa la división de las razas humanas, en Caucásica, Mogola y Negra, omitiendo la Malaya.

II. *Los miembros de la división deben excluirse mutuamente*, ó sea, una de las partes no debe estar contenida en la otra: pues engendraría confusión, haciéndola concebir como distinta de todas las demás partes, la cual no es así. Faltaría á esta regla quien dividiese la tierra en Europa, Asia, África, América, Oceanía y Egipto.

III. *Ninguna de las partes debe igualar al dividido*, ó sea, ninguna de las partes debe tener extensión igual á la del todo: porque en tal caso sería parte y todo al mismo tiempo. Peca contra esta regla la división del animal en *sensitivo y racional*, como quiera que el término *sensitivo* es de extensión igual á la de *animal*.

IV. *La división debe ser breve*, esto es, debe comprender los miembros principales, y caso que fuere necesario, subdividirse después los diversos miembros: pues las divisiones demasiado largas, lejos de servir á la claridad, engendran confusión.

33. Uso de la división.—I. En las ciencias la división no es menos necesaria que la definición: 1.º, porque si ésta sirve á la claridad de los conceptos, aquélla los hace distintos y completos como se ha dicho; 2.º, porque la disposición y orden convenientes de las materias facilita el estudio de las artes y ciencias, y auxilia poderosamente la memoria; 3.º, favorece igualmente á la limitación de la inteligencia, que no puede de un solo golpe abarcar los objetos.

II. Para que el orden dado á una ciencia sea conveniente, es necesario que al dividirla se parta de lo más simple y universal á lo particular y complejo. Así vemos que el geómetra empieza su estudio por la línea, el ángulo, y así sucesivamente.

III. Pero no basta estudiar las partes por separado, sino que es ne-

cesario ver las relaciones que tienen entre sí y con el todo, ó, como dice Balmes, no basta el solo análisis, sino que también es menester la síntesis. Del descuido de esta regla provienen en las ciencias errores lamentables.

CAPÍTULO II

DEL JUICIO

ARTÍCULO I

Del juicio y de la proposición en general

34. Definición del juicio.—Dijimos (6) que juicio es el acto con que la mente conoce un objeto afirmando ó negando algo de él; pero dando de este acto de la mente una noción que nos haga conocer mejor su naturaleza, lo definiremos: *el acto con que la mente afirma la conveniencia ó la inconveniencia de un predicado con un sujeto*, como por ejemplo, *Dios es justo, el alma humana no es mortal*. Tres son las operaciones que intervienen en el juicio: 1.ª, *la simple aprehensión de los dos términos*, pues no cabe afirmar ni negar lo que no se conoce; 2.ª, *la comparación entre los dos términos*, pues sin ella el entendimiento no podría ver si convienen ó no convienen entre sí; 3.ª, *la visión ó percepción de dicha conveniencia ó inconveniencia*, pues la comparación no basta, como quiera que podemos comparar un predicado con un sujeto, sin ver si convienen ó no convienen. A esta visión sigue *la afirmación*, llamada también *adhesión ó asenso de la mente*, en lo cual consiste propiamente el juicio llamado así, porque es como el fallo de la mente sobre la relación que existe entre el predicado y el sujeto.

35. División del juicio.—Divídese el juicio en *analítico y sintético*: analítico *es el juicio cuyo predicado pertenece á la esencia del sujeto*, como por ejemplo, *el hombre es racional*; sintético *es el juicio cuyo predicado no pertenece á la esencia del sujeto*, v. gr., *la pared es blanca*. Ambos se subdividen en *inmediatos y mediatos*, según que la relación del predicado con el sujeto se conozca sin el raciocinio ó mediante él. Son ejemplo de juicio inmediato: *no hay efecto sin causa, el mundo es extenso*; de juicio mediato: *los ángulos del triángulo son iguales á dos rectos, la figura de la tierra es esférica*.

36. Observaciones sobre los juicios analítico y sinté-

hombre y bruto; b), la división de la especie y diferencia en sus individuos, v. gr., la del hombre en sus individuos B, C, etc.

Todo modal ó accidental *es el todo considerado en los accidentes de que consta*. Por consiguiente, la división accidental ó por accidente *es la distribución de un todo en sus partes accidentales*. Puede hacerse de varios modos: a), dividiendo un sujeto en sus accidentes, v. gr., el género humano en sus razas; b), dividiendo los accidentes en sus sujetos, v. gr., si digo: *las sensaciones son propias del hombre y del bruto*; c), dividiendo un accidente en otro, v. gr., lo blanco se divide en *amargo y dulce*.

32. Reglas de la división.—I. *La división debe ser completa*, esto es, debe enumerar todas las partes del dividido; porque de otra suerte no nos daría á conocer el objeto tal cual es. No sería completa la división de las razas humanas, en Caucásica, Mogola y Negra, omitiendo la Malaya.

II. *Los miembros de la división deben excluirse mutuamente*, ó sea, una de las partes no debe estar contenida en la otra: pues engendraría confusión, haciéndola concebir como distinta de todas las demás partes, la cual no es así. Faltaría á esta regla quien dividiese la tierra en Europa, Asia, África, América, Oceanía y Egipto.

III. *Ninguna de las partes debe igualar al dividido*, ó sea, ninguna de las partes debe tener extensión igual á la del todo: porque en tal caso sería parte y todo al mismo tiempo. Peca contra esta regla la división del animal en *sensitivo y racional*, como quiera que el término *sensitivo* es de extensión igual á la de *animal*.

IV. *La división debe ser breve*, esto es, debe comprender los miembros principales, y caso que fuere necesario, subdividirse después los diversos miembros: pues las divisiones demasiado largas, lejos de servir á la claridad, engendran confusión.

33. Uso de la división.—I. En las ciencias la división no es menos necesaria que la definición: 1.º, porque si ésta sirve á la claridad de los conceptos, aquélla los hace distintos y completos como se ha dicho; 2.º, porque la disposición y orden convenientes de las materias facilita el estudio de las artes y ciencias, y auxilia poderosamente la memoria; 3.º, favorece igualmente á la limitación de la inteligencia, que no puede de un solo golpe abarcar los objetos.

II. Para que el orden dado á una ciencia sea conveniente, es necesario que al dividirla se parta de lo más simple y universal á lo particular y complejo. Así vemos que el geómetra empieza su estudio por la línea, el ángulo, y así sucesivamente.

III. Pero no basta estudiar las partes por separado, sino que es ne-

cesario ver las relaciones que tienen entre sí y con el todo, ó, como dice Balmes, no basta el solo análisis, sino que también es menester la síntesis. Del descuido de esta regla provienen en las ciencias errores lamentables.

CAPÍTULO II

DEL JUICIO

ARTÍCULO I

Del juicio y de la proposición en general

34. Definición del juicio.—Dijimos (6) que juicio es el acto con que la mente conoce un objeto afirmando ó negando algo de él; pero dando de este acto de la mente una noción que nos haga conocer mejor su naturaleza, lo definiremos: *el acto con que la mente afirma la conveniencia ó la inconveniencia de un predicado con un sujeto*, como por ejemplo, *Dios es justo, el alma humana no es mortal*. Tres son las operaciones que intervienen en el juicio: 1.ª, *la simple aprehensión de los dos términos*, pues no cabe afirmar ni negar lo que no se conoce; 2.ª, *la comparación entre los dos términos*, pues sin ella el entendimiento no podría ver si convienen ó no convienen entre sí; 3.ª, *la visión ó percepción de dicha conveniencia ó inconveniencia*, pues la comparación no basta, como quiera que podemos comparar un predicado con un sujeto, sin ver si convienen ó no convienen. A esta visión sigue *la afirmación*, llamada también *adhesión ó asenso de la mente*, en lo cual consiste propiamente el juicio llamado así, porque es como el fallo de la mente sobre la relación que existe entre el predicado y el sujeto.

35. División del juicio.—Divídese el juicio en *analítico y sintético*: analítico *es el juicio cuyo predicado pertenece á la esencia del sujeto*, como por ejemplo, *el hombre es racional*; sintético *es el juicio cuyo predicado no pertenece á la esencia del sujeto*, v. gr., *la pared es blanca*. Ambos se subdividen en *inmediatos y mediatos*, según que la relación del predicado con el sujeto se conozca sin el raciocinio ó mediante él. Son ejemplo de juicio inmediato: *no hay efecto sin causa, el mundo es extenso*; de juicio mediato: *los ángulos del triángulo son iguales á dos rectos, la figura de la tierra es esférica*.

36. Observaciones sobre los juicios analítico y sinté-

tico.—1.^a, en los juicios analíticos entiéndese por esencia lo que constituye el ser en el orden ideal, prescindiendo de su existencia real. Por eso también se les llama juicios ó verdades ideales, en oposición á los sintéticos que son llamados verdades reales; 2.^a, se llama á los primeros *analíticos*, porque se forman descomponiendo el concepto del sujeto; así, analizando el concepto de todo, se ve que es mayor que las partes; los segundos son denominados *sintéticos*, porque se forman componiendo el predicado al sujeto, como en los juicios *yo siento, la pared es blanca*; 3.^a, los juicios analíticos también son llamados *necesarios, absolutos, metafísicos y a priori*, porque el predicado no puede menos de pertenecer al sujeto y su conocimiento no depende de la experiencia sino del análisis de las ideas, como en el ejemplo, *los ángulos del triángulo valen dos rectos*; los sintéticos son llamados *contingentes, empíricos, experimentales y a posteriori* por opuestas razones, como en el ejemplo: *las estrellas son brillantes*; 4.^a, los juicios analíticos inmediatos son llamados *evidentes y verdades conocidas por sí mismas*, porque para formarlos basta conocer sus términos: así, con sólo conocer lo que es efecto y lo que es causa formamos el juicio: *no hay efecto sin causa*.

37. Definición y elementos de la proposición.—Así como el término oral es la expresión del simple concepto, así la proposición es la expresión del juicio, y se define: *la expresión oral del juicio*, v. gr., *el alma es el principio vital del cuerpo*. Por eso cuanto dijéremos de la proposición se entenderá dicho proporcionalmente del juicio. Tres son los elementos del juicio y de la proposición: sujeto, que es *aquel de quien se afirma ó niega algo*; predicado, que es *la cosa afirmada ó negada del sujeto*, y cópula, que *expresa la relación de identidad ó discrepancia, que media entre el predicado y el sujeto*. El sujeto y el predicado son *los términos y la materia de la proposición*, porque son los elementos que deben componer la afirmación ó negación; la cópula es *la forma de la misma*, porque determina la afirmación ó negación.

38. División de la proposición.—La proposición se divide en *simple y compuesta*, según que en ella hubiere una ó más afirmaciones; así de las proposiciones *Sócrates es filósofo, Leibnitz es filósofo y matemático*, la primera es simple, la segunda compuesta. La proposición simple se subdivide en *categorica ó absoluta y modal*: la primera es *en la que se afirma ó niega simplemente un predicado de un sujeto*, v. gr., *Dios es justo*; la segunda es *en la que además se afirma el modo cómo el predicado conviene al sujeto*, v. gr., *sin fe es imposible agradar á Dios*.

ARTÍCULO II

De las divisiones de la proposición categórica

39. División de la proposición categórica.—Hase dicho en el artículo anterior que los elementos de la proposición son sujeto, cópula y predicado; es además evidente que en ella hay que considerar la afirmación ó negación con relación al objeto del cual se afirma ó niega el predicado; de consiguiente, débese dividir la proposición bajo estos cuatro aspectos, lo que se hará en los siguientes párrafos.

I. Por razón del sujeto ó de la extensión se divide la proposición en *universal, particular y singular*, según que el sujeto fuere un término universal, particular ó singular; como, por ejemplo, *todo hombre es racional, algún hombre es virtuoso, Colón descubrió la América*. A las tres especies hay que añadir la proposición indefinida, que es *aquella cuyo sujeto no tiene determinada la extensión*, como en la siguiente: *el hombre es libre*.

II. Por razón del predicado ó de la materia se divide la proposición en *necesaria, contingente é imposible*. La primera es *aquella cuyo predicado no puede menos de pertenecer al sujeto*, v. gr., *el alma del bruto no es espiritual*; la segunda es *aquella cuyo predicado puede convenir ó dejar de convenir al sujeto*, como, por ejemplo, *Pedro es matemático*; la tercera es *la que tiene un predicado que no puede convenir al sujeto*, v. gr., *el círculo es cuadrado*.

III. Por razón de la cópula ó de la forma la proposición puede ser *afirmativa ó negativa*; *aquella es la que expresa la conveniencia del predicado con el sujeto*, v. gr., *la planta es viviente*; ésta es *la que expresa la inconveniencia del predicado con el sujeto*, como si digo: *el alma del bruto no es espiritual*.

IV. Por razón de su relación con el objeto divídese la proposición en *verdadera y falsa*. Verdadera es *la proposición que expresa un juicio conforme con la cosa*, v. gr., *Dios es sapientísimo*; proposición falsa es *la que expresa un juicio disconforme con la cosa*, v. gr., *el mineral es viviente*.

40. Reglas sobre el valor del sujeto y predicado.—Para evitar errores y sofismas hay que conocer el valor del sujeto y predicado en las proposiciones, esto es, su extensión y comprensión. Una y otra determinaremos en las siguientes reglas. Pero antes hay que advertir que no debe determinarse la comprensión del sujeto, pues

no puede tomarse sino en toda su comprensión, y la extensión del mismo sólo debe determinarse en las proposiciones indefinidas, como quiera que las demás la tienen determinada.

41. Regla sobre la extensión del sujeto.—*En las proposiciones indefinidas de materia necesaria el sujeto tiene extensión universal y en las de materia contingente, particular.* Es clara la razón de la primera parte de la regla, pues el predicado, que es esencial al sujeto, necesariamente debe convenir á todos los individuos en él contenidos; así esta proposición: *el círculo tiene los radios iguales*, equivale á esta otra: *todo círculo tiene los radios iguales*. Por tanto, *la proposición indefinida de materia necesaria equivale á universal*. No es menos evidente la segunda parte de la regla, puesto que sólo el predicado esencial puede convenir á todos los individuos. Así es que *la proposición indefinida de materia contingente equivale á una proposición particular*, como en el ejemplo siguiente: *el hombre es sabio* equivale á esta otra: *algún hombre es sabio*.

Con todo hay que advertir que algunas veces las proposiciones indefinidas de materia contingente tienen universalidad moral, lo cual no les quita el valor lógico de particulares. Así, por ejemplo, la proposición *el francés es culto*, equivale á esta otra: *el francés por regla general es culto*; no sería pues, lógico inferir de esta proposición que tal ó cual individuo lo es.

42. Regla sobre el predicado en la proposición afirmativa.—*En la proposición afirmativa el predicado se toma en toda su comprensión pero no en toda su extensión.* Lo primero, porque de otra suerte se afirmaría y negaría una misma cosa del sujeto; así, si la proposición *el hombre es animal* no equivaliese á esta otra: *el hombre tiene todas las propiedades del animal*, se afirmaría que es animal y no lo es. Lo segundo, pues sería absurdo decir que la proposición, *el triángulo es figura*, no equivale á esta: *el triángulo es una figura*, sino á esta otra: *el triángulo es todas las figuras*.

43. Regla sobre el predicado en las proposiciones negativas.—*En la proposición negativa el predicado se niega en toda su extensión, pero no en toda su comprensión.* Así la proposición: *el metal no es viviente*, equivale á esta otra: *el metal no es ningún viviente*, porque de otra suerte se diría que es viviente y que no lo es. Pero no puede convertirse en esta otra: *el metal no tiene ninguna de las propiedades del viviente*, pues entonces se diría que el metal es algo y que es nada, como quiera que todos los objetos deben convenir al menos en que son seres.

ARTÍCULO III

De las proposiciones compuestas

44. Materia del artículo.—Proposición compuesta, según dijimos (38), es aquella que implícita ó explícitamente contiene varias afirmaciones. Sus especies principales son: *condicional, causal, disyuntiva, conjuntiva ó conjunta, y copulativa*, de las cuales hablaremos brevemente en este artículo.

45. Proposición condicional es aquella en que se afirma ó niega una cosa bajo el supuesto de otra, que suele expresarse por medio de la condicional *si*; como, por ejemplo, *si el hombre siente está vivo*. Esta proposición, como se ve, consta de dos elementos: el primero se llama *condición ó antecedente*, que en el ejemplo propuesto es: *si el hombre siente*; el segundo es el *condicionado ó consiguiente*, llamado así porque, puesta la condición, debe seguirse el condicionado. De consiguiente, en la proposición condicional no se afirma la existencia de la condición ni la del condicionado, sino el nexo de éste con aquélla.

Regla sobre la verdad de la proposición condicional.—*Para la verdad de estas proposiciones se requiere que sea verdadero el enlace entre el antecedente y el consiguiente*; pues como queda dicho, el enlace es lo único que en ellas se afirma. Así es falsa la siguiente proposición: *si Pedro no duerme, estudia*.

46. Proposición causal es aquella en que al predicado se le agrega la razón de su conveniencia ó disconveniencia con el sujeto, v. gr., *Dios es eterno, porque es inmutable*; *el bruto no es máquina, porque siente*.

Regla sobre su verdad.—*Para que la proposición causal sea verdadera, debe ser verdad lo que se afirma ó niega del sujeto, y la razón de la afirmación ó negación*, pues se afirman ambas cosas; por eso es falsa la siguiente proposición: *llueve, porque es de noche*.

47. Proposición disyuntiva es la que consta de varios términos ó proposiciones simples unidas por la partícula *ó*, como por ejemplo, *la sustancia ó es corpórea ó incorpórea*.

Regla sobre su verdad.—Para la verdad de esta proposición se requiere: 1.º, que no haya medio entre los términos de la disyunción, ó sea, que la enumeración sea completa, como sucede en el ejemplo aducido, y por esto es falsa la proposición: *Pedro ó anda ó lee*; 2.º, afirmado uno de los miembros, deben negarse los demás y viceversa; así es verdadera esta proposición: *el cuerpo ó está en es-*

tado de reposo ó de movimiento, y es falso decir: Pedro ó anda ó está sentado, pues no siendo completa la enumeración, la afirmación de uno de los miembros no basta para inferir la negación del otro.

48. Proposición conjuntiva es la que une varias proposiciones categóricas con las partículas *ni, no, y, ú otras semejantes*, v. gr., *nadie puede servir á Dios y al dinero*. Difiere esta proposición de la disyuntiva en que en ésta se requiere que la enumeración sea completa, y en la conjunta basta que haya oposición entre los términos. Pero si en la conjunta la enumeración fuese completa, equivaldría á una disyuntiva, como, por ejemplo, *el cuerpo no puede estar en movimiento y en reposo*.

Regla sobre su verdad.—Para la verdad de la proposición conjuntiva se requiere que haya oposición entre las proposiciones categóricas: pues de otra suerte la propiedad por ellas expresada podría hallarse simultáneamente en un mismo sujeto. Así es falsa la siguiente proposición: *Pedro no puede andar y leer*.

49. Proposición copulativa es la que une varios sujetos, predicados ó proposiciones mediante la partícula *y ú otra semejante*, v. gr., *el hombre está dotado de sensibilidad y razón*.

Regla sobre su verdad.—Para la verdad de la copulativa es necesario que las proposiciones simples en que puede descomponerse sean verdaderas.

ARTICULO IV

De las propiedades de la proposición

50. Objeto del presente artículo.—Estudiadas las proposiciones en sí mismas, cual lo hemos hecho en los artículos anteriores, en el presente debemos exponer las relaciones que guardan entre sí, de las cuales nace la *oposición, conversión y equipolencia*, que por lo mismo son las tres propiedades de la proposición. Pero, como las relaciones que median entre las proposiciones, la Lógica sólo las estudia en orden al ratiocinio, de ahí que nos parezca conveniente dar principio á este artículo por el estudio de las proposiciones subalternas.

51. Proposiciones subalternas son dos proposiciones, una universal y otra particular, y ambas afirmativas ó negativas; por ejemplo, *todo hombre es racional, algún hombre es racional, ningún hombre es inmortal, algún hombre no es inmortal*. A estas proposiciones con razón se las llama subalternas, pues la particular está subordinada á la universal, motivo por el cual la universal se llama subalternante, y la particular subalternada.

Regla sobre su verdad.—Las proposiciones subalternas pueden ser ambas verdaderas, como cuando son de materia necesaria. Pueden ser ambas falsas, como cuando son de materia imposible. Pueden ser una verdadera y otra falsa, como sucede en las de materia contingente: *todo hombre es prudente, algún hombre es prudente, ningún hombre es prudente, algún hombre no es prudente*.

Leyes en orden al ratiocinio.—I. De la verdad de la universal se deduce la verdad de la particular: porque lo particular está contenido en lo universal.

II. De la falsedad de la particular se infiere la de la universal: porque si es falso que algún círculo sea cuadrado, a fortiori debe serlo que todo círculo sea cuadrado.

III. De la falsedad de la universal no puede deducirse la de la particular: porque ésta puede ser verdadera, como sucede en las de materia contingente.

IV. De la verdad de la particular no puede inferirse la falsedad de la universal: porque ambas pueden ser verdaderas, como sucede en las de materia necesaria.

52. Cuadro de las proposiciones opuestas.—Como no puede haber otras proposiciones subalternas, que dos afirmativas y dos negativas, comparando éstas entre sí, nos darán el siguiente cuadro, que presenta de un solo golpe de vista las diversas clases de proposiciones opuestas. Pero para la inteligencia de este cuadro, y para en adelante, nótese que la letra *A* representa la proposición universal afirmativa; la *E*, la universal negativa; la *I*, la particular afirmativa y la *O*, la particular negativa.

A. Todo hombre es prudente. — CONTRARIAS. — Ningún hombre es prudente. E.

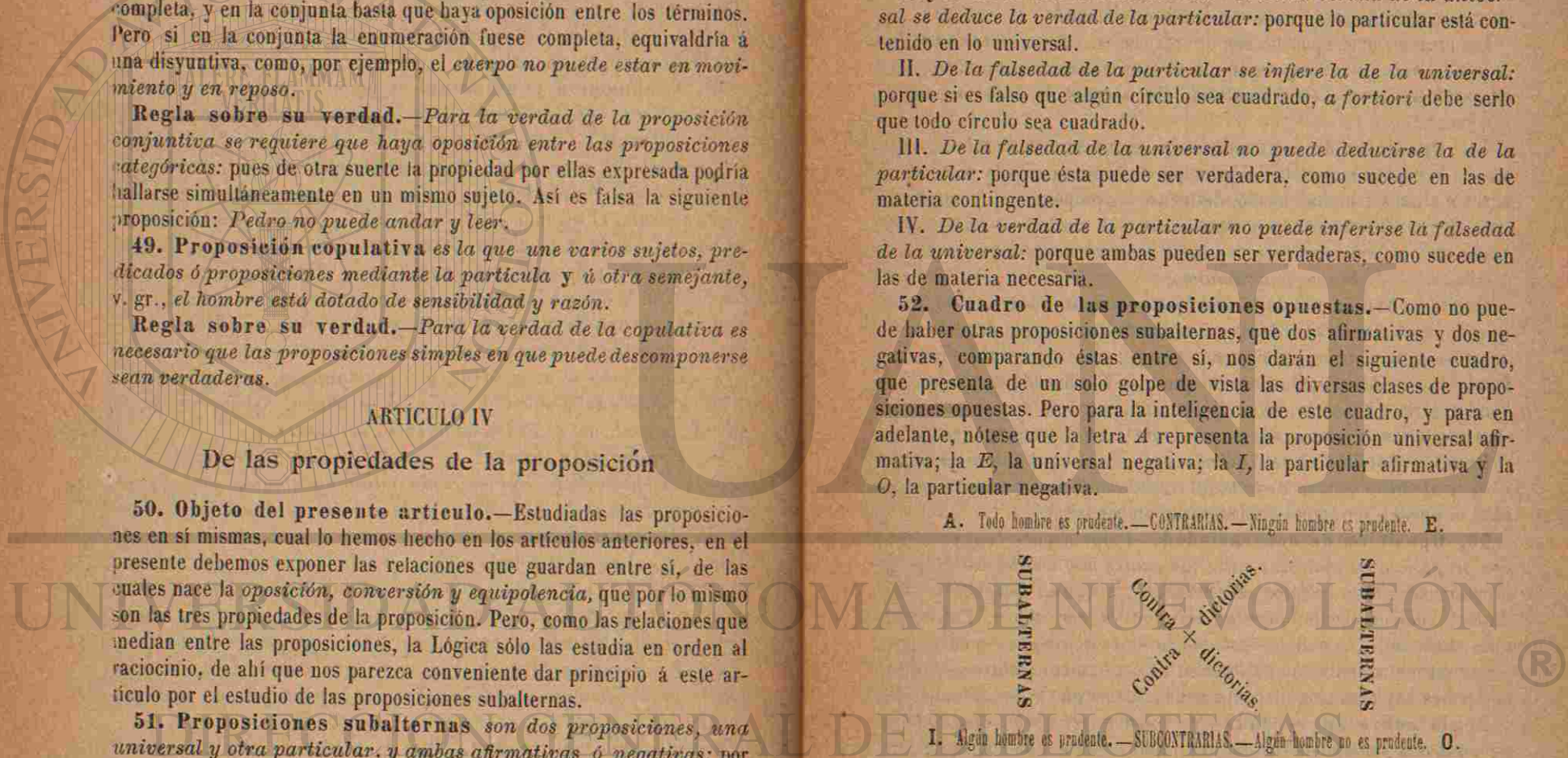
SUBALTERNAS

Contra + dictorias.

SUBALTERNAS

I. Algún hombre es prudente. — SUBCONTRARIAS. — Algún hombre no es prudente. O.

53. Oposición.—La oposición se funda en el principio de contradicción cuyo enunciado es: *es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo*. De consiguiente, la oposición aplicada á las proposiciones se define: *la afirmación y negación de un predicado respecto de un mismo sujeto en idéntico sentido*. Se dice: afirmación y nega-



ción, pues si ambas proposiciones fueran afirmativas ó negativas, serían subalternas mas no opuestas. Se añade: *de un predicado respecto á un mismo sujeto*, pues si fueran predicados ó sujetos diversos, habría diversidad mas no oposición, como no la hay en las siguientes: *todo hombre es racional,—ningún bruto es racional; todo hombre es racional,—algún hombre no es docto*. Finalmente, la afirmación y negación deben ser en *idéntico sentido*, pues de lo contrario ya no se afirmaría que una cosa es y no es al mismo tiempo.

Las proposiciones opuestas son de tres clases: *contradictorias, contrarias y subcontrarias*, según que la oposición es mayor ó menor, como puede verse en el cuadro anterior. Hablaremos de cada especie en particular.

54. Oposición de contradicción, según lo dice la misma palabra, es la expresión exacta del principio de contradicción, y como entre el ser y el no ser no hay medio, defínense las proposiciones contradictorias: *dos proposiciones opuestas entre las cuales no hay medio*, v. gr., *todo hombre es sabio,—algún hombre no es sabio; Pedro es astrónomo,—Pedro no es astrónomo*.

Regla sobre su verdad.—*Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas*: porque de otra suerte una cosa sería y no sería al mismo tiempo; así, si es verdad que algún hombre no es sabio, no puede serlo que todo hombre lo sea, porque todo hombre sería y no sería sabio. De consiguiente, de dos proposiciones contradictorias *la una es necesariamente verdadera y la otra falsa*.

Regla en orden al raciocinio.—*De la verdad de una proposición contradictoria se deduce la falsedad de la otra y viceversa*: pues ni pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas.

55. Oposición de contrariedad.—*Proposiciones contrarias son dos proposiciones opuestas entre las cuales hay medio*: así entre las proposiciones: *toda religión es verdadera, ninguna religión es verdadera*, hay el medio: *alguna religión es verdadera*. Entre estas otras: *todo judío es avaro,—este judío no es avaro*, hay medio, pues puede serlo otro individuo cualquiera; de consiguiente, entre estas proposiciones hay oposición de contrariedad, menor que la de contradicción.

Regla sobre su verdad.—*No pueden ser ambas verdaderas pero pueden ser ambas falsas*: lo primero, porque una cosa sería y no sería al mismo tiempo; así, es imposible que todo ángulo sea recto y no lo sea; lo segundo, porque como entre las proposiciones contrarias hay medio, la verdad puede hallarse en él; así sucede en las proposiciones de materia contingente, puesto que sólo el predicado esencial puede convenir á todos los individuos en él contenidos.

Regla en orden al raciocinio.—*De la verdad de la una se deduce la falsedad de la otra*: porque ambas no pueden ser verdaderas; pero de la falsedad de la una no se puede deducir la verdad de la otra: porque ambas pueden ser falsas.

56. Proposiciones subcontrarias son dos proposiciones particulares, una afirmativa y otra negativa. Estas proposiciones sólo aparentemente son opuestas, pues siendo el sujeto término particular, el predicado no se afirma del mismo sujeto, así cuando digo: *alguna religión es verdadera,—alguna religión no es verdadera*, es evidente que la religión verdadera no es idéntica á la falsa.

Regla sobre su verdad.—*Pueden ser ambas verdaderas pero no pueden ser ambas falsas*. La primera parte de la regla es evidente, porque cuando son de materia contingente, son ambas verdaderas; así son verdaderas las proposiciones: *algún hombre es prudente,—algún hombre no lo es*. También es cierta la segunda parte de la regla, porque si ambas fuesen falsas, sus respectivas contradictorias, que son contrarias entre sí, serían verdaderas, lo cual no puede ser, según la regla de las contrarias. Por eso cuando las subcontrarias son de materia necesaria, la una es verdadera y la otra falsa.

Regla en orden al raciocinio.—*De la falsedad de la una se infiere la verdad de la otra*: porque no pueden ser ambas falsas, pero de la verdad de la una no puede inferirse la falsedad de la otra, puesto que ambas pueden ser verdaderas.

57. Equipolencia.—Hablando en general, llámanse equipolentes las proposiciones que tienen el mismo valor y significado, pero la equipolencia, según la entendemos en este lugar, *consiste en que una proposición sea reducida al mismo significado de su opuesta*. Esta reducción se hace por medio de la partícula *no*, como se verá en las siguientes reglas.

58. Reglas.—I. *Las contradictorias se hacen equivalentes anteponiendo la negación al sujeto de cualquiera de las dos*. Así *toda religión es verdadera*, es contradictoria de *alguna religión no es verdadera*; anteponiendo la negación al sujeto de la primera, tenemos: *no toda religión es verdadera*, que equivale á la segunda. También son contradictorias: *ningún círculo es cuadrado,—algún círculo es cuadrado*; anteponiendo la negación al sujeto de la segunda, tenemos: *no algún círculo es cuadrado*, ó más claro, *no hay círculo cuadrado*, la cual tiene el mismo sentido de la primera.

II. *Las proposiciones contrarias se hacen equivalentes posponiendo la negación al sujeto ó á la cópula*. *Todo hombre es animal,—ningún hombre es animal*, son contrarias; posponiendo la negación

al sujeto de la segunda, tenemos: *ningún hombre no es animal*, ó más claro: *no hay hombre que no sea animal*, las cuales equivalen evidentemente á la primera, *todo hombre es animal*. Del mismo modo la proposición: *todo hombre es virtuoso*, se hace equivalente de su contraria, *ningún hombre es virtuoso*, diciendo: *todo hombre no es virtuoso*, ó bien: *todo hombre es no virtuoso*.

III. *En las proposiciones subalternas se verifica la equivalencia anteponiendo y posponiendo la negación al sujeto de cualquiera de las dos. Todo metal es mineral, —algún metal es mineral* son subalternas; aplicando la regla á la segunda, tenemos: *no algún metal no es mineral*, ó mejor: *no hay metal que no sea mineral*, las que tienen idéntico significado á la primera.

59. **Conversión** en la proposición es el tránsito del predicado á sujeto, y de éste á predicado, permaneciendo la verdad de la proposición. La conversión es de dos clases: *simple y accidental*. Simple es aquella en que los términos, al cambiar de oficio en la proposición, conservan la misma extensión ó cantidad, de modo que si tenían extensión universal ó particular, al convertirse conserven la misma extensión. Conversión accidental es aquella en que uno de los términos cambia de extensión, esto es, de extensión universal pasa á particular.

La conversión se funda en la naturaleza de la proposición: porque, consistiendo ésta en la afirmación ó negación de un predicado respecto á un sujeto, deberá poder tomar todas las formas que sean necesarias, con tal que permanezca intacta la verdad de la proposición. Las reglas de la conversión se fundan en las reglas dadas en los números 40-43, sobre la extensión del sujeto y predicado en las proposiciones.

60. **Reglas.**—I. *La proposición universal negativa y la particular afirmativa se convierten con conversión simple*. Así la proposición: *ningún metal es viviente*, se convierte en esta otra: *ningún viviente es metal*, pues el predicado *viviente* se niega universalmente de todo metal. *Algún hombre es sabio*, se convierte en esta otra: *algún sabio es hombre*, puesto que el predicado *sabio* sólo puede afirmarse particularmente del sujeto hombre.

II. *La proposición universal afirmativa y la universal negativa se convierten con conversión accidental*. Así la proposición, *todo animal es viviente*, se convierte en esta otra: *algún viviente es animal*, pues el predicado *viviente* en la primera proposición sólo tiene extensión particular. La proposición *ningún metal es viviente*, también puede convertirse en esta otra: *algún viviente no es metal*; porque, si, como se ha dicho en la regla anterior, es verdad que *ningún viviente es metal*, a fortiori lo es la proposición particular: *algún viviente no es metal*.

61. **Uso de la equipolencia y conversión.**—Es útil á las veces para la claridad del raciocinio el uso de la equipolencia y conversión; porque así como el matemático puede transformar una ecuación según le convenga para el fin que se propone; así el lógico para dar claridad á sus discursos, ó para descubrir algún sofisma puede hacer uso de estas dos propiedades de la proposición. Con todo debemos observar que la índole de la lengua castellana no admite el uso de la equipolencia en ciertas proposiciones contrarias y subalternas, pues lejos de aclarar el sentido, lo hace más oscuro y difícil de entender, como es fácil observarlo con ejemplos. Por la misma razón nos hemos abstenido de hablar de la conversión que los lógicos llaman *por contraposición*, á más de que rara vez ó, mejor dicho, nunca ocurre aplicarla.

CAPÍTULO III

DEL RACIOCINIO

62. **Objeto y división del capítulo.**—Después de haber hablado en el capítulo anterior del juicio y sus propiedades, en el presente debemos tratar del raciocinio, que es la parte más importante de la Lógica, así porque, como antes de ahora se ha dicho, toda ella se encierra á ordenar los conceptos para discurrir rectamente, como porque es muy escaso el número de verdades inmediatas que poseemos. Pero para proceder con método y claridad en materia tan importante, dividiremos el capítulo en los siguientes artículos: en el 1.º trataremos de la naturaleza del raciocinio y del silogismo, que es su expresión más exacta, en el 2.º de las demás formas de argumentación reducibles al silogismo, en el 3.º del silogismo compuesto, en el 4.º de la demostración, en el 5.º del silogismo probable y en el 6.º del sofisma.

ARTÍCULO I

Del raciocinio y del silogismo simple

63. **Del raciocinio.**—La mente en el conocer parte de lo simple á lo compuesto, como quiera que primero por la simple aprehensión percibe simplemente un objeto, luego compara dos conceptos, y de la comparación resulta el juicio, finalmente infiere un juicio de otro, en lo cual consiste el *discurrir* ó *raciocinar*. Según esto, raciocinio es el proceso de la mente que de una verdad conocida infiere otra des-

al sujeto de la segunda, tenemos: *ningún hombre no es animal*, ó más claro: *no hay hombre que no sea animal*, las cuales equivalen evidentemente á la primera, *todo hombre es animal*. Del mismo modo la proposición: *todo hombre es virtuoso*, se hace equivalente de su contraria, *ningún hombre es virtuoso*, diciendo: *todo hombre no es virtuoso*, ó bien: *todo hombre es no virtuoso*.

III. En las proposiciones subalternas se verifica la equivalencia anteponiendo y posponiendo la negación al sujeto de cualquiera de las dos. *Todo metal es mineral*, — *algún metal es mineral* son subalternas; aplicando la regla á la segunda, tenemos: *no algún metal no es mineral*, ó mejor: *no hay metal que no sea mineral*, las que tienen idéntico significado á la primera.

59. **Conversión** en la proposición es el tránsito del predicado á sujeto, y de éste á predicado, permaneciendo la verdad de la proposición. La conversión es de dos clases: *simple y accidental*. Simple es aquella en que los términos, al cambiar de oficio en la proposición, conservan la misma extensión ó cantidad, de modo que si tenían extensión universal ó particular, al convertirse conserven la misma extensión. Conversión accidental es aquella en que uno de los términos cambia de extensión, esto es, de extensión universal pasa á particular.

La conversión se funda en la naturaleza de la proposición: porque, consistiendo ésta en la afirmación ó negación de un predicado respecto á un sujeto, deberá poder tomar todas las formas que sean necesarias, con tal que permanezca intacta la verdad de la proposición. Las reglas de la conversión se fundan en las reglas dadas en los números 40-43, sobre la extensión del sujeto y predicado en las proposiciones.

60. **Reglas.**—I. *La proposición universal negativa y la particular afirmativa se convierten con conversión simple*. Así la proposición: *ningún metal es viviente*, se convierte en esta otra: *ningún viviente es metal*, pues el predicado *viviente* se niega universalmente de todo metal. *Algún hombre es sabio*, se convierte en esta otra: *algún sabio es hombre*, puesto que el predicado *sabio* sólo puede afirmarse particularmente del sujeto hombre.

II. *La proposición universal afirmativa y la universal negativa se convierten con conversión accidental*. Así la proposición, *todo animal es viviente*, se convierte en esta otra: *algún viviente es animal*, pues el predicado *viviente* en la primera proposición sólo tiene extensión particular. La proposición *ningún metal es viviente*, también puede convertirse en esta otra: *algún viviente no es metal*; porque, si, como se ha dicho en la regla anterior, es verdad que *ningún viviente es metal*, a fortiori lo es la proposición particular: *algún viviente no es metal*.

61. **Uso de la equipolencia y conversión.**—Es útil á las veces para la claridad del raciocinio el uso de la equipolencia y conversión; porque así como el matemático puede transformar una ecuación según le convenga para el fin que se propone; así el lógico para dar claridad á sus discursos, ó para descubrir algún sofisma puede hacer uso de estas dos propiedades de la proposición. Con todo debemos observar que la índole de la lengua castellana no admite el uso de la equipolencia en ciertas proposiciones contrarias y subalternas, pues lejos de aclarar el sentido, lo hace más oscuro y difícil de entender, como es fácil observarlo con ejemplos. Por la misma razón nos hemos abstenido de hablar de la conversión que los lógicos llaman *por contraposición*, á más de que rara vez ó, mejor dicho, nunca ocurre aplicarla.

CAPÍTULO III

DEL RACIOCINIO

62. **Objeto y división del capítulo.**—Después de haber hablado en el capítulo anterior del juicio y sus propiedades, en el presente debemos tratar del raciocinio, que es la parte más importante de la Lógica, así porque, como antes de ahora se ha dicho, toda ella se encierra á ordenar los conceptos para discurrir rectamente, como porque es muy escaso el número de verdades inmediatas que poseemos. Pero para proceder con método y claridad en materia tan importante, dividiremos el capítulo en los siguientes artículos: en el 1.º trataremos de la naturaleza del raciocinio y del silogismo, que es su expresión más exacta, en el 2.º de las demás formas de argumentación reducibles al silogismo, en el 3.º del silogismo compuesto, en el 4.º de la demostración, en el 5.º del silogismo probable y en el 6.º del sofisma.

ARTÍCULO I

Del raciocinio y del silogismo simple

63. **Del raciocinio.**—La mente en el conocer parte de lo simple á lo compuesto, como quiera que primero por la simple aprehensión percibe simplemente un objeto, luego compara dos conceptos, y de la comparación resulta el juicio, finalmente infiere un juicio de otro, en lo cual consiste el *discurrir* ó *raciocinar*. Según esto, raciocinio es el proceso de la mente que de una verdad conocida infiere otra des-

conocida. Este proceso lo verifica el entendimiento comparando dos términos con un tercero, y si halla que aquellos dos convienen con éste, afirma la conveniencia de los dos; pero, si por el contrario, de la comparación resulta que uno de los términos conviene con el tercero y el otro no, infiere la inconveniencia de los dos. Ni puede ser de otra manera: porque cuando el entendimiento no alcanza á hallar la relación de la conveniencia ó inconveniencia entre dos términos por la simple comparación é inspección de los mismos, cual sucede en los juicios inmediatos, sólo le es dado hallarla comparando los dos términos con otro tercero. Así comparando los términos ó conceptos de *alma humana* y de *ser inmortal*, no se alcanza á ver la relación que media entre ellos, pero comparando los dos con el de *ser espiritual*, se obtiene el resultado apetecido, mediante el siguiente raciocinio: *el ser espiritual es inmortal; el alma humana es espiritual; luego el alma humana es inmortal.*

64. De la argumentación.—Argumentación es la expresión oral del raciocinio, así como la proposición lo es del juicio. Pero, como, según luego diremos, el silogismo es la forma más natural y perfecta del raciocinio, y á él se reducen todas las demás, para abreviar estudiaremos la naturaleza del silogismo, pues cuanto de él dijéremos quedará dicho del raciocinio en general.

65. Del silogismo.—Silogismo es la argumentación que consta de tres proposiciones enlazadas de manera que puestas las dos primeras, necesariamente debe seguirse la tercera. Sirva de ejemplo el mismo del número anterior. Dada la definición del silogismo, pasemos á estudiar su naturaleza.

I. *El silogismo es la argumentación más perfecta:* porque la naturaleza del raciocinio consiste en afirmar ó negar un predicado de un sujeto en fuerza de la comparación de dos términos con un tercero, que es precisamente lo que en el silogismo se hace; como puede verse en el ejemplo anterior.

II. En el silogismo, lo propio que en la proposición, hay que considerar *la materia y la forma*. Empecemos por la primera: la materia del silogismo son los términos y las proposiciones: aquéllos son la materia remota, porque son los elementos que deben combinarse; éstas la materia próxima, porque en ellas los términos ya aparecen combinados. Analizando más íntimamente la materia del silogismo, vése:

1.º *Que consta de tres términos distribuidos en otras tantas proposiciones:* porque no puede haber silogismo sin que se comparen dos términos con un tercero: ahora bien, esta doble comparación debe enunciarse en otras tantas proposiciones y el resultado obtenido debe expresarlo una tercera proposición.

2.º De los tres términos, aquel con quien se comparan los otros dos se llama *medio*, y los términos comparados, *extremos*. De éstos el predicado de la conclusión se llama *término ó extremo mayor*, porque de suyo tiene mayor extensión que el otro; el sujeto de la conclusión se llama *término ó extremo menor*, porque tiene menor extensión que el mayor. Así, en el ejemplo propuesto, el término *espiritual* es término medio, porque con él se comparan los extremos, *alma humana é inmortal*. De éstos, *inmortal* es término mayor, y *alma humana* el menor, pues tratamos de saber si el alma humana es ó no inmortal.

3.º De las proposiciones llámanse premisas ó antecedente *aquellas en las que se verifica la comparación de los extremos con el medio*, y conclusión ó consiguiente, *la que expresa el resultado de la comparación hecha en las premisas*. De éstas, premisa mayor es aquella en que se compara el término mayor con el medio, v. gr., *el ser espiritual es inmortal*; premisa menor es aquella en que se compara el término menor con el medio; tal es, en el ejemplo propuesto, *el alma humana es espiritual*.

III. La forma del silogismo es la *consecuencia* y se define: *el nexo ó enlace de la conclusión con las premisas*. Según esto, se ve claramente que la conclusión puede ser *legítima é ilegítima*: legítima es la que se deriva ó tiene nexo con las premisas, aun cuando no fuere verdadera, como, por ejemplo: *el cerebro piensa, el cerebro es materia, luego hay materia que piensa*; ilegítima es la conclusión que no se deduce de las premisas, aun cuando sea verdadera, v. gr., *algún metal es precioso, luego el oro es precioso*.

IV. Finalmente el silogismo se divide en *afirmativo y negativo*: el primero es el que tiene todas sus proposiciones afirmativas, v. gr., *la virtud merece premio, la prudencia es virtud, luego merece premio*. El segundo es aquel en que una de las premisas y la conclusión son negativas, como, por ejemplo, *ningún metal es viviente, el oro es metal, luego no es viviente*.

66. Principios en que se funda el silogismo.—De poco nos serviría haber demostrado que la conclusión debe ser legítima, si no diésemos reglas seguras para distinguir la legítima de la que no lo es: esto haremos exponiendo los principios en que descansa el raciocinio. El principio de *contradicción* es el principio supremo que rige el silogismo, los principios *dictum de omni*, *dictum de nullo* y los de *identidad y discrepancia* son los principios inmediatos, pues están subordinados al de contradicción.

I. **Principio de contradicción.**—Según este principio, es imposible no afirmar una verdad contenida en otra, pues lo contrario equi-

9664

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Año. 1925 MONTERREY, MEXICO

valdría á afirmar y negar una misma cosa; ahora bien, en las premisas del silogismo afirmativo se afirma implícitamente de un sujeto un predicado; luego es necesario afirmarlo explícitamente en la conclusión: así, al decir: *toda virtud merece premio, la prudencia es virtud*, implícitamente se ha afirmado que *la prudencia merece premio*; debe, pues, afirmarse en la conclusión. Otro tanto pasa en el silogismo negativo, pues en las premisas se niega implícitamente un predicado de un sujeto; así, en las premisas *ningún metal es viviente, el cobre es metal*, ya se ha negado el predicado viviente del sujeto cobre; luego es legítima la conclusión: *el cobre no es viviente*.

II. Principios «dictum de omni, dictum de nullo».—Lo que se afirma universalmente de un sujeto debe afirmarse de todos los individuos contenidos en él, y lo que se niega universalmente de un sujeto debe negarse de los individuos contenidos en él. La primera parte de esta fórmula rige el silogismo afirmativo y la segunda el negativo, y ambas no son sino una aplicación evidente del principio de contradicción, pues es claro que al afirmar que *el ser espiritual es inmortal*, implícitamente he afirmado que *el alma humana es inmortal*, porque es uno de los individuos contenidos en el concepto de *ser espiritual*, lo cual indica la proposición menor, *el alma humana es espiritual*. Otro tanto podríamos decir del silogismo negativo; hay, pues, consecuencia en el silogismo que es aplicación recta de estos principios.

III. Principios de identidad y discrepancia.—*Dos cosas iguales á una tercera son iguales entre sí.* Este principio regula el silogismo afirmativo, pues es claro que si *A* es igual á *B*, y *C* es igual á *A*, *B* y *C* deben ser iguales. *Dos cosas de las cuales una es igual á una tercera y otra desigual, son desiguales entre sí.* Este principio rige el silogismo negativo, pues evidente cosa es que, si *A* es desigual á *D*, y *E* igual á *A*, *E* y *D*, deben ser desiguales.

67. Regla general del silogismo.—Como quiera que no siempre sea fácil descubrir de un golpe de vista si un silogismo es la aplicación precisa de los principios expuestos, la Lógica debe dar reglas para discernir el silogismo rectamente construído del que no lo es. Estas son de dos especies: *una general* que comprende las demás, y *ocho particulares*. La regla general se formula así: *Una de las premisas debe contener la conclusión, la otra debe mostrar que está contenida en ella.* La razón es clara, pues no cabe deducir una proposición de otra, si la una no está contenida en la otra, y es así que la mente no puede afirmar que está contenida sin que lo conozca; luego la construcción del silogismo debe ser tal, que haga manifiesta á la mente la deducción de la conclusión de las premisas. Así en el silogismo *ninguna planta*

siente, el manzano es planta, luego el manzano no siente, la conclusión está contenida en la premisa mayor *ninguna planta siente*, y la premisa menor lo declara, pues dice que *el manzano es una de las plantas*.

68. Reglas particulares.—**I.** *El silogismo sólo debe tener tres términos, mayor, menor y medio.* Porque el silogismo sólo debe tener los términos necesarios para verificar la comparación, y éstos sólo son tres, como de lo dicho hasta aquí se deduce. Pero supongamos que hubiese cuatro términos: si el cuarto término estuviese en las premisas, éstas serían dos proposiciones independientes, pues no habría comparación de dos términos con un tercero, y si el cuarto término estuviese en la conclusión, ésta no sería el resultado de la comparación hecha en las premisas. Contra esta regla peca el siguiente silogismo: *todo león es animal, esta estatua es un león, luego es animal*.

II. *Los términos en la conclusión no deben tener más extensión ni comprensión que en las premisas.* Porque en tal caso la conclusión contendría algo no comprendido en las premisas, de consiguiente no se deduciría de ellas. Peca contra esta regla este silogismo: *el animal es sustancia, la piedra no es animal, luego no es sustancia*.

III. *Al menos en una de las premisas el término medio debe tomarse universalmente*, esto es, debe extenderse á todos los individuos en él contenidos. Porque, si el término medio de ambas premisas fuese particular, se tomaría en diverso sentido en cada una de ellas; de consiguiente, el silogismo tendría cuatro términos. Así, en el ejemplo, *el hombre es animal, el bruto es animal, luego el bruto es hombre*, el término medio *animal* en la mayor supone por la especie *racional*, y en la menor por la *irracional*.

IV. *El término medio no debe entrar en la conclusión.* Porque el oficio del término medio es servir de término de comparación entre los extremos; luego sólo debe hallarse donde se verifica la comparación.

V. *De dos premisas afirmativas no puede sacarse conclusión negativa.* Porque las premisas afirmativas expresan la conveniencia de los dos extremos con el medio, luego la conclusión debe expresar la conveniencia, y no la inconveniencia de los extremos entre sí.

VI. *De dos premisas negativas no puede sacarse conclusión alguna.* Porque dos cosas que no convienen con una tercera, pueden convenir y no convenir entre sí; de consiguiente, no cabe deducir ni que convengan ni que no convengan. En una palabra, el término medio fué mal elegido. Así, de que *Alejandro no sea César y el vencedor de Dario no sea César*, no puede deducirse que *Alejandro no sea el vencedor de Dario*, porque lo es.

VII. *La conclusión debe seguir la parte más débil*, esto es, si una de las premisas es negativa, negativa debe ser la conclusión, y si es particular, también debe serlo la conclusión. La primera parte es evidente: porque es la aplicación rigurosa del principio de discrepancia. También lo es la segunda parte, porque, ó ambas premisas son afirmativas, ó una es afirmativa y la otra negativa: en el primer caso, las premisas sólo tienen un término universal, que corresponde al término medio según la tercera regla; luego la conclusión debe ser particular para que no falte á la segunda. En el segundo caso, en las premisas hay dos términos universales, *el sujeto de la universal y el predicado de la negativa*, de éstos, uno corresponde al término medio (Reg. III), y el otro al término mayor, pues la conclusión debe ser negativa (Reg. VII. 1.ª p.); luego la conclusión debe ser particular; de otra suerte pecaría contra la segunda regla.

VIII. *De dos premisas particulares no puede sacarse conclusión alguna*. Sobre esta regla pueden hacerse tres hipótesis: ó que ambas premisas sean afirmativas, ó que sean negativas, ó que una sea afirmativa y otra negativa. En el primer caso el silogismo peca contra la tercera regla, en el segundo, contra la sexta, y en el tercero, contra la segunda ó la tercera; porque, si el único término universal de las premisas es el término medio, el silogismo peca contra la segunda, pues la conclusión debe ser negativa (Reg. VII), y si el término universal fuere el mayor, falta á la tercera.

69. *Nota.* — Silogismo expositivo es aquel en que al menos el término medio es singular: este silogismo no peca contra la tercera regla, porque aunque el término singular sólo se refiere á un individuo, con todo tiene toda la extensión que puede tener, y este es el sentido de dicha regla. Es, pues, legítimo el siguiente silogismo: *Cicerón salvó á Roma de la conjuración de Catilina, Cicerón fué orador eminente, luego un orador eminente salvó á Roma de la conjuración de Catilina.*

ARTÍCULO II

De las demás formas de argumentación

70. *Entimema* es un silogismo en que se omite una de las premisas, porque se sobreentiende fácilmente, como, por ejemplo: *la Iglesia Católica es infalible, luego debe prestarse asenso á sus decisiones.*

Epiquerema es un silogismo en que ambas premisas ó una de ellas al menos es proposición causal, v. gr., lo que es contra derecho

no puede ser libremente profesado, es así que el error es contra derecho, porque es un mal, luego el error no puede ser libremente profesado.

Polisilogismo es la argumentación que consta de dos silogismos enlazados de modo que la conclusión del primero es premisa del segundo, como, por ejemplo: *la religión fundada por Cristo es verdadera, es así que la religión católica es fundada por Cristo, luego la religión católica es verdadera, y es así que todo hombre debe profesar la religión verdadera, luego todo hombre debe profesar la religión católica.*

Nada particular debe observarse sobre estas tres especies de argumentación, pues no siendo sino varias formas del silogismo, se rigen por las mismas reglas de éste.

71. *Sorites* es la argumentación que consta de una serie de silogismos enlazados de modo que el predicado de la primera proposición pasa á sujeto de la segunda, el predicado de ésta pasa á sujeto de la tercera, y así sucesivamente hasta venir á una conclusión formada del sujeto de la primera y del predicado de la última, como, por ejemplo: *Dios es ser necesario, el ser necesario es infinito, el ser infinito tiene todas las perfecciones, el ser que tiene todas las perfecciones es omnipotente, luego Dios es omnipotente.*

72. *Reglas del sorites.*—I. *El predicado al pasar á sujeto no debe sufrir mudanza alguna:* porque, si la hubiese, el raciocinio tendría más de tres términos.

II. *En el sorites no puede haber más de una proposición particular, en cuyo caso también debe serlo la conclusión.* (Reg. VII y VIII).

III. *En el sorites sólo puede haber una proposición negativa; esta debe ser la que precede inmediatamente á la conclusión, la que también debe ser negativa.* (Reg. VI y VII).

IV. *El sorites puede resolverse en tantos silogismos cuantas son las proposiciones menos dos:* porque éstos y no más son los términos medios, como quiera que las dos primeras proposiciones tienen el mismo término medio y éste no puede estar en la conclusión.

73. *Dilema* es la argumentación que consta de una proposición disyuntiva de dos miembros opuestos entre sí, y de tal naturaleza que cualquiera que elija el adversario saca una conclusión contra sí. Sirvan de ejemplo, el de Jesucristo: *Si hablé mal, dame testimonio de ello, y si hablé bien, ¿por qué me hieres?*, y el tan conocido de San Agustín: *O la religión cristiana se ha propagado con milagros ó sin ellos: si lo primero, por lo mismo es verdadera; si lo segundo, este es el mayor milagro, de consiguiente, también es verdadera.*

74.—Reglas del dilema.—I. *Entre los miembros de la proposición disyuntiva no debe haber medio:* pues si lo hubiese el adversario tendría elugio. Peca contra esta regla el dilema de Sócrates, próximo a beber la cicuta: *O el alma muere con el cuerpo ó le sobrevive: si lo primero, descansaré tranquilo; si lo segundo, pasaré á vida más feliz, con Orfeo, Ulises y demás preclaros varones; luego de todos modos me conviene morir.*

II. *La deducción hecha de ambos miembros de la disyunción debe ser legítima y cierta:* lo primero, porque de otra suerte el adversario negaría la consecuencia; lo segundo, porque si fuera falsa, el adversario la negaría, y si sólo fuera probable, el adversario elegiría la probabilidad opuesta.

III. *El dilema no debe poder retorcerse.* Se llama retorcer un argumento cuando del mismo principio sentado por el adversario se saca una conclusión contra él. Sirva el ejemplo de Evatlo á su discípulo: *O ganas el pleito ó lo pierdes: si lo ganas me pagarás en virtud de lo pactado; si lo pierdes, en fuerza de la sentencia del juez.* El discípulo lo retorció así: *O gano el pleito ó lo pierdo; si lo pierdo no pagaré por lo pactado, y si lo gano tampoco, porque el juez me absolverá.*

75. Inducción; sus especies.—Inducción es la argumentación en que se procede de las partes al todo ó de lo particular á lo universal: así, si observando que los cuerpos A, B, C, etc., son porosos, deduzco la ley de que todo cuerpo es poroso, he procedido por inducción. Según esto la inducción difiere del silogismo en que en éste se procede de lo universal á lo particular, y en aquélla de lo particular á lo universal. La inducción se divide en *completa é incompleta*, según que para establecer la ley se hayan observado todos los casos ó sólo algunos. Hablemos de cada uno en particular.

76. Inducción completa es aquella en que se afirma la ley universal porque se han observado todos los fenómenos particulares. Así, de la observación de que todas las especies de animales gozan de sensibilidad, legítimamente se infiere que es propiedad esencial del animal; y si el astrónomo observa que cada uno de los planetas conocidos recibe la luz del sol, lógicamente establece la ley general: *todos los planetas reciben la luz del sol.* Por lo dicho, es fácil comprender que la inducción completa puede reducirse al silogismo, pues en ella discurrimos del siguiente modo: *á los fenómenos A, B, C, etc. les corresponde tal propiedad, es así que los fenómenos A, B, C, etc. son todos los de su clase, luego tal propiedad es ley universal.* Sólo que en el modo de proceder, se parte de lo particular á lo universal.

77. Inducción incompleta es aquella en que la ley universal se

deduce de la observación de algunos fenómenos particulares, como sucede en casi todas las leyes físicas. Esta puede ser ilegítima y legítima. Esta argumentación es ilegítima, ó bien porque se establece la ley sólo en virtud de algunos casos particulares, ó bien sin haberse observado el número suficiente: porque en el primer caso la conclusión tiene mayor extensión que las premisas, dado que por haberse verificado un fenómeno veinte ó treinta veces no es lógico inferir que en los demás sucederá de igual modo, y en el segundo caso, porque se elevaría á ley un fenómeno sin tener certeza de ella. Pero la inducción es legítima cuando la ley se formula, porque las observaciones hechas manifiestan claramente que el fenómeno no es accidental sino esencial; porque en este caso la mente discurre así: *Una propiedad que no puede atribuirse á causas accidentales, procede de la naturaleza, es así que las leyes naturales son universales, luego dicha propiedad es ley universal.*

78. Diferencia entre ambas formas de inducción.—Dedúcese de lo dicho que la inducción incompleta no difiere de la completa en fuerza de la sola enumeración, porque ya se ha dicho que la ley deducida de la enumeración parcial siempre sería un sofisma, sino que difiere en que la ley en la inducción completa es el resultado de la observación de todos los casos, y en la incompleta lo es del discurso basado en la observación, del cual se infiere que el fenómeno debe ser universal, porque no es accidental ó casual, sino esencial.

79. Reglas.—A tres reduciremos las reglas de la inducción; una general y dos particulares.

I. *La ley debe formularse tal cual se ha observado en los casos particulares;* porque si se afirmara más, la ley tendría mayor comprensión que lo que se ha observado, y si se afirmara menos no expresaría toda la verdad de la ley.

II. *En la inducción completa deben haberse observado todos los casos:* porque esta es su naturaleza.

III. *En la inducción incompleta el fenómeno debe observarse en todas las condiciones y circunstancias posibles:* porque cuando el fenómeno observado de este modo se reproduce uniformemente, es indicio cierto de que no procede de causas particulares ó accidentales, sino naturales, y como éstas son siempre las mismas, síguese que el fenómeno está sujeto á una ley fija é invariable.

Lo dicho sobre la inducción basta para entender la naturaleza de esta argumentación, pues el hablar del método inductivo será asunto de la segunda parte de la Lógica.

ARTÍCULO III

Del silogismo hipotético o compuesto

80. Objeto del presente artículo.—En los artículos pasados se ha hablado del silogismo categórico y sus varias formas; en el presente trataremos del silogismo hipotético, que es *aquel en que una ó ambas premisas son hipotéticas*, y se divide en *condicional, disyuntivo y conjuntivo*. Siendo estas tres especies de silogismos verdaderos racionales, evidente cosa es que deben ser regulados por las leyes expuestas en el artículo primero; pero, como quiera que revisten una fórmula lógica especial, así las reglas generales reciben una forma especial, según inmediatamente veremos.

81. **Silogismo condicional** es *aquel cuya premisa mayor es condicional*, v. gr., *si el bruto siente, no es pura materia, es así que siente, luego no es pura materia*. El silogismo condicional tiene dos formas legítimas y otras dos ilegítimas, según veremos en las siguientes reglas:

Reglas.—I. *Afirmado el antecedente en la menor, hay que afirmar el consiguiente en la conclusión, y negado el consiguiente en la menor, hay que negar el antecedente en la conclusión*. La verdad de esta regla descansa en la naturaleza de las proposiciones condicionales, en las cuales debe haber nexo necesario entre el condicionado y la condición. Según esto, concluyen los dos silogismos siguientes: *si Cristo es Dios, la religión católica es verdadera, es así que Cristo es Dios, luego la religión católica es verdadera.—Si la Iglesia es falible, Dios nos engaña, es así que Dios no puede engañarnos, luego la Iglesia no es falible*.

II. *Negado el antecedente en la menor, no puede negarse el consiguiente en la conclusión, y afirmado el consiguiente en la menor, no puede afirmarse el antecedente en la conclusión*. Porque un mismo efecto puede provenir de varias causas. Son pues, ilógicos los discursos siguientes: *Si es de día hay luz, no es de día, luego no hay luz.—Si es de día hay luz, hay luz, luego es de día*. Pues la luz pudiera ser de la luna ó artificial.

82. **Silogismo disyuntivo** es *aquel cuya proposición mayor es disyuntiva*, como, por ejemplo: *ó se mueve la tierra ó el sol, es así que se mueve la tierra, luego no se mueve el sol*. La fuerza lógica de esta argumentación estriba en la regla sobre la verdad de la proposición disyuntiva, que dice que no puede haber medio entre los miembros de la disyunción.

Reglas.—I. *No debe haber medio entre los miembros de la disyunción*. Contra esta regla peca el siguiente silogismo: *Pedro ó sirve á Dios ó al dinero, es así que no sirve al dinero, luego sirve á Dios*, porque puede no servir á Dios para entregarse á otros vicios.

II. *Afirmado ó negado uno de los miembros en la menor, debe negarse ó afirmarse el otro ó otros en la conclusión*: porque entre los miembros no hay medio, v. gr., *el alma humana ó es corpórea ó incorpórea, es así que no es corpórea, luego es incorpórea.—El cuerpo ó está en estado de reposo ó de movimiento, es así que el cuerpo A está en estado de movimiento, luego no está en estado de reposo*.

III. *Negados en la menor todos los términos menos uno, hay que afirmar el otro en la conclusión*. Esta forma del silogismo disyuntivo es el que se llama argumento de exclusión: la razón de la fuerza lógica de esta argumentación es siempre la misma, desde que, no habiendo medio entre los términos de la disyunción, en uno de ellos debe hallarse la verdad.

83. **Silogismo conjuntivo** es *aquel cuya premisa mayor es proposición conjuntiva*, v. gr., *no puede haber convenio entre Cristo y Belial, es así que la Iglesia está con Cristo, luego no puede convenir con Belial*.

Reglas.—I. *Entre los miembros de la proposición conjuntiva debe haber incompatibilidad*. Por falta de ésta no concluye el siguiente silogismo: *nadie puede andar y leer, Pedro anda, luego no lee*, porque la premisa mayor es falsa, por no ser incompatibles los términos de *andar y leer*.

II. *Afirmado uno de los miembros de la menor, debe negarse el otro en la conclusión; pero negado uno en la menor, no puede afirmarse el otro en la conclusión*. La razón de lo primero, es porque los miembros son incompatibles; la de lo segundo, porque, si bien son incompatibles, con todo puede haber medio entre ellos, á diferencia de lo que pasa en el silogismo disyuntivo. Así, pues, concluye este silogismo: *nadie puede servir á dos señores, Pedro sirve á Dios, luego no sirve al demonio*; pero no concluiría en esta forma: *no sirve al demonio, luego sirve á Dios*, porque bien puede vivir dominado por las pasiones.

III. *Pero si entre los miembros de la disyunción no hubiese medio, negado un miembro, debe afirmarse el otro*: pues en este caso equivale á un silogismo disyuntivo, v. gr., *nadie puede estar en la verdad y en el error, A no está en el error, luego está en la verdad*.

84. **Silogismo copulativo** es *aquel en que una ó ambas premisas son proposiciones copulativas*, v. gr., *la sustancia compuesta de alma y cuerpo es mortal, es así que el hombre y el bruto constan*

de alma y cuerpo, luego ambos son mortales. Como se ve, este silogismo debe regirse por las leyes naturales.

ARTÍCULO IV

De la demostración

85. Demostración.— Como todo el organismo del silogismo y demás argumentaciones se endereza á dirigir la mente en la consecución de la verdad, después de haber hablado en los artículos anteriores del silogismo en cuanto á la forma, en éste y en el siguiente debemos tratar del silogismo en cuanto á la materia. Éste se divide en silogismo *demonstrativo, probable y sofisticado*: de los dos primeros trataremos en el presente artículo, del tercero trataremos en el siguiente.

86. Concepto de la demostración.— Demostración es la argumentación legítima que deduce una verdad, de principios ciertos y evidentes. Dicese argumentación, pues la verdad demostrada no es inmediata sino mediata; añádese legítima, para distinguirla del sofisma; de principios ciertos y evidentes, para distinguirlo del silogismo probable, en el que ambas premisas ó una al menos es probable.

87. Prenociones.— Como es necesario proceder de lo conocido á lo desconocido, síguese que la mente para demostrar una verdad, debe tener algunos conocimientos anteriores, y éstos son los que, en el lenguaje de escuela, y según lo dice la etimología de la palabra, se llaman *prenociones*. Y como quiera que la esencia del raciocinio consiste en la comparación de dos términos con un tercero para averiguar la relación existente entre aquéllos, es claro que la mente de antemano debe tener conocimiento del *sujeto*, del *predicado* y del *término medio*.

Del *sujeto* hay que conocer: 1.º, la *esencia*, al menos con definición nominal, pues de lo desconocido no puede inquirirse ni deducirse nada: 2.º, la *existencia real ó posible*, porque las ciencias versan sobre objetos reales y no imaginarios.

Del *predicado* hay que conocer la *esencia*, pero no la *existencia*: lo primero, porque si no se conociera lo que se entiende por el predicado, tampoco pudiera conocerse si conviene ó no con el sujeto; lo segundo, porque si se conociese la existencia del predicado, sería inútil la demostración, pues las propiedades sólo pueden existir en un sujeto.

Del *término medio* hay que saber: 1.º, que es la *razón ó causa* de la conveniencia ó inconveniencia del predicado con el sujeto, porque demostración es el conocimiento de una cosa por sus causas;

2.º, este conocimiento debe ser *cierto*, porque sólo el conocimiento cierto es demostrativo ó científico.

88. Principios de demostración.— Llámase principio de demostración la verdad en que se funda la demostración. 1.º Toda demostración debe tener su principio, porque siendo mediata la verdad demostrada, debe proceder de otra. 2.º El principio de demostración debe ser cierto, porque si no lo fuera, tampoco lo sería la conclusión. 3.º Los principios de demostración pueden ser juicios analíticos ó sintéticos, inmediatos ó mediatos; esta proposición es evidente. 4.º Toda demostración próxima ó remotamente se apoya en los primeros principios, porque, como se ha dicho, la verdad demostrada se funda en otra; si ésta es mediata descansa en otra, y es así que no es posible proceder hasta lo infinito, luego debe fundarse en los primeros principios.

89. Especies de demostración.— I. La demostración se divide en simple y compuesta, según que conste de uno ó de varios raciocinios.

II. En *próxima y remota*: la primera es la que procede inmediatamente de los primeros principios, v. gr., es imposible que una cosa sea ó no sea al mismo tiempo, es así que entre dos proposiciones contradictorias no hay medio, luego la una es verdadera y la otra falsa. Remota es la que procede de verdades ya demostradas, v. gr., los ángulos que pueden trazarse sobre una recta equivalen á dos rectos, es así que los ángulos de un triángulo equivalen á los que se pueden trazar sobre una recta, luego son iguales á dos rectos.

III. Se divide en *directa é indirecta*. La primera es la que no se funda en la naturaleza de la cosa, ó sea, aquella en que de la noción del sujeto se procede á la del predicado, como por ejemplo, si de la espiritualidad del alma se procede á demostrar su inmortalidad. Indirecta ó *ad absurdum* es la que demuestra una cosa por los absurdos que de no admitirla se seguirían, como cuando se demuestra la inmortalidad del alma por la ineficacia del orden moral. La demostración *ad hominem* es una especie de demostración indirecta y consiste en refutar al adversario por los principios admitidos por él mismo.

IV. La demostración directa se subdivide en *á priori* y *á posteriori*, según que la mente, en el demostrar una verdad, procede de la causa al efecto ó del efecto á la causa. Así cuando se demuestra la existencia de Dios por la existencia del mundo, se procede *á posteriori*; pero si partiendo de la sabiduría de Dios se demuestra el orden del mundo, el procedimiento es *á priori*.

* La demostración *á priori* llámase *propter quid*, cuando la verdad se demuestra por sus causas próximas, inmediatas y que son la razón

propia y adecuada de la conveniencia ó disconveniencia del predicado con el sujeto; tal sería la demostración de la eternidad de Dios por su inmutabilidad; pero la demostración á posteriori, y la á priori cuando no se hacen por sus causas próximas é inmediatas, se llaman demostración quia, porque no contienen la razón adecuada de la verdad de la cosa.

90. Efectos de la demostración.—I. *El efecto común de toda demostración es producir certeza;* porque procediendo la conclusión de las premisas, como el efecto de la causa, si las premisas son ciertas, cierta debe ser la conclusión. II. *El efecto de la demostración directa, sea á priori ó á posteriori, es producir ciencia;* porque en ambas hay conocimiento de la cosa por sus causas, en lo cual consiste la ciencia. III. *El efecto propio de la demostración indirecta es preparar el camino á la ciencia, ó confirmar la ya adquirida;* porque, si bien no nos demuestra la cosa por las razones intrínsecas sino extrínsecas, cuales son los absurdos que de no admitirla se seguirían; con todo, la mente queda plenamente en posesión de la verdad.

ARTÍCULO V

Del silogismo probable

91. Silogismo probable, y sus especies.—Silogismo probable, llamado por Aristóteles dialéctico, es la argumentación en que ambas premisas ó una de ellas al menos es probable. La definición dada es verdadera, porque el silogismo probable difiere del demostrativo en que éste produce certeza y aquél probabilidad; ahora bien, para que la conclusión sea probable, basta que una de las premisas lo sea, según las reglas segunda y séptima del silogismo. Este género de argumentación, á pesar de su inferioridad con respecto á la demostración, es muy útil á las ciencias, así porque, no siéndonos dado adquirir certeza sobre todas las materias, debemos contentarnos con un conocimiento más imperfecto, como porque ella abre el camino á ulteriores investigaciones, mediante las cuales podemos llegar á la certeza.

En la argumentación probable, lo propio que en la demostración, la mente puede proceder á priori ó á posteriori; dos son, según eso, las especies de silogismo probable: la analogía, en que se procede á priori, y la hipótesis, en que se procede á posteriori.

92. Analogía es la argumentación en que, fundados en cierta igualdad ó semejanza, procedemos de lo conocido á lo desconocido;

como cuando, por la semejanza que guarda el bruto con el hombre en sus órganos y movimientos, inferimos que no es una máquina, sino que tiene alma sensitiva. Esta argumentación difiere de la inducción incompleta en que en ésta se procede de las partes al todo, fundados en el principio de analogía; al paso que en la analogía procedemos de lo conocido á lo desconocido, apoyados en la semejanza que observamos entre un ser que ya conocemos, y otro que pretendemos conocer.

93. Principios y reglas de la analogía.—I. Los principios de la analogía son: *Causas iguales producen efectos iguales. Causas semejantes, efectos semejantes. Efectos iguales proceden de causas iguales. Seres semejantes tienen propiedades semejantes.*

II. *La analogía de suyo sólo produce probabilidad;* porque dos seres, por muy semejantes que sean, pueden no convenir en alguna propiedad.

III. *La igualdad y semejanza perfectas, sobre todo si están apoyadas en otros argumentos, producen conocimiento cierto.* Tal creo que sucede en el ejemplo del bruto aducido arriba.

94. Hipótesis es una proposición probable elegida como principio para explicar la causa y naturaleza de un hecho, v. gr., la existencia del éter para explicar los fenómenos físicos. Se divide en física, moral y lógica ó hermenéutica. La primera es la inventada para explicar los fenómenos físicos, v. gr., el sistema de las ondulaciones para exponer la naturaleza de la luz y del calor. La segunda es la inventada para explicar los sucesos humanos, v. gr., la ley del progreso en línea recta ó espiral para explicar la historia del linaje humano. Hipótesis hermenéutica es la que se elige para interpretar los pasajes oscuros de un autor, de una lápida, etc., como cuando, para explicar las contradicciones de un autor, se establece que sus obras fueron corrompidas ó alteradas.

95. Reglas de la hipótesis.—I. *La hipótesis debe ser posible,* esto es, no debe ser contradictoria: pues claro está que un absurdo no puede explicar un hecho. Contra esta regla peca la hipótesis de la materia eterna para explicar el origen del mundo.

II. *La hipótesis no debe contradecir á hechos ni á leyes ya establecidas;* lo primero, porque no puede explicar un fenómeno lo que le contradice; lo segundo, porque es error manifiesto lo que contradice á una verdad. Contradice á esta regla la hipótesis del progreso indefinido, pues hay épocas históricas de decadencia general.

III. *Debe ser idónea para explicar todos los hechos;* porque este es su fin. Falta á esta ley la hipótesis que pretende explicar el origen del cristianismo por medios puramente naturales.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
núm. 1625 MONTERREY, MEXICO

IV. Finalmente, puestas las condiciones anteriores *debe elegirse la hipótesis más simple*: pues la hipótesis debe explicar los fenómenos naturales, y la naturaleza ni falta en lo necesario ni abunda en lo superfluo; por eso los antiguos, Galileo y los más sabios naturalistas, sientan como principio que la naturaleza no hace con muchos medios lo que puede hacer con pocos.

96. Uso de la hipótesis.—En el uso de la hipótesis importa tener presentes las siguientes observaciones: I. *En todas las ciencias es muy general el uso de la hipótesis*: porque limitada como es la mente humana, no descubre la causa y naturaleza de las cosas de un solo golpe de vista, sino que necesita abrirse gradualmente paso para llegar á ellas por otros medios, uno de los cuales es la hipótesis. Por eso las ciencias naturales le son deudoras de muchos descubrimientos; la Filosofía, como veremos, no puede prescindir de su uso, lo propio que el Derecho y la Historia.

II. *Débase evitar cuidadosamente el tránsito de la hipótesis á la tesis sin demostrarla antes*: pues es un evidente sofisma: así es como en nuestros días se propalan, sobre todo por ciertos naturalistas, contradicciones de la fe con la ciencia.

III. Una hipótesis puede pasar á tesis de dos modos: 1.º, *si cumple con las condiciones arriba dichas, sin faltar una sola*: puesto caso que, si contradijere evidentemente á una sola de las cuatro reglas, no sólo no podría admitirse como tesis, sino que debiera desecharse como absurda; 2.º, *demonstrando que en aquella materia todas las hipótesis posibles menos una son absurdas*: porque no habiendo medio entre las hipótesis inventadas, necesariamente una de ellas debe ser verdadera (82).

ARTÍCULO VI

Del sofisma

97. Falacia, sofisma y paralogismo: sus especies.—Falacia y sofisma suelen frecuentemente tomarse en el mismo sentido, y se definen: *una argumentación viciosa*; pero hablando en sentido riguroso, falacia es una argumentación viciosa con intento de engañar, y el sofisma, que según la etimología es una argumentación falaz, se define: *una argumentación viciosa que concluye falsamente*. Pero, como el vicio del silogismo puede consistir en la materia ó en la forma, este se-

gundo se llama paralogismo, y se define: *el error presentado bajo la apariencia de verdad, ó sea, el raciocinio que sólo concluye aparentemente*.

La Lógica por sí sola no basta á resolver los sofismas por razón de la materia, pues es claro que este es asunto propio de las diversas ciencias; así los argumentos que contra la fe se traen, sacados de las ciencias naturales, debe resolverlos el que esté versado en estas ciencias. De consiguiente, al lógico sólo le corresponde resolver los sofismas en cuanto á la forma.

Estos se dividen en sofismas *de palabra y de pensamiento ó de cosa*, según que el vicio está en tomar una palabra en significados diversos, ó en dar á conocer las cosas diversamente de lo que son. Expondremos los principales de cada clase, pues es útil conocer las formas principales con que suele encubrirse el error.

98. Sofismas de palabra.—I. **Equivocación** es el sofisma en que una palabra se toma en diverso sentido en una misma argumentación, v. gr., *la ira es una pasión, en Dios hay ira, luego en Dios hay pasión*.

II. **Anfibología** es el sofisma en que la equivocación no está en una sola palabra sino en toda la oración, v. gr., *estas obras son de Aristóteles, luego le pertenecen*.

Estos dos sofismas se resuelven distinguiendo la palabra ú oración ambigua. Así diríamos: *estas obras son propiedad de Aristóteles N., son escritas por Aristóteles C., le pertenecen como autor, C.; en propiedad, N.*

III. **De composición y división.**—Sofisma de composición (*a sensu diviso ad compositum*) es aquel por el cual se infiere que á un sujeto le deben convenir unidos varios predicados, porque le convienen separados. Sirva de ejemplo el siguiente: *el ser libre puede obrar y dejar de obrar, obrar y dejar de obrar son cosas contradictorias, luego el ser libre puede hacer simultáneamente cosas contradictorias*.

El sofisma de división (*a sensu composito ad divisum*) es opuesto al anterior y se define: *el que infiere que á un sujeto no le pueden convenir separadamente varios predicados, porque no le convienen unidos, por ejemplo, no cabe hacer cosas contradictorias, luego nadie puede obrar y dejar de obrar*.

Estos dos sofismas se resuelven distinguiendo el sentido compuesto del diviso en las proposiciones en que se hallan confundidos. Así las palabras de Jesucristo: *Los ciegos ven, los sordos oyen, los mudos hablan*, son verdaderas en sentido diviso, pues significan que el que era

ciego, ahora ve, etc.; pero en sentido compuesto son falsas, pues expresan que el ciego permaneciendo ciego, ve; y así de los demás.

Omitimos los sofismas de acento, de figura, de dicción y otros parecidos, porque no son sino meros juegos de palabras.

99. Sofismas de cosa.—I. **De accidente** es el sofisma que atribuye á un sujeto como esencial un predicado, que sólo accidentalmente le conviene, como, por ejemplo: *la Filosofía en muchos ha causado grandes males, luego la Filosofía es mala.*

II. **Tránsito de lo relativo á lo absoluto y viceversa.**—El tránsito de lo dicho *secundum quid* á lo dicho *simpliciter*, consiste en atribuir á un sujeto de un modo absoluto una propiedad que sólo le conviene según cierto respeto. Cometería ese tránsito quien argumentase así: *hay protestantes tan buenos y mejores que los católicos, luego el Protestantismo es igualmente bueno y mejor que el Catolicismo.*

III. **Ignorancia del elenco** es el sofisma en que se ignora ó se afecta ignorar lo que está en cuestión. Se llama sofisma de contradicción, porque, fundado el que prueba ó discute en esta ignorancia real ó afectada, deduce contradicciones que no existen. Tal sucede en nuestros días con las objeciones que se proponen contra la Religión por quienes ignoran el Catecismo. También se comete este sofisma cuando se saca la cuestión de su verdadero terreno, llevándola á otro; como por ejemplo, quien de que el hombre es físicamente libre dedujera que lo es moralmente y por tanto que puede profesar libremente cualquiera religión.

Reglas.—I. Hablando en general, *todos los sofismas se reducen á ignorancia del elenco*; pues en todos ellos deja de fijarse convenientemente el estado de la cuestión.

II. De consiguiente, para no incurrir en él, *es necesario fijar y definir los términos de la cuestión*; pues es imposible tratar sólidamente ni llevar á término una discusión en que los contendientes toman un concepto en sentido diverso, ó parten de puntos opuestos.

III. *Definidos los términos no debe cambiarse su sentido en el decurso del tratado ó de la discusión*, según se dijo al tratar de la definición.

IV. **Petición de principio** es el sofisma en que implícita ó explícitamente se presupone lo mismo que debe demostrarse. En este sofisma incurre el panteísta al establecer la definición de sustancia, que debiera demostrar.

V. **Círculo vicioso** es el sofisma en que se prueba la conclusión por las premisas y éstas por aquélla. En este vicio caería quien probase el movimiento de la tierra, porque el sol no tiene movimiento de traslación y viceversa.

VI. **De falsa causa se llama el sofisma en que se trae como causa de un hecho lo que sólo es circunstancia antecedente ó concomitante del mismo.** Su fórmula es la tan conocida: *hoc post hoc, ergo propter hoc.* Incurren frecuentemente en este sofisma los historiadores y naturalistas, como quien atribuye al Catolicismo amor á la ignorancia, porque hay siglos en su historia en que aquélla fué muy general. A este sofisma puede reducirse el de *inducción imperfecta.*

Omitimos el tratar de otros sofismas, como del de varias preguntas, porque basta para su solución el conocimiento de las reglas dadas hasta aquí y el sentido común.

CAPÍTULO IV

DEL MÉTODO

100. Objeto y división de este capítulo.—Siendo de todo punto necesario al progreso de las ciencias el proceder con orden en ellas, según lo acreditan los adelantos de que todas las ciencias y señaladamente las naturales le son deudoras, la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas, que jamás abarcan un objeto de un solo golpe de vista, y finalmente el ejemplo de los sabios, modelos de orden en sus procedimientos científicos, no podemos poner fin á esta primera parte de la Lógica sin hablar del método. Y para proceder con claridad y decir lo que corresponde á este lugar, dividiremos el capítulo en tres artículos: en el 1.º trataremos del método en general y de sus especies, en el 2.º hablaremos de los métodos de enseñanza, y en el 3.º de los diversos métodos de discusión.

ARTÍCULO I

Del método en general y del analítico y sintético

101. Definición del método.—Método es el orden dado á nuestras facultades cognoscitivas para conseguir fácil y seguramente la ciencia. Tres son los elementos del método, según se desprende de la definición anterior: *principio, proceso y fin*: pues, siendo el método el camino que recorre la mente hasta llegar á la ciencia, necesariamente debe tener los elementos comunes á todo movimiento, á saber: *el principio*, que tiene por objeto determinar la diversidad de métodos, al

ciego, ahora ve, etc.; pero en sentido compuesto son falsas, pues expresan que el ciego permaneciendo ciego, ve; y así de los demás.

Omitimos los sofismas de acento, de figura, de dicción y otros parecidos, porque no son sino meros juegos de palabras.

99. Sofismas de cosa.—I. **De accidente** es el sofisma que atribuye á un sujeto como esencial un predicado, que sólo accidentalmente le conviene, como, por ejemplo: *la Filosofía en muchos ha causado grandes males, luego la Filosofía es mala.*

II. **Tránsito de lo relativo á lo absoluto y viceversa.**—El tránsito de lo dicho *secundum quid* á lo dicho *simpliciter*, consiste en atribuir á un sujeto de un modo absoluto una propiedad que sólo le conviene según cierto respeto. Cometería ese tránsito quien argumentase así: *hay protestantes tan buenos y mejores que los católicos, luego el Protestantismo es igualmente bueno y mejor que el Catolicismo.*

III. **Ignorancia del elenco** es el sofisma en que se ignora ó se afecta ignorar lo que está en cuestión. Se llama sofisma de contradicción, porque, fundado el que prueba ó discute en esta ignorancia real ó afectada, deduce contradicciones que no existen. Tal sucede en nuestros días con las objeciones que se proponen contra la Religión por quienes ignoran el Catecismo. También se comete este sofisma cuando se saca la cuestión de su verdadero terreno, llevándola á otro; como por ejemplo, quien de que el hombre es físicamente libre dedujera que lo es moralmente y por tanto que puede profesar libremente cualquiera religión.

Reglas.—I. Hablando en general, *todos los sofismas se reducen á ignorancia del elenco*; pues en todos ellos deja de fijarse convenientemente el estado de la cuestión.

II. De consiguiente, para no incurrir en él, *es necesario fijar y definir los términos de la cuestión*; pues es imposible tratar sólidamente ni llevar á término una discusión en que los contendientes toman un concepto en sentido diverso, ó parten de puntos opuestos.

III. *Definidos los términos no debe cambiarse su sentido en el decurso del tratado ó de la discusión*, según se dijo al tratar de la definición.

IV. **Petición de principio** es el sofisma en que implícita ó explícitamente se presupone lo mismo que debe demostrarse. En este sofisma incurre el panteísta al establecer la definición de sustancia, que debiera demostrar.

V. **Círculo vicioso** es el sofisma en que se prueba la conclusión por las premisas y éstas por aquélla. En este vicio caería quien probase el movimiento de la tierra, porque el sol no tiene movimiento de traslación y viceversa.

VI. **De falsa causa se llama el sofisma en que se trae como causa de un hecho lo que sólo es circunstancia antecedente ó concomitante del mismo.** Su fórmula es la tan conocida: *hoc post hoc, ergo propter hoc.* Incurren frecuentemente en este sofisma los historiadores y naturalistas, como quien atribuye al Catolicismo amor á la ignorancia, porque hay siglos en su historia en que aquélla fué muy general. A este sofisma puede reducirse el de *inducción imperfecta.*

Omitimos el tratar de otros sofismas, como del de varias preguntas, porque basta para su solución el conocimiento de las reglas dadas hasta aquí y el sentido común.

CAPÍTULO IV

DEL MÉTODO

100. Objeto y división de este capítulo.—Siendo de todo punto necesario al progreso de las ciencias el proceder con orden en ellas, según lo acreditan los adelantos de que todas las ciencias y señaladamente las naturales le son deudoras, la naturaleza de nuestras facultades cognoscitivas, que jamás abarcan un objeto de un solo golpe de vista, y finalmente el ejemplo de los sabios, modelos de orden en sus procedimientos científicos, no podemos poner fin á esta primera parte de la Lógica sin hablar del método. Y para proceder con claridad y decir lo que corresponde á este lugar, dividiremos el capítulo en tres artículos: en el 1.º trataremos del método en general y de sus especies, en el 2.º hablaremos de los métodos de enseñanza, y en el 3.º de los diversos métodos de discusión.

ARTÍCULO I

Del método en general y del analítico y sintético

101. Definición del método.—Método es el orden dado á nuestras facultades cognoscitivas para conseguir fácil y seguramente la ciencia. Tres son los elementos del método, según se desprende de la definición anterior: *principio, proceso y fin*: pues, siendo el método el camino que recorre la mente hasta llegar á la ciencia, necesariamente debe tener los elementos comunes á todo movimiento, á saber: *el principio*, que tiene por objeto determinar la diversidad de métodos, al

modo que en un camino, el punto de partida fija la senda que ha de seguirse: *el proceso*, que es la parte más principal del método, como el camino lo es del movimiento material, y *el fin*, que es el término del movimiento ó tendencia, y consiste en la consecución de la ciencia.

102. Reglas generales del método.—I. *El método debe ser conforme á la naturaleza de nuestras facultades y de los objetos que deben ser conocidos.* Esta es la regla fundamental de todo método, pues si no se diera á nuestras facultades el orden correspondiente, imposible fuera que llegaran á la consecución de la verdad, y si los objetos no se estudiaran de un modo conveniente, jamás se les conocería tales cuales son. Así quien quisiera estudiar las ciencias físicas *a priori* ó prescindiendo de la experiencia no daría un paso seguro, y quien estudiase las ciencias matemáticas sólo con la experiencia, no demostraría un sólo teorema.

II. *En toda ciencia la mente debe proceder de lo conocido á lo desconocido, y de lo fácil á lo difícil.* Lo primero, porque repugna á la naturaleza de nuestra mente, que de la ignorancia salga la ciencia, así como es imposible que de las tinieblas nazca la luz; lo segundo repugna igualmente á la razón y á la experiencia, por eso el matemático no empieza sus estudios por el cálculo sublime, ni el escultor por las obras difíciles de arte, y así en las demás artes y ciencias.

III. *En las ciencias, se ha de proceder con orden y no por saltos,* esto es, se ha de proceder de las verdades inmediatas á las mediatas y de éstas á las últimas. Pues quien procediese de otro modo dejaría lagunas en la ciencia, no conocería el enlace que media entre unas verdades y otras, y por lo mismo su ciencia no sería, como debe ser, un sistema completo de verdades eslabonadas entre sí.

103. División del método.—En conformidad á los dos modos que tiene la mente de proceder en el raciocinio, por deducción ó por inducción, esto es, ó partiendo de lo universal á lo particular ó de lo particular á lo universal, dos son también los procedimientos ó métodos científicos: el analítico y el sintético.

104. Método analítico, llamado así de la palabra griega *andlisis*, que significa *división ó resolución*, es el que procede del todo á las partes que lo constituyen. Así el químico que para estudiar el agua la descompone en las sustancias componentes, oxígeno é hidrógeno, ha procedido por análisis. Pero aplicando estas nociones al orden lógico, defínese el método analítico *el que procede del sujeto al predicado*; porque en el juicio el sujeto representa el todo y el predicado una de sus propiedades; de consiguiente, siempre y cuando en las ciencias de la noción del sujeto se procede á la del predicado, no puede menos de pro-

cederse por análisis. Sirva de ejemplo el siguiente sorites: *la moral del ateo es regla de costumbres, ésta manda actos internos, los actos internos no están sujetos á las miradas del hombre, actos invisibles no tienen sanción, ley sin sanción es insuficiente, luego la moral del ateo es insuficiente.* Este procedimiento es analítico, porque se han ido descomponiendo los diversos elementos contenidos en el sujeto, *moral del ateo*, hasta llegar al predicado *insuficiente*.

105. Método sintético dicho así de la palabra griega *synthesis*, que significa *composición*, es el que procede de las partes al todo: así el químico que por medio del oxígeno é hidrógeno compone el agua, ha verificado una síntesis. También puede decirse que método sintético es el que procede del predicado al sujeto, porque los predicados que convienen á un sujeto son otras tantas propiedades y elementos suyos, y como proceder de las partes al todo es método sintético, resulta que también lo es el proceder del predicado al sujeto. Así, si para demostrar que *la moral del ateo es insuficiente*, se procediese en orden inverso al empleado en el número anterior, el procedimiento sería sintético.

106. Diversos modos de análisis y síntesis.—Los diversos modos en que se procede por análisis, son: a), *del todo á las partes y de lo compuesto á lo simple*, como es evidente; b), *de lo particular á lo universal y del sujeto al predicado*, porque para proceder de lo particular á lo universal, es menester observar lo que en aquél hay de esencial y lo que hay de accidental é individual, y esto no puede hacerse sin análisis; c), *del efecto á la causa y del hecho ó fenómeno á su razón*, porque para elevarse á la causa de un fenómeno, partiendo de éste, es necesario conocerlo en todos sus detalles, lo cual no se consigue sin análisis, como sucede en las ciencias naturales.

Los modos en que se procede por síntesis son los contrarios: a), *de lo simple á lo compuesto y de las partes al todo*, como se ve claramente; b), *de lo universal á lo particular y del predicado al sujeto*, porque para proceder de lo universal á lo particular, es menester conocer que éste está contenido en aquel, lo cual no puede suceder sin composición ó síntesis; c), *de la causa al efecto y de la razón del hecho al hecho mismo*, porque para conocer que un efecto procede de una causa, partiendo de ésta, es necesario comparar los caracteres de la causa con los del efecto, para deducir que éste sólo puede proceder de aquélla, lo cual es síntesis verdadera.

107. Del verdadero método científico.—*Este es el analítico-sintético.* Porque, para que el objeto de una ciencia sea conocido, es necesario que lo sea en todas sus partes, y como éstas no pueden ser conocidas sin que el objeto sea descompuesto, síguese que no hay

ciencia posible sin análisis. Pero para que el objeto sea plenamente conocido, es además necesario conocer las relaciones de las partes entre sí y del objeto en su unidad; es así que ambas cosas no pueden obtenerse sin la composición ó síntesis, luego para llegar á la perfección de la ciencia no es menos necesaria la síntesis que el análisis; de consiguiente, el método científico es el analítico-sintético.

108. Corolario.—De lo dicho se deduce que, filosóficamente hablando, no se llama método analítico el que sólo descompone y jamás sintetiza, porque esto es imposible, sino que se llama *analítico el método cuyo punto de partida es el análisis del objeto en sus varias partes para descubrir las relaciones y leyes generales á que obedece.* Tampoco se llama sintético el que jamás analiza y siempre compone, porque tampoco esto es posible, sino que es *aquel que tiene por punto de partida la síntesis y en que ésta predomina.*

109. Método regresivo.—No sería adecuada la idea del método, ni su división en analítico y sintético completa, si no habláramos del *regresivo*, que se compone de los dos. Método regresivo, llamado también por los antiguos *demostración circular*, es *aquel en que se vuelve de lo mismo á lo mismo bajo diferente aspecto.* Tres son los elementos de que se compone: 1.º, demostrar *á posteriori*, esto es, por los efectos la existencia de la causa (*proceso analítico*); 2.º, conocida la existencia de la causa estudiar su naturaleza por el procedimiento que más convenga; 3.º, del conocimiento de la naturaleza de la causa proceder á un conocimiento más cabal del efecto (*proceso sintético*). Así, cuando por la existencia y orden del mundo se demuestra la existencia de Dios y su providencia, y mediante el conocimiento de la primera causa se desciende á estudiar más íntimamente el orden del mundo, su fin, etc., aun en aquellas propiedades no sujetas á la experiencia, se procede por método regresivo.

110. Uso de este método.—1.º *Es muy útil y á las veces necesario este procedimiento científico para evitar el círculo vicioso.* Porque éste vuelve de lo mismo á lo mismo bajo un mismo respecto, al paso que en el método regresivo se procede de lo mismo á lo mismo bajo diferente aspecto. Si bien á no tardar haremos uso de este método, con todo, vamos á presentar un ejemplo que evidencie su utilidad. Se objeta á los católicos que demostramos la Iglesia por las Escrituras y éstas por aquélla. Pues bien, no incurrimos en círculo vicioso; pues por las Escrituras tomadas como libros históricos de autenticidad innegable, demostramos la existencia de la Iglesia; en seguida demostramos su divinidad por los motivos de credibilidad, y conocida la divinidad de la Iglesia, lógicamente puede inferirse la de las Escrituras.

2.º *Es también útil este género de demostración para elevarnos á las verdaderas razones científicas (propter quid), sin incurrir en el apriorismo de ciertas escuelas, como lo demuestra el ejemplo aducido en el número anterior.*

3.º Finalmente este método es necesario para descubrir las relaciones íntimas entre las varias ciencias, imagen de las que existen entre los seres todos del universo; conjunto de relaciones que los filósofos llamaron, con tanta profundidad como verdad, *sintetismo de la naturaleza*, y aun con más propiedad, *sintetismo divino.*

ARTÍCULO II

Del método de enseñanza científica

111. División del artículo.—En este artículo no intentamos determinar ni exponer el método propio para estudiar cada ciencia, pues esta es materia de la segunda parte de la Lógica, sino que sólo nos proponemos dos cosas: es la primera, dar á conocer en general el método que debe seguirse en la enseñanza científica, y como quiera que es imposible aprender ciencia alguna sin la debida aplicación al estudio, daremos en segundo lugar algunas reglas para aprovechar en él.

112. Método de enseñanza científica.—I. La ciencia no es un conjunto de verdades aisladas, sino conexas entre sí y dependientes las unas de las otras, esto es, un sistema de verdades; de consiguiente, las ciencias deben enseñarse de modo que el alumno no sólo penetre cada una de las verdades, sino que perciba el nexo y trabazón que tienen entre sí.

II. De lo dicho se deduce que en la enseñanza de una ciencia, además de las reglas generales del método; 1.º, se debe proceder de los conceptos y principios más universales á los menos universales y á sus aplicaciones, pues se deducen de ellos y en ellos están contenidos; 2.º, que los primeros conceptos deben analizarse rigurosamente para fijar su sentido, y los principios, si fueren inmediatos, deben declararse, y si fueren mediatos, deben demostrarse; pues una ciencia no puede descansar en hipótesis ó probabilidades sino en verdades inconcusas.

III. En el proponer una cuestión, deben observarse las reglas siguientes: 1.º, debe definirse la cosa de que se trata, según se dijo en la definición (29); 2.º, debe exponerse el estado de la cuestión y fijar sus límites, pues sólo así es fácil demostrarla y resolver las dificultades y sofismas que contra ella se oponen, los cuales, como se dijo, son

las más de las veces ignorancia del elenco; 3.^a, expuesta así la cuestión, hay que demostrar la tesis, fijándose no tanto en el número cuanto en la solidez de las razones, pues sólo la verdad demostrada puede llamarse científica; 4.^a, hay que proponer y resolver las principales dificultades que militan contra la tesis, pues, como dice Santo Tomás, no se conoce perfectamente una verdad, mientras no se conoce su demostración y la solución de las dificultades; 5.^a, finalmente, en todo este proceso hay que valerse del análisis ó la síntesis, según que uno ú otro fuere más conveniente al fin que se persigue.

IV. Así en el proponer la cuestión, como en su demostración y solución de las dificultades, es muy útil valerse del método escolástico; porque, prescindiendo, como en él se prescinde, de formas oratorias, es más fácil llegar al conocimiento de la verdad y distinguirla del error. Oigase lo que á este propósito dice Leibnitz: «Si Renato Descartes, varón por otra parte eximio, una vez siquiera hubiese tratado de convertir sus meditaciones en proposiciones, y sus disertaciones en demostraciones, hubiera visto que muchas de ellas se hundían.» (*De Vera Methodo*, pag. 110). Lo mismo repite en su opúsculo *Preceptos para hacer progresar las ciencias*. Y Balmes, en *El Criterio*, dice: «Poco diré sobre las formas de argumentación... Para inventar sirven poco ó nada, para exponer, mucho; y en general el acostumbrarse á ellas por algún tiempo, deja en el entendimiento una claridad y precisión que no se pierden fácilmente, y se hacen sentir en todos los estudios.» (Nota 15).

V. De lo dicho se deduce cuán absurda es la acusación que desde Bacon y Descartes suele hacerse contra los escolásticos, de que fundaban su método en la autoridad, *jurabant in verba magistri*; pues no es creer en la autoridad, el demostrar una verdad, partiendo de principios ciertos y evidentes. No menos absurda es la acusación de que en su método desdeñaban la experiencia y en sus investigaciones sólo procedían *á priori*; pero de esto trataremos en otra parte.

113. Método de estudio.—Sobre esta materia daremos las reglas siguientes: I. *Ante todo, para aprender una ciencia cualquiera es necesario someterse á estudios elementales*. Porque en toda ciencia hay un conjunto de nociones primordiales, voces y locuciones que le son propias, que no pueden aprenderse bien sino estudiando una obra elemental y bajo la dirección de un profesor experimentado. Es causa de daños incalculables en los jóvenes el error de que pueden aprender por sí solos las ciencias. (BALMES, *Criterio*, c. 17, § IV).

II. *Es necesario procurar entender lo que se estudia y salir de las dudas y dificultades que ocurren*, bien mediante el estudio, bien

mediante el trato con personas experimentadas en aquella ciencia. Pues, estando las verdades de una ciencia conexas entre sí y frecuentemente con las de las demás ciencias, cualquiera duda y error sobre un punto, no puede menos de perjudicar notablemente.

III. *Son además necesarias la atención y la meditación*. Pues consistiendo la primera en la aplicación de la mente á un objeto, claro está que sin ella es imposible adquirir la claridad y precisión de ideas, tan necesarias á toda ciencia. No lo es menos la meditación, que consiste en la atención profunda y prolongada á un objeto, porque, siendo muchas de las verdades científicas abstrusas, sin la meditación ni se penetran ni menos se conocen las relaciones de las unas con las otras, ni pueden aplicarse; de ahí la queja de la inutilidad práctica de las ciencias. La lectura precipitada é irreflexiva no sólo no es provechosa sino perjudicial á las ciencias, pues su efecto necesario es la confusión de ideas, que con frecuencia lleva hasta el escepticismo.

IV. *El aprendizaje de las ciencias requiere un trabajo asiduo y constante*. Pues la experiencia nos dice que aun los hombres de más talento, fiados en la inspiración de su genio, confunden las ideas, caen en errores lamentables, y más bien hablan que discurren. Además, sólo mediante el trabajo puede llegarse á ordenar los conocimientos en la mente, de modo que no se confundan y que sea fácil retenerlos en la memoria.

V. *En cada ciencia es necesario leer los autores clásicos, y de éstos debe elegirse lo mejor*. Esta regla es de la mayor importancia, pues aprendidos los elementos de una ciencia, la experiencia demuestra que enseña más un autor grave en pocas líneas que otro mediano en muchas páginas.

VI. Finalmente, quien desee aprovechar en el estudio de las ciencias, es necesario que mediante la observación de sí mismo aprenda á aplicar las reglas del método, según la índole de su genio, porque siendo los talentos tan varios como los rostros y los caracteres, es imposible en esta materia dar reglas particulares aplicables á todos.

En resumen, para aprender cual conviene, es necesario *atender, entender, ordenar, expresar lo entendido y retener*.

ARTÍCULO III

Método de discusión ó disputa

114. Necesidad de la discusión.—Discusión ó disputa es el discurso ordenado entre dos ó más personas con el fin de examinar

ó ventilar alguna materia. No cabe dudar de la importancia de la discusión, pues, como observa Balmes, «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.» (*Lógica*, cap. 2, secc. 9). Por eso decía San Agustín: *circulus et calamus fecerunt me doctorem.*

115. Reglas sobre la disputa.—I. *Hay que evitar el espíritu de disputa, que consiste en llevar el espíritu prevenido, que no se preocupa de hallar la verdad, sino de luchar y vencer. En tales casos la discusión debe cortarse.* (BALMES).

II. *En toda discusión, deben de antemano conocerse los principios comunes admitidos por ambos contendientes.* Pues, si parten de principios opuestos, será imposible llegar á un término común. Por no observarse esta regla, hay en nuestros días tantas discusiones inútiles. Si no convinieren en el principio de discusión ó en la definición del objeto en cuestión, ante todo es indispensable ponerse de acuerdo sobre este punto. Así, á quien negare la divinidad de la Religión, no es posible convencerlo de uno de sus dogmas.

III. *En el decurso de la discusión deben observarse las reglas de la lógica, evitar los sofismas, y en especial el que consiste en desviar la cuestión de su verdadero punto.* Por no observar estas leyes sucede frecuentemente en nuestros días, que en una discusión breve se recorre todo linaje de cuestiones con notable perjuicio de la verdad, pues el que oye sin conocer estos defectos atribuye á falta de razones para sostener la verdad lo que no es sino falta de lógica, cuando no malicia para aparentar que el error queda en pie.

IV. Finalmente, *en toda discusión, resuelta la dificultad, no debe insistirse en ella.* Pues, por una parte, ya se ha conseguido el fin que se perseguía en la disputa, y por otra, el abrazar la verdad ignorada y deponer el error en que se estaba, lejos de humillar al hombre, le enaltece, por más que el amor propio quiera persuadir lo contrario.

116. Especies de disputa.—Tres son las especies de discusión ó disputa: *común, socrática y escolástica.* De cada una de ellas hablaremos brevemente.

I. *Llámase común la forma de discutir que se usa en el trato de unos hombres con otros.* Sobre esta forma de discusión sólo hay que

observar las reglas generales que acabamos de dar, tanto más difíciles de observar cuanto que la libertad de la palabra hace que sea más fácil incurrir en los defectos apuntados. Conviene advertir, á los jóvenes sobre todo, que no se acostumbren á disputar por disputar ni entren en discusión con quien no tiene más fin que el de matar el tiempo ú otros propósitos menos nobles aún.

II. La discusión *socrática*, llamada así porque Sócrates se valió de ella para confundir á los sofistas y escépticos de su tiempo, y *dialéctica*, porque su forma hablada ó escrita es el diálogo, consiste *en reducir al adversario con sucesivas preguntas, ó á confesar la verdad ó á convencerle de contradicción.*

Sobre el método dialéctico hay que observar: 1.º, que ni como método de enseñanza, ni de disputa debe usarse con exclusión de los demás; 2.º, que este método de discusión es utilísimo para argumentar *ad hominem*, y obligar á callar á sofistas y escépticos, cuando no es posible convencerlos; 3.º, sirve también en la enseñanza para que las inteligencias jóvenes, poco acostumbradas á discurrir, vayan penetrando gradualmente verdades difíciles de comprender; 4.º, en los escritos rara vez ofrece ventaja, pues es muy difícil, sobre todo en diálogos largos, hacer sentir la fuerza de la demostración y de la solución de las dificultades. Tal se observa en los diálogos de Platón, Cicerón y aun de San Agustín.

III. El método escolástico *consiste en servirse en la discusión, así para demostrar como para impugnar, de las diversas formas del raciocinio y en especial del silogismo y entimema.* No puede ponerse en duda la necesidad de acostumbrar á los jóvenes á usar en las escuelas esta manera de discutir, hoy que tan estériles son las discusiones en la prensa y en la tribuna. En ella aprende el joven á aguzar el entendimiento, á discurrir con brío y limpieza, á discernir la verdad del error y á no dejar las discusiones sin solución ninguna. Oigase cómo se expresa sobre esta materia Leibnitz: «Si se examinan atentamente los paralogismos de los autores, se verá cuán á menudo han pecado éstos contra las reglas de la lógica: yo mismo he tocado por experiencia propia, disputando aún por escrito con personas de buena fe, que sólo han comenzado á entenderse al argüir en forma, desembrollándose de esta suerte un caos de raciocinios.» (*Nuevo ensayo sobre el entendimiento*, c. 17). En otras obras también expresa la mucha estima en que tenía la forma silogística para el progreso de las ciencias.

En la concertación escolástica hay que observar tres cosas: 1.ª, el sustentante debe demostrar la tesis que está en cuestión, y responder á las objeciones que se le presentan. Para esto, debe juzgar las diversas proposiciones de la objeción propuesta, concediendo las verdaderas, negando

las falsas y distinguiendo las ambiguas: 2.ª, corresponde al arguyente objetar la tesis defendida por el sustentante, y al efecto, propone la contradictoria de ésta; prueba las proposiciones que se le niegan; dada una distinción, insiste en la dificultad, tomando como base uno de los términos de la distinción; resuelta la dificultad, no debe seguir insistiendo, pues es necesario á toda costa evitar el espíritu de disputa: 3.ª, terminada en esta forma la objeción, suele proponerse brevemente en la forma común, y en la misma forma se contesta.

No nos detenemos en exponer más detalladamente los métodos de discusión, pues mejor se aprenden con el ejercicio que con largas explicaciones.



PARTE SEGUNDA

NOCIONES PRELIMINARES

1. Definición y objeto de esta parte de la Lógica.—Esta parte de la Lógica, llamada también *Critica* ó *Critereología*, porque enseña á juzgar de la verdad del conocimiento, se define: *la ciencia que investiga el valor de las facultades cognoscitivas, el supremo fundamento de certeza, y la naturaleza de la ciencia.* Para fijar debidamente el objeto de esta parte de la Lógica, hay que determinar en qué se distingue de la Dialéctica y de la Psicología.

Pues bien, difiere de la Dialéctica en que ésta, como hemos visto, sólo estudia las leyes generales del raciocinio y del método, al paso que la Critica estudia el valor de las facultades cognoscitivas como fuentes de certeza, y los fundamentos de ésta.

La primera parte de la Psicología trata de la naturaleza de todas las facultades del alma humana y de sus actos, y esta parte de la Lógica sólo trata de las facultades cognoscitivas, en cuanto tienen fuerza intrínseca para producir certeza.

De consiguiente, si bien es cierto que estas dos ciencias tienen relaciones íntimas, pues al tratar del valor de las facultades cognoscitivas, es imposible prescindir de la naturaleza de las mismas; con todo, no es menos cierto que son dos ciencias distintas, pues sus objetos formales son diversos, según consta de lo dicho sobre el objeto de entrambas.

2. División de la critereología.—En tres partes, según resulta de la definición, debe dividirse esta ciencia: 1.ª, la que trata de las facul-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1625 MONTERREY, MEXICO

las falsas y distinguiendo las ambiguas: 2.ª, corresponde al arguyente objetar la tesis defendida por el sustentante, y al efecto, propone la contradictoria de ésta; prueba las proposiciones que se le niegan; dada una distinción, insiste en la dificultad, tomando como base uno de los términos de la distinción; resuelta la dificultad, no debe seguir insistiendo, pues es necesario á toda costa evitar el espíritu de disputa: 3.ª, terminada en esta forma la objeción, suele proponerse brevemente en la forma común, y en la misma forma se contesta.

No nos detenemos en exponer más detalladamente los métodos de discusión, pues mejor se aprenden con el ejercicio que con largas explicaciones.



PARTE SEGUNDA

NOCIONES PRELIMINARES

1. Definición y objeto de esta parte de la Lógica.—Esta parte de la Lógica, llamada también *Critica* ó *Critereología*, porque enseña á juzgar de la verdad del conocimiento, se define: *la ciencia que investiga el valor de las facultades cognoscitivas, el supremo fundamento de certeza, y la naturaleza de la ciencia.* Para fijar debidamente el objeto de esta parte de la Lógica, hay que determinar en qué se distingue de la Dialéctica y de la Psicología.

Pues bien, difiere de la Dialéctica en que ésta, como hemos visto, sólo estudia las leyes generales del raciocinio y del método, al paso que la *Critica* estudia el valor de las facultades cognoscitivas como fuentes de certeza, y los fundamentos de ésta.

La primera parte de la Psicología trata de la naturaleza de todas las facultades del alma humana y de sus actos, y esta parte de la Lógica sólo trata de las facultades cognoscitivas, en cuanto tienen fuerza intrínseca para producir certeza.

De consiguiente, si bien es cierto que estas dos ciencias tienen relaciones íntimas, pues al tratar del valor de las facultades cognoscitivas, es imposible prescindir de la naturaleza de las mismas; con todo, no es menos cierto que son dos ciencias distintas, pues sus objetos formales son diversos, según consta de lo dicho sobre el objeto de entrambas.

2. División de la critereología.—En tres partes, según resulta de la definición, debe dividirse esta ciencia: 1.ª, la que trata de las facul-

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1625 MONTERREY, MEXICO

tades como criterios ó fuentes de certeza; 2.ª, la que investiga el criterio supremo de certeza; 3.ª, la que estudia la naturaleza de la ciencia.

Pero, atendiendo á la claridad, el contenido de estas tres partes lo estudiaremos en seis capítulos. En el 1.º trataremos de la verdad lógica y de los diversos estados en que puede hallarse el entendimiento con respecto á ella; en el 2.º, contra los escépticos demostraremos la existencia de la certeza y las condiciones indispensables para conseguirla; en el 3.º, contra los mismos escépticos defenderemos el valor de los criterios internos de certeza; en el 4.º haremos otro tanto con los externos; en el 5.º estableceremos el supremo criterio de verdad; y finalmente, en el 6.º hablaremos de la naturaleza de la Ciencia y de los métodos principales para alcanzarla.

CAPÍTULO I

DE LA VERDAD LÓGICA Y DE LOS ESTADOS DE LA MENTE CON RELACIÓN Á ELLA

ARTÍCULO I

De la verdad lógica ó en el conocer

3. Definición de la verdad.—Verdad es la conformidad ó adecuación del entendimiento con la cosa. Para demostrar esta definición tan importante, conviene observar: 1.º, que es indudable que tenemos la idea de verdad, pues constantemente hablamos de ella, y sabido es que la palabra es signo del pensamiento. Ni es menos cierto que la verdad se divide en *lógica, metafísica y moral*; pues que la idea de verdad sólo la aplicamos ó al conocimiento (*verdad lógica*) como cuando decimos: *este juicio es verdadero*, ó á las cosas (*verdad metafísica*), así decimos: *oro verdadero, amigo verdadero*; ó finalmente á la palabra (*verdad moral*), como, por ejemplo, *es verdad lo que usted dice*.

2.º Verdad lógica ó en el conocer es la conformidad del conocimiento con la cosa conocida: porque en tanto hay verdad en una idea, en cuanto es la representación ideal del objeto, y el juicio es verdadero según que la propiedad atribuída á la cosa le convenga ó no le convenga.

Verdad metafísica ó en el ser es la conformidad de las cosas con la mente divina, y la aptitud de las mismas para ser conocidas del entendimiento creado. Lo primero, porque las cosas son verdaderas en cuanto son lo que son; así llamamos oro verdadero, en oposición al falso, al que tiene lo que debe tener para ser oro; y es así que las cosas son lo que son en cuanto se conforman á las ideas del entendimiento divino que las creó; luego la verdad metafísica es la conformidad de los seres con el entendimiento divino. Por esto San Agustín define la verdad en el ser: *la verdad es lo que es*. Lo segundo, porque la verdad siempre dice relación al entendimiento, puesto caso que verdad es lo abstracto de verdadero, y verdadero es el *ser entendido*, como dice Santo Tomás; y es así que el ser, objeto del entendimiento, debe poder ser conocido por éste; luego la verdad en el ser, considerada con relación al entendimiento creado, es la aptitud de los seres para ser conocidos por aquél.

Verdad moral, llamada también *veracidad*, es la conformidad de la palabra con el pensamiento: pues, según se dijo, la palabra es signo natural del pensamiento; de consiguiente, será verdadera cuando sea el reflejo de éste. También puede definirse la veracidad: *la conformidad del signo con la cosa significada*, como quiera que la palabra no sólo es signo del pensamiento sino también de la cosa.

De lo dicho se deduce que está bien dada la definición general de verdad; puesto que á las tres especies de verdad les conviene la idea de conformidad del entendimiento con la cosa.

4. De la verdad lógica.—I. Definido el concepto de verdad, cumple al presente tratar de la verdad lógica, como quiera que la verdad metafísica ó en el ser es asunto de la Metafísica, así como la verdad moral lo es de la Ética. La cuestión que debemos resolver es la siguiente: ¿en cuál de los actos de la mente se halla la verdad lógica? Los siguientes prenotandos harán comprender el estado de la cuestión.

II. Todos los autores convienen en que la verdad lógica se halla propia ó perfectamente en el juicio; pero no todos están conformes sobre el modo como se halla en la simple percepción. Pues unos como Bossuet, Locke y Rosmini afirman que en las ideas no hay verdad ni falsedad, como que en ellas nada se afirma ni se niega. Otros sostienen con Descartes que en toda idea hay verdad formal, porque la idea es expresión fiel del objeto por ella representado. Finalmente, otros, entre quienes se cuenta Laromiguière, afirman que los simples conceptos, lo propio que los juicios, pueden ser verdaderos y falsos. Entre todas estas opiniones seguiremos el camino medio trazado por Santo Tomás, quien enseña que la verdad en el conocer se halla *propiamente* en el

tades como criterios ó fuentes de certeza; 2.ª, la que investiga el criterio supremo de certeza; 3.ª, la que estudia la naturaleza de la ciencia.

Pero, atendiendo á la claridad, el contenido de estas tres partes lo estudiaremos en seis capítulos. En el 1.º trataremos de la verdad lógica y de los diversos estados en que puede hallarse el entendimiento con respecto á ella; en el 2.º, contra los escépticos demostraremos la existencia de la certeza y las condiciones indispensables para conseguirla; en el 3.º, contra los mismos escépticos defenderemos el valor de los criterios internos de certeza; en el 4.º haremos otro tanto con los externos; en el 5.º estableceremos el supremo criterio de verdad; y finalmente, en el 6.º hablaremos de la naturaleza de la Ciencia y de los métodos principales para alcanzarla.

CAPÍTULO I

DE LA VERDAD LÓGICA Y DE LOS ESTADOS DE LA MENTE CON RELACIÓN Á ELLA

ARTÍCULO I

De la verdad lógica ó en el conocer

3. Definición de la verdad.—Verdad es la conformidad ó adecuación del entendimiento con la cosa. Para demostrar esta definición tan importante, conviene observar: 1.º, que es indudable que tenemos la idea de verdad, pues constantemente hablamos de ella, y sabido es que la palabra es signo del pensamiento. Ni es menos cierto que la verdad se divide en *lógica, metafísica y moral*; pues que la idea de verdad sólo la aplicamos ó al conocimiento (*verdad lógica*) como cuando decimos: *este juicio es verdadero*, ó á las cosas (*verdad metafísica*), así decimos: *oro verdadero, amigo verdadero*; ó finalmente á la palabra (*verdad moral*), como, por ejemplo, *es verdad lo que usted dice*.

2.º Verdad lógica ó en el conocer es la conformidad del conocimiento con la cosa conocida: porque en tanto hay verdad en una idea, en cuanto es la representación ideal del objeto, y el juicio es verdadero según que la propiedad atribuída á la cosa le convenga ó no le convenga.

Verdad metafísica ó en el ser es la conformidad de las cosas con la mente divina, y la aptitud de las mismas para ser conocidas del entendimiento creado. Lo primero, porque las cosas son verdaderas en cuanto son lo que son; así llamamos oro verdadero, en oposición al falso, al que tiene lo que debe tener para ser oro; y es así que las cosas son lo que son en cuanto se conforman á las ideas del entendimiento divino que las creó; luego la verdad metafísica es la conformidad de los seres con el entendimiento divino. Por esto San Agustín define la verdad en el ser: *la verdad es lo que es*. Lo segundo, porque la verdad siempre dice relación al entendimiento, puesto caso que verdad es lo abstracto de verdadero, y verdadero es el *ser entendido*, como dice Santo Tomás; y es así que el ser, objeto del entendimiento, debe poder ser conocido por éste; luego la verdad en el ser, considerada con relación al entendimiento creado, es la aptitud de los seres para ser conocidos por aquél.

Verdad moral, llamada también *veracidad*, es la conformidad de la palabra con el pensamiento: pues, según se dijo, la palabra es signo natural del pensamiento; de consiguiente, será verdadera cuando sea el reflejo de éste. También puede definirse la veracidad: *la conformidad del signo con la cosa significada*, como quiera que la palabra no sólo es signo del pensamiento sino también de la cosa.

De lo dicho se deduce que está bien dada la definición general de verdad; puesto que á las tres especies de verdad les conviene la idea de conformidad del entendimiento con la cosa.

4. De la verdad lógica.—I. Definido el concepto de verdad, cumple al presente tratar de la verdad lógica, como quiera que la verdad metafísica ó en el ser es asunto de la Metafísica, así como la verdad moral lo es de la Ética. La cuestión que debemos resolver es la siguiente: ¿en cuál de los actos de la mente se halla la verdad lógica? Los siguientes prenotandos harán comprender el estado de la cuestión.

II. Todos los autores convienen en que la verdad lógica se halla propia ó perfectamente en el juicio; pero no todos están conformes sobre el modo como se halla en la simple percepción. Pues unos como Bossuet, Locke y Rosmini afirman que en las ideas no hay verdad ni falsedad, como que en ellas nada se afirma ni se niega. Otros sostienen con Descartes que en toda idea hay verdad formal, porque la idea es expresión fiel del objeto por ella representado. Finalmente, otros, entre quienes se cuenta Laromiguière, afirman que los simples conceptos, lo propio que los juicios, pueden ser verdaderos y falsos. Entre todas estas opiniones seguiremos el camino medio trazado por Santo Tomás, quien enseña que la verdad en el conocer se halla *propiamente* en el

juicio, é *impropiamente* y como en principio en la simple percepción. La observación siguiente aclarará esta doctrina.

III. Es evidente que la verdad lógica no puede hallarse del mismo modo en el juicio que en la simple aprehensión: porque en ésta la mente sólo se representa el objeto, al paso que en el juicio afirma ó niega lo que del objeto conoce. Por eso en la simple aprehensión hay verdad lógica, pero sólo en principio y como en germen, porque sólo hay el concepto de la cosa, que es un elemento del juicio; pero en éste la verdad lógica está en su perfección, porque la perfección del entendimiento consiste en conocer la verdad, y para esto, como discurre sabiamente Santo Tomás, hay que conocer la conformidad del conocimiento con la cosa conocida, lo cual sólo se verifica en el juicio, en el que se afirma ó se dice lo que es ó no es. Así, cuando decimos: *el alma humana es simple*, conocemos que el predicado *simple* conviene al sujeto *alma humana*.

5. TESIS 1.^a — La verdad lógica se halla propiamente en el juicio.

Prueba 1.^a — La verdad lógica se halla propiamente en el acto en que hay conformidad perfecta del entendimiento con la cosa conocida; es así que esta conformidad se halla en el juicio; luego en éste se halla propiamente la verdad lógica.

Menor. — En el juicio el entendimiento conoce y afirma lo que la cosa es ó no es; es así que en este conocimiento y afirmación hay conformidad perfecta, porque se conoce y afirma la verdad de la cosa, y la perfección del entendimiento consiste en el conocimiento y afirmación de la verdad. Esto no sucede en la simple aprehensión, en la cual el entendimiento sólo tiene representación ideal de la cosa, y por eso no afirma la verdad de su conocimiento.

Prueba 2.^a — Verdad lógica ó en el conocer es la conformidad del entendimiento con la cosa; luego, según discurre Santo Tomás, conocer la verdad es conocer la conformidad, ó sea, para que haya conocimiento de la verdad debe haber conocimiento de la conformidad; es así que sólo en el juicio hay el conocimiento de la conformidad; luego sólo en el juicio hay verdad lógica propiamente dicha.

Menor. — Conocer la conformidad del entendimiento con la cosa es conocer que la cosa es tal cual es aprehendida por el entendimiento; es así que sólo en el juicio hay dicho conocimiento, porque sólo en el juicio el conocimiento de la cosa, representado por el predicado, se afirma ó niega del sujeto que representa la cosa; luego sólo en el juicio se conoce la conformidad del entendimiento con la cosa.

En otra forma: sólo en el juicio se afirma ó niega un predicado de un sujeto; esta afirmación ó negación no puede hacerse sin conocer la relación que media entre ambos; no puede conocerse esta relación sin conocer al mismo tiempo la conformidad del conocimiento con la cosa conocida; en el conocimiento de esta conformidad consiste la verdad lógica propiamente dicha; luego sólo en el juicio hay verdad lógica propiamente dicha. (1 p., q. 16, a. 2).

6. TESIS 2.^a — En la simple aprehensión siempre hay verdad lógica, pero sólo impropia é imperfecta.

Parte 1.^a — Prueba. — En la simple percepción hay representación ideal del objeto; es así que ésta no puede menos de conformarse con el objeto; porque ó es representación del objeto ó no lo es: en el primer caso, es verdadera porque debe haber conformidad entre la representación y la cosa por ella representada; en el segundo, no hay percepción del objeto, pues sería representación que nada representaría, lo cual es contradictorio: luego en la simple percepción siempre hay verdad.

Parte 2.^a — Prueba. — La simple aprehensión se ordena al juicio, del cual es un elemento; luego, si en el juicio hay verdad lógica perfecta, la de la simple aprehensión sólo puede ser impropia é imperfecta. En efecto, conocer la verdad es la perfección del entendimiento; es así que en la simple percepción no se conoce la verdad, porque no se niega ni se afirma la conformidad del conocimiento con la cosa conocida, sino que sólo hay simple representación del objeto; luego la verdad de la simple percepción es impropia é imperfecta.

7. De la falsedad. — I. Para terminar la cuestión de la verdad, debemos hablar brevemente de la falsedad. La falsedad, como opuesta á la verdad, se define: *la disconformidad del conocimiento con la cosa*. Es, pues, inadmisibles la definición que de ella da Cousin: *falsedad ó error es la verdad incompleta*; porque siendo la verdad la conformidad del conocimiento con la cosa conocida, el entendimiento estará en posesión de la verdad siempre y cuando la cualidad atribuida á la cosa le convenga, aunque se ignoren las demás. Así la proposición: *el alma humana es simple*, es verdadera, aun cuando se ignoren la espiritualidad y demás atributos del alma.

II. Falsedad moral ó mentira es *la disconformidad de la palabra con el pensamiento*. Su estudio corresponde á la Ética.

III. *La falsedad metafísica ó en el ser no existe: 1.^a*, no existe respecto á Dios, porque sería la disconformidad de las cosas con las ideas divinas, disconformidad que no puede existir, pues argüiría en Dios ó falta de sabiduría, que no supo realizar su idea, ó de poder, que no pudo

realizar lo que conocía; 2.º, tampoco la hay respecto á nuestro entendimiento, porque en los seres no puede haber incapacidad para ser conocidos con verdad, puesto caso que un objeto en tanto puede ser conocido en cuanto es ser. Con todo, á veces los seres *accidentalmente* dan ocasión á juicios falsos, porque se ofrecen de tal modo al entendimiento, que si no es precavido, puede confundir una cosa con otra, como cuando á un metal de cierto color y brillo se le confunde con el oro.

IV. *La falsedad lógica ó en el conocer se halla en el juicio.* Porque la disconformidad del conocimiento con la cosa conocida consiste en atribuir á la cosa una propiedad que no le conviene, lo cual sólo sucede en el juicio, en el que se afirma ó niega un predicado de un sujeto. Así sería juicio falso el decir: *la tierra es cuadrada*.

V. *La falsedad lógica no puede hallarse en la simple aprehensión.* Porque, como se ha probado (6), en la simple aprehensión siempre hay verdad. Con todo, el conocimiento en la simple aprehensión puede ser *accidentalmente* falso, porque puede contener implícitamente un juicio. Esto, según enseña Santo Tomás, sucede en dos maneras: 1.º, cuando la definición de una cosa se atribuye á otra, v. gr., si la definición del triángulo se atribuye al cuadrado; 2.º, cuando se unen conceptos incompatibles, como por ejemplo, *materia pensante*. (Véase sobre esta materia de la verdad á Santo Tomás, 1.º p., q. 16 y en las *Cuestiones Disputadas*, q. 1).

OBJECIONES

8. **Objeción 1.ª**—En la simple aprehensión hay verdad lógica perfecta: porque para que haya verdad lógica debe haber relación de conformidad entre el entendimiento y la cosa; es así que en la simple aprehensión hay esta relación de conformidad; luego en la simple aprehensión hay verdad lógica perfecta.

Respuesta.—Niégó el aserto, y de la prueba distingo la mayor: la verdad lógica consiste en la *simple* relación de conformidad del entendimiento con la cosa, N.; consiste en *el conocimiento* de esta relación, C.; contradistingo la menor: en la simple aprehensión hay *conocimiento* de la relación de conformidad, N.; hay *simple* relación de conformidad, C. Según las distinciones dadas, niéguese el consiguiente y la consecuencia. Para la inteligencia de la solución dada, basta recordar lo dicho en la exposición del estado de la cuestión y en las pruebas de las dos tesis.

Instancia.—En aquella operación de la mente existe propia y per-

fectamente la verdad, en que no puede haber falsedad; es así que en la simple aprehensión no puede haber falsedad; luego en la simple aprehensión existe propiamente la verdad.

Respuesta.—Distingo la mayor: en aquella operación en que no puede haber error, hay *simple representación* de la verdad, C.; en la operación en que no puede haber error hay *conocimiento* de la verdad, N.; concédase la menor y aplíquese á la conclusión la distinción de la mayor. La objeción propuesta encierra el falso supuesto de que la mente pueda errar en todos los juicios; y digo falso supuesto, porque en los juicios inmediatos no cabe error, como que son evidentes por sí mismos. Además, para que la dificultad tuviera fuerza, sería necesario que el juicio y la simple aprehensión fueran operaciones de un mismo orden; pero no lo son, como quiera que en el juicio hay afirmación y en la simple aprehensión no.

Objeción 2.ª—La simple aprehensión puede representarnos el objeto con una propiedad que no le conviene, luego la simple aprehensión también está sujeta á error.

Respuesta.—Distingo el antecedente: la simple aprehensión puede de *suyo* representar un objeto de un modo diverso de lo que es, N.; puede *accidentalmente*, ó en cuanto envuelve un juicio, C. Distingo el consiguiente: luego la simple aprehensión de *suyo* ó *formalmente* está sujeta á error, N.; *accidentalmente*, ó en cuanto envuelve un juicio, C. (7, V) Mientras la mente no emite juicio, no puede decirse con propiedad que esté en el error ni en la verdad, pues no dice de la cosa lo que es ó no es; de consiguiente, la disconformidad que puede haber en la simple aprehensión no es *positiva*, como quiera que no atribuye al objeto un predicado que no le conviene, sino que es *negativa*, esto es, en cuanto a que el conocimiento que tiene de la cosa sólo es implícito y como tal imperfecto.

ARTÍCULO II

De los estados de la mente con relación á la verdad [®]

9. **Estado de la mente.**—Estos en orden á la verdad son: *ignorancia, duda, opinión y certeza*.—Ignorancia es el estado en que la mente nada conoce del objeto.—Duda es el estado en que la mente no se adhiere á una ni á otra parte del objeto conocido, ó sea, el estado en que la mente suspende el juicio. Esta suspensión puede ser por falta de razones suficientes ó por tenerlas iguales por ambos lados; en el primer caso la duda es *negativa*, en el segundo, *positiva*.—Opinión es

el estado en que la mente se adhiere al objeto conocido, pero con temor de errar; distínguese de la duda en que en ésta no hay afirmación y en la opinión sí. Certeza es el estado en que la mente se adhiere al objeto conocido sin temor de errar; difiere de la opinión, en que la adhesión del entendimiento en la certeza es plena y firme, pues no teme errar, al paso que en la opinión le queda el temor ó recelo de que el juicio opuesto sea verdadero.

10. Análisis del concepto de certeza.—I. Analizando este concepto por la importancia que tiene en las ciencias, ante todo hay que considerar el *elemento objetivo*, llamado también *certeza objetiva*, que son las razones que determinan el asenso á la verdad conocida. Este elemento es necesario, porque el entendimiento, siendo como es racional, no puede prestar asenso á un objeto sin motivos que le muevan á ello. También hay que estudiar el *elemento subjetivo* llamado *certeza subjetiva*, que es la definida en el número anterior.

II. La certeza, propiamente dicha no es la objetiva sino la subjetiva. Porque certeza es la firme adhesión de la mente al objeto conocido, luego la certeza se halla en el sujeto que conoce y no en el objeto.

III. Prosiguiendo el análisis del concepto de certeza, véase que en ésta hay que distinguir dos elementos: el positivo y el negativo. Consiste el primero en la afirmación ó adhesión del entendimiento á la verdad conocida, y el segundo en la firmeza del asenso, ó bien, en la exclusión de todo temor de errar.

IV. Sólo de la verdad hay certeza propiamente dicha. Porque certeza es la adhesión firme de la mente al objeto conocido; para que este asenso sea firme se requiere que el entendimiento asienta invariablemente al objeto, es así que el entendimiento no puede adherirse invariablemente sino á la verdad, porque ésta y no el error es el objeto del entendimiento; luego sólo de la verdad puede haber certeza propiamente dicha.

11. Divisiones de la certeza.—I. Divídese en certeza de evidencia y de fe: la primera es en la que el asenso procede de motivos intrínsecos, ó sea, fundados en la naturaleza de la cosa; la segunda es la que procede de motivos extrínsecos, cuales son los de autoridad.

La certeza de evidencia difiere de la de fe, en que aquélla nos manifiesta el por qué de la conveniencia ó inconveniencia del predicado con el sujeto, v. gr., no hay efecto sin causa, al paso que la segunda sólo nos muestra que el predicado conviene con el sujeto, ó sea, la existencia de la verdad, como en los ejemplos siguientes: Dios es trino y uno, Roma venció á Cartago.

II. La certeza de evidencia se subdivide en inmediata y mediata

(Dialéctica, 35). La de fe se subdivide en divina y humana, según que el motivo del asenso sea la autoridad de Dios ó la del hombre.

III. La certeza también se divide en metafísica, física y moral. La primera es la que se funda en la naturaleza de las cosas, ó sea, aquella cuyo opuesto repugna absolutamente, v. gr., el círculo tiene radios iguales. La física es la que se funda en las leyes de la naturaleza, ó sea, aquella cuyo opuesto repugna á dichas leyes, v. gr., el cuerpo abandonado á sí mismo cae á su centro. La moral es la que se funda en las leyes morales, ó sea, aquella cuyo opuesto repugna al modo común con que proceden los hombres, como por ejemplo, los padres aman á sus hijos.

Sobre esta especie de certeza hay que observar: I. La certeza metafísica es absoluta: pues lo que repugna absolutamente, ni por Dios puede ser hecho.

II. La certeza física y moral son hipotéticas: pues lo opuesto á la física repugna, en el supuesto de que Dios no suspenda las leyes de la naturaleza por Él establecidas, y la moral en el supuesto de que tal individuo no viole las leyes del mundo moral.

III. En la certeza metafísica la mente está en posesión de la verdad con necesidad metafísica, en la física con necesidad física y en la moral con necesidad moral: porque el efecto debe ser proporcional á la causa.

12. TESIS.—La certeza en su elemento negativo es invisible ó no admite grados, pero los admite en el elemento positivo.

Parte 1.^a—Prueba.—El elemento negativo consiste en la exclusión del temor del errar: esto supuesto, ó la exclusión del temor de errar es total ó no lo es: si lo primero, no caben grados en la certeza, pues no queda temor de errar que pueda ser excluído; si lo segundo, el estado de la mente no sería el de certeza, sino el de opinión.

Parte 2.^a—Prueba.—La adhesión de la mente á la verdad conocida debe ser proporcional á la razón ó motivo que la produce, puesto que el efecto debe ser proporcional á la causa; es así que el motivo es mayor en la certeza metafísica que en la física; porque mayor motivo es el absoluto que el hipotético; y es así que mayor motivo hay en la certeza física que en la moral, porque aquélla se funda en las leyes físicas, que sólo por Dios pueden ser suspendidas, al paso que ésta estriba en las morales, que pueden ser traspasadas por los hombres: luego el elemento positivo en la certeza admite grados.

13. De la probabilidad.—I. Así como la certeza objetiva ó la

evidencia es el motivo y fundamento de la certeza subjetiva, así la probabilidad lo es de la opinión: porque, como se dijo, en la opinión la mente presta su asenso al objeto conocido, lo cual no podría suceder, si no tuviera razones, y como en la opinión no excluyen todo temor de errar, sólo son probables. Por tanto, la probabilidad puede definirse: *los motivos que determinan la mente á prestar racionalmente el asenso al objeto conocido*. La probabilidad, lo propio que la certeza, es *intrínseca ó extrínseca*, según que los motivos proceden de la naturaleza de la cosa ó de autoridad ajena.

II. *La probabilidad admite grados*. Porque mediante ella, según observa Santo Tomás, la mente se allega á la verdad, y como los motivos pueden ser mayores ó menores, la probabilidad también puede ser mayor ó menor. Según esto, la opinión podrá ser *probabilísima, más probable ó sólo probable*, según fuere el peso de las razones aducidas en su favor.

III. *La probabilidad, cualquiera que sea, no destruye la probabilidad de la opinión contraria*. Porque para que la probabilidad de una opinión destruyese la de la opinión opuesta, sería preciso que los motivos en que aquélla se apoya hicieran improbables los de ésta; esto no puede acontecer sin que los motivos de aquélla sean ciertos, pues de otra suerte por ambas partes habría temor de errar; es así que motivos probables jamás pueden ser ciertos, porque serían y no serían probables; luego la probabilidad de una opinión no destruye la de la opinión opuesta.

IV. *La certeza no consiste en una suma de probabilidades*, como opinaron Condorcet y La-Place, ó sea, *la probabilidad no es una fracción de certeza*. Porque ó se trata de la certeza objetiva ó de la subjetiva: si de la primera, motivos probables jamás podrán ser motivos ciertos; si de la segunda, jamás podrá ser producida por motivos probables, porque la suma debe ser de la misma especie de los sumandos, de consiguiente, si cada motivo de por sí no excluye todo temor de errar, la suma de los mismos tampoco podrá excluirlo.

CAPÍTULO II
DIRECCIÓN GENERAL DE
DE LA EXISTENCIA DE LA CERTEZA Y DEL VERDADERO
MÉTODO FILOSÓFICO

14. **Objeto y división del capítulo.**— El objeto de este capítulo es demostrar que el entendimiento puede elevarse al conoci-

miento cierto de la verdad y fijar de un modo general el procedimiento que sigue hasta llegar á la certeza filosófica ó científica. Para llenar plenamente el fin que pretendemos, dividiremos el capítulo en cuatro artículos: en el 1.º expondremos y refutaremos el escepticismo vulgar; en el 2.º haremos otro tanto con el trascendental; en el 3.º analizaremos la duda metódica de Descartes, y por fin en el 4.º demostraremos cuáles son las condiciones indispensable de toda ciencia y el método para elevarnos á ella.

ARTÍCULO I

Del escepticismo vulgar

15. **Definición y división del escepticismo.**— Escepticismo es el sistema que sostiene que debemos dudar de todo, ó sea, que no podemos adquirir ningún conocimiento cierto. Es de dos clases, *vulgar y trascendental*. El primero afirma que de todo debemos dudar excepto de la existencia propia y de las afecciones internas. El trascendental sostiene que todos nuestros conocimientos, incluso el de la propia existencia y demás afecciones, son meros fenómenos ó apariencias. Pero adviértase que los escépticos trascendentales no afirman esto por sistema, sino en fuerza de su método, como veremos luego. Los filósofos que niegan la existencia de la certeza llámanse *escépticos*, y *dogmáticos*, los que la admiten.

El escepticismo vulgar fué profesado en la antigüedad por Arcesilas, restaurador de la academia de Platón, y por toda su escuela. fué reducido á sistema por Pirrón, de quien tomó el nombre de *pirronismo*, y defendido por Ensidemo y Sexto Empírico. En el siglo xvii fué renovado por Bayle en el *Diccionario Enciclopédico*, en el que, á fuerza de combatir toda verdad, llega á la duda absoluta, y en el siglo pasado fué profesado por Hume, el cual, partiendo del principio de Locke de que todos nuestros conocimientos son meras sensaciones subjetivas, lógicamente dedujo que todos nuestros conocimientos son puros fenómenos.

16. **Estado de la cuestión.**— Antes de refutar el escepticismo, para la debida inteligencia de las pruebas y de la solución de las dificultades, haremos algunas observaciones.

1. La certeza se divide en *natural ó espontánea* y en *refleja ó filosófica*. Consiste la primera en la *adhesión firme á un objeto, sin darse cuenta de los motivos que tiene para ello*; la segunda, á la firmeza del asenso añade el conocimiento de los motivos en que se funda.

evidencia es el motivo y fundamento de la certeza subjetiva, así la probabilidad lo es de la opinión: porque, como se dijo, en la opinión la mente presta su asenso al objeto conocido, lo cual no podría suceder, si no tuviera razones, y como en la opinión no excluyen todo temor de errar, sólo son probables. Por tanto, la probabilidad puede definirse: *los motivos que determinan la mente á prestar racionalmente el asenso al objeto conocido*. La probabilidad, lo propio que la certeza, es *intrínseca ó extrínseca*, según que los motivos proceden de la naturaleza de la cosa ó de autoridad ajena.

II. *La probabilidad admite grados*. Porque mediante ella, según observa Santo Tomás, la mente se allega á la verdad, y como los motivos pueden ser mayores ó menores, la probabilidad también puede ser mayor ó menor. Según esto, la opinión podrá ser *probabilísima, más probable ó sólo probable*, según fuere el peso de las razones aducidas en su favor.

III. *La probabilidad, cualquiera que sea, no destruye la probabilidad de la opinión contraria*. Porque para que la probabilidad de una opinión destruyese la de la opinión opuesta, sería preciso que los motivos en que aquélla se apoya hicieran improbables los de ésta; esto no puede acontecer sin que los motivos de aquélla sean ciertos, pues de otra suerte por ambas partes habría temor de errar; es así que motivos probables jamás pueden ser ciertos, porque serían y no serían probables; luego la probabilidad de una opinión no destruye la de la opinión opuesta.

IV. *La certeza no consiste en una suma de probabilidades*, como opinaron Condorcet y La-Place, ó sea, *la probabilidad no es una fracción de certeza*. Porque ó se trata de la certeza objetiva ó de la subjetiva: si de la primera, motivos probables jamás podrán ser motivos ciertos; si de la segunda, jamás podrá ser producida por motivos probables, porque la suma debe ser de la misma especie de los sumandos, de consiguiente, si cada motivo de por sí no excluye todo temor de errar, la suma de los mismos tampoco podrá excluirlo.

CAPÍTULO II
DIRECCIÓN GENERAL DE
DE LA EXISTENCIA DE LA CERTEZA Y DEL VERDADERO
MÉTODO FILOSÓFICO

14. **Objeto y división del capítulo.**— El objeto de este capítulo es demostrar que el entendimiento puede elevarse al conoci-

miento cierto de la verdad y fijar de un modo general el procedimiento que sigue hasta llegar á la certeza filosófica ó científica. Para llenar plenamente el fin que pretendemos, dividiremos el capítulo en cuatro artículos: en el 1.º expondremos y refutaremos el escepticismo vulgar; en el 2.º haremos otro tanto con el trascendental; en el 3.º analizaremos la duda metódica de Descartes, y por fin en el 4.º demostraremos cuáles son las condiciones indispensable de toda ciencia y el método para elevarnos á ella.

ARTÍCULO I

Del escepticismo vulgar

15. **Definición y división del escepticismo.**— Escepticismo es el sistema que sostiene que debemos dudar de todo, ó sea, que no podemos adquirir ningún conocimiento cierto. Es de dos clases, *vulgar y trascendental*. El primero afirma que de todo debemos dudar excepto de la existencia propia y de las afecciones internas. El trascendental sostiene que todos nuestros conocimientos, incluso el de la propia existencia y demás afecciones, son meros fenómenos ó apariencias. Pero adviértase que los escépticos trascendentales no afirman esto por sistema, sino en fuerza de su método, como veremos luego. Los filósofos que niegan la existencia de la certeza llámanse *escépticos*, y *dogmáticos*, los que la admiten.

El escepticismo vulgar fué profesado en la antigüedad por Arcesilas, restaurador de la academia de Platón, y por toda su escuela. fué reducido á sistema por Pirrón, de quien tomó el nombre de *pirronismo*, y defendido por Ensidemo y Sexto Empírico. En el siglo xvii fué renovado por Bayle en el *Diccionario Enciclopédico*, en el que, á fuerza de combatir toda verdad, llega á la duda absoluta, y en el siglo pasado fué profesado por Hume, el cual, partiendo del principio de Locke de que todos nuestros conocimientos son meras sensaciones subjetivas, lógicamente dedujo que todos nuestros conocimientos son puros fenómenos.

16. **Estado de la cuestión.**— Antes de refutar el escepticismo, para la debida inteligencia de las pruebas y de la solución de las dificultades, haremos algunas observaciones.

1. La certeza se divide en *natural ó espontánea* y en *refleja ó filosófica*. Consiste la primera en la *adhesión firme á un objeto, sin darse cuenta de los motivos que tiene para ello*; la segunda, á la firmeza del asenso añade el conocimiento de los motivos en que se funda.

De la segunda tratamos en este lugar, y refiriéndonos á ella decimos que la Filosofía no puede principiár dudando de todo, puesto que de la duda no puede emanar la certeza, como quiera que ésta no está contenida en aquélla.

II. Los escépticos, como en sus objeciones veremos, confunden la demostración con el motivo ó razón suficiente del asenso á la verdad; las verdades inmediatamente evidentes, como el principio de contradicción, la existencia del mundo, del alma, etc., no pueden ser demostradas; pero no por eso es racional el asentimiento prestado á ellas, como quiera que reconoce como motivo la evidencia inmediata de las mismas.

III. Y aunque lo dicho no ofrece duda, con todo conviene dejar bien sentada la proposición siguiente:

17. No toda verdad puede ser demostrada. — Prueba. — Demostración es la argumentación que de proposiciones evidentes deduce otra evidentemente enlazada con ellas; es así que no toda verdad admite dicha argumentación: 1.º, porque las premisas ó son inmediatamente evidentes ó no: en el primer caso son indemostrables, porque en el concepto del sujeto se ve el del predicado; en el segundo, las premisas con que se las demostrase, ó serían inmediatamente evidentes ó no: en el primer caso, son indemostrables, de consiguiente, tenemos lo que pretendemos; en el segundo, como no es posible un proceso infinito de demostraciones, lo cual haría imposible toda demostración, debemos llegar á proposiciones inmediatamente evidentes, que ni pueden ni necesitan ser demostradas; 2.º, el enlace de la conclusión con las premisas, ó es inmediatamente evidente ó se funda en las leyes del raciocinio: si lo primero, por lo dicho es indemostrable; y si lo segundo, descansa en el principio de contradicción que es evidente por sí mismo; luego en ambos casos tenemos lo que pretendemos. (Véase á Balmes, *Filos., Fund.* lib. 1, c. 17, núm. 164).

IV. *El escépticismo no puede ser refutado directamente*, 1.º, porque la demostración directa descansa en principios admitidos por las partes contendientes, y sabido es que el escéptico empieza negando todo principio; 2.º, porque la demostración de la existencia de la certeza sería una petición de principio, como quiera que esta existencia se presupondría en las premisas, las cuales por necesidad deberían ser ciertas. Pero el escépticismo puede ser refutado indirectamente, como vamos á verlo.

18. TESIS 1.ª — El escépticismo vulgar es absurdo.

Prueba 1.ª — La máxima fundamental del escéptico es que se debe

dudar de todo. Esto supuesto le hacemos el siguiente dilema: ó sabe que debe dudar de todo ó no lo sabe: si lo primero, ya tiene certeza de algo; si lo segundo, no puede afirmar que debe dudar de todo, pues no cabe afirmación sin conocimiento de lo que se afirma; es así que el escéptico afirma y sabe que afirma; luego en ambos casos tiene certeza de algo.—Además, en el hecho de afirmar que nada sabe ó que duda de todo, afirma que conoce lo que es saber y no saber y distingue la duda de la certeza; es así que no cabe distinguir sin tener un criterio fijo para hacerlo; luego el escéptico no sólo se contradice al admitir conocimientos ciertos, sino al admitir un criterio con que distinguir lo cierto de lo dudoso.

Prueba 2.ª — El escéptico pretende demostrar la duda universal, puesto que no la tiene por inmediatamente evidente, y al hacerlo discurre sobre la naturaleza de la certeza y sobre los diversos medios de conocer; es así que el raciocinio supone: 1.º, la veracidad de la razón con que se discurre; 2.º, el conocimiento cierto de las premisas y de la conclusión; 3.º, de las leyes que rigen el raciocinio; 4.º, de los principios de identidad, discrepancia y contradicción, en que aquéllas están basadas; 5.º, quien tales principios admite, afirma que distingue el ser del no ser, la identidad de la discrepancia, lo uno de lo múltiple y otras ideas, que son la base de todos nuestros conocimientos; luego el escéptico al pretender demostrar su sistema se pone en contradicción consigo mismo.

Prueba 3.ª — Los escépticos en el común modo de obrar se conforman con los demás hombres; ahora bien, este modo de proceder supone: 1.º, que tienen certeza de la existencia del mundo externo; 2.º, que distinguen á los hombres de todos los demás seres de la creación; 3.º, que admiten la veracidad de los sentidos externos con que conocen tantos seres y la autoridad humana de que tanto se valen. Pregunto, además ¿cómo conocieron ese común modo de haberse? ¿Lo tienen por bueno ó malo? ¿Con qué criterio distinguen lo uno de lo otro? Estas y otras muchas cuestiones demuestran que el escéptico no sólo tiene certeza de una verdad sino de muchas, y que lo mismo en el orden teórico que en el práctico está en abierta contradicción con sus máximas.

OBJECIONES

19. Objeción 1.ª — En filosofía debe tenerse por verdadero el método que más nos aleja del error; es así que el escépticismo nos aleja de todo error; luego el escépticismo es el verdadero método filosófico.

Respuesta. — Distingo la mayor: verdadero es el método que sólo

nos aleja del error, N.; el que además nos da el procedimiento para conseguir la verdad, C. Niego la menor y el consiguiente y la consecuencia. Evidente es la razón de la distinción dada, pues el método científico es procedimiento para llegar á la adquisición de la verdad: de consiguiente, no fuera procedimiento completo el que sólo tuviera elementos negativos, como no basta decir á un químico: «En tal análisis no proceda así», sino que además es necesario decirle cómo debe efectuar el análisis. También es evidente el por qué de la negación de la menor, pues, según lo demostrado, el escepticismo es el mayor de los errores, así porque todo él es un cúmulo de contradicciones, como porque niega á la razón hasta la posibilidad de adquirir un conocimiento cierto.

Objeción 2.^a — La mente puede confundir el error con la verdad; es así que para no hacerlo es conforme á razón suspender el juicio; luego el escepticismo es sistema racional.

Respuesta. — Distingo la mayor: la mente puede confundir el error con la verdad en los juicios inmediatos, N.; en los mediatos, subdistingo: puede de suyo (*per se*) confundir el error con la verdad, N.; puede accidentalmente, C. Distingo la menor: es racional suspender el juicio en las verdades inmediatas, N.; en las mediatas, subdistingo: mientras no hay razones evidentes que determinen la mente á asentir á ellas, C.; en teniéndolas, N.—1.^o Como ya se ha dicho otra vez y tendremos ocasión de repetirlo, la razón no puede equivocarse en los juicios inmediatos, sean analíticos ó sintéticos; 2.^o, el entendimiento de suyo, esto es, por su naturaleza no puede errar, pues siendo facultad que tiende á la verdad, no puede de suyo tender al error; 3.^o, convenimos en que cuando no hay razones evidentes, la mente debe suspender el asenso, pero no cuando las tiene, lo cual sucede cuantas veces por medio de la demostración haya resuelto la verdad en los primeros principios.

Objeción 3.^a — Sea lo que fuere de lo dicho, cuando la mente ve, ó conoce que está en el error ó no lo conoce; en el primer caso, nunca estará en error, cosa contradicha por la experiencia; en el segundo, siempre podrá sospechar que ha errado y de consiguiente, siempre será racional dudar.

Respuesta 1.^a — Niego el supuesto de la objeción, cual es que la mente en todos sus conocimientos puede errar, pues dicho supuesto queda refutado en la objeción anterior. Esta observación nunca se meditará bastante, pues corta de raíz todas las cavilaciones de los escépticos. Los primeros principios y sus inmediatas consecuencias, por ser evidentes, ni pueden ser desconocidos por la mente ni mucho menos

pueda ésta errar respecto de ellos; por tanto, los primeros principios y no la duda son la base firme sobre que descansa la ciencia. Por eso los escolásticos con Santo Tomás los llaman *raíz y germen de las ciencias*.

Respuesta 2.^a — Niego la consecuencia, porque de que algunas veces el entendimiento caiga en error no se infiere que siempre pueda errar, y de consiguiente, que siempre sea racional suspender el asenso. Tanto más cuanto que en los juicios mediatos, reflexionando en la materia y forma del raciocinio, puede sospechar si hay ó no posibilidad de errar.

Objeción 4.^a — No debe admitirse verdad alguna sin demostración; es así que la existencia de la certeza no puede demostrarse sin petición de principio; luego no debe admitirse.

Respuesta. — Distingo la mayor: no debe admitirse verdad alguna inmediata sin demostración, N.; verdad alguna mediata, C. Concedo la menor y niego la consecuencia y el consiguiente; porque la existencia de la certeza es tan evidente como la verdad de los primeros principios. (Véase sobre esta objeción lo dicho en el núm. 16, II). Además, podría retorcerse el argumento: no debe admitirse verdad alguna sin demostración; es así que el escéptico no demuestra su sistema, porque se contradice á cada paso; luego no debe admitirse. Por fin, el escéptico ó demuestra su sistema con argumentos dudosos ó ciertos; si con argumentos dudosos, no deben admitirsele; si con argumentos ciertos, se contradice y refuta á sí mismo; luego de ningún modo puede admitirse su sistema.

Objeción 5.^a — El escepticismo no puede ser refutado sin petición de principio; luego siempre queda en pie.

Respuesta. — Distingo el antecedente: no puede ser refutado directamente, C; indirectamente, N. Niego también el consiguiente y la consecuencia. — No debe confundirse el escepticismo con el escéptico: aquél puede ser refutado en el modo que dijimos, puesto que en sus principios hallamos la negación de sí mismo. El escéptico no puede ser refutado, porque se coloca en una posición del todo irracional, cual es la de negar su razón, las leyes que la rigen, lo mismo que afirma y hasta la existencia propia. Por eso dice acertadamente un autor, que es inútil discutir con quien no sabe si existe, y era axioma entre los antiguos que es imposible disputar con quien niega los principios. ®

ARTICULO II

Del escepticismo transcendental

20. Del escepticismo transcendental.—El escepticismo transcendental tiene por fundador á Kant y por continuadores á Fichte, Schelling, Hegel y demás secuaces de la escuela transcendental alemana. Del método y sistema de Kant sólo expondremos lo que basta en este lugar para hacer comprender el escepticismo de su escuela, y al efecto diremos tres cosas: 1.^a, los puntos de partida de su método; 2.^a, las especies de conocimiento que admite, y 3.^a, la razón práctica, con que pretende evitar el escepticismo.

I. La filosofía de Kant llámase *criticismo*, porque el punto de partida de su método es: *no debe admitirse como cierto conocimiento alguno sin antes haber examinado ó hecho la crítica del valor de las facultades cognoscitivas*. También se llama *filosofía transcendental*, porque su segundo principio es que *en la crítica de las facultades debe prescindirse de toda experiencia*.

II. Las especies de conocimiento, según Kant, son las siguientes: 1.^a, *las sensaciones*, que son las materias de nuestros conocimientos; 2.^a, *las dos formas de la sensibilidad*, á saber, *la intuición á priori del espacio*, forma de la sensibilidad externa, y *la intuición á priori del tiempo*, forma de la sensibilidad interna; 3.^a, *las formas de la inteligencia*, llamadas por él *conceptos puros ó categorías*; 4.^a, finalmente, *las formas de la razón*, que según él son: *la idea del alma, la del mundo y la de Dios*. Nótese, empero, que, según Kant, todos estos conocimientos emanan del fondo del alma, y en razón de tales son puramente subjetivos; de consiguiente, fué forzado á admitir que la razón pura sólo le da á conocer los fenómenos y no la realidad de las cosas.

III. Caído en el escepticismo absoluto por efecto del método observado en el análisis de la razón pura, esforzóse Kant por salir de él, y al efecto inventó la razón práctica, que debía darle á conocer los tres grandes objetos de la filosofía, *el mundo, el alma y á Dios*. Veamos cómo procede. La razón práctica por un impulso ciego le hace asentir al *imperativo categórico* (primer principio moral), que dice así: *obra de modo que los demás miren tus acciones como ley universal*. Partiendo de este principio, discurre así: la ley moral supone un legislador que la dé, un espíritu libre é inmortal que la cumpla y espacio en que habite el hombre; luego la existencia de Dios, la del alma, libre é inmortal, y la del mundo deben admitirse como tres postulados de la Filosofía.

21. TESIS 1.^a—El escepticismo transcendental es absurdo en sí mismo y en su método.

Parte 1.^a—Prueba.—Porque los argumentos aducidos contra el escepticismo vulgar á *fortiori* refutan el transcendental, como quiera que Kant y sus discípulos en principio discurren como los demás escépticos y sus resultados son idénticos á los de todos ellos. Porque el escéptico vulgar empieza dudando de todo, incluso del valor de su razón, y el transcendental empieza dudando del valor de esa misma razón y del de las demás facultades cognoscitivas, pues sienta como máxima fundamental que nada podemos saber sin primero analizar el valor de esas facultades.

El término de las investigaciones del escéptico vulgar es que nada puede saber fuera de la existencia propia y de sus afecciones internas; Kant y sus discípulos llegan más allá, pues hasta la existencia del alma, ó como ellos dicen, del *yo*, es para ellos un fenómeno y para Fichte un sueño.

Parte 2.^a—Prueba 1.^a—Método absurdo es el que hace imposible la crítica de la razón, cuyo valor cognoscitivo se pretende investigar; es así que el método de Kant hace imposible la investigación del valor de la razón, porque, según él, la crítica de la razón pura debe hacerse á *priori*, esto es, prescindiendo de toda experiencia; es así que independientemente de la experiencia interna, ni siquiera podemos conocer que tengamos razón, como quiera que sólo por el testimonio de la conciencia sabemos que pensamos, que discurremos y cómo procedemos en el discurrir; luego el método de Kant es absurdo.

Prueba 2.^a—No es método menos absurdo, al hacer la crítica de la razón, valerse de la misma razón, de cuyo valor se duda, porque es presuponer lo que está en cuestión; es así que Kant en el análisis de la razón pura se vale de su misma razón, porque analiza, discurre y ejerce los demás actos de ésta; luego su método es absurdo. Además, no hay medio: ó su razón es por sí misma é inmediatamente capaz de adquirir conocimientos ciertos, ó no lo es: si lo primero, su crítica no es universal, pues sólo puede extenderse á los conocimientos de que puede racionalmente dudar, de consiguiente, es falso el principio de su método; si lo segundo, su razón ni antes ni después de la crítica es capaz de alcanzar certidumbre, porque ha procedido por medio de una facultad falaz, y por tanto, son igualmente falaces los resultados que ella le ha dado.

22. TESIS 2.^a—La razón práctica es insuficiente para evitar el escepticismo.

Prueba 1.^a—La razón práctica ó es idéntica á la razón pura ó es distinta de ella: en el primer caso, Kant no elude el escepticismo, porque, como dejamos probado, y él no lo niega, la razón pura sólo le da á conocer los fenómenos de las cosas y no su realidad objetiva. En el segundo caso, tampoco puede evitar el escepticismo, porque, según el principio de Kant, habría antes que analizar el valor de la razón práctica, para que por su medio pudiese adquirir certeza. Ahora bien, este análisis no puede hacerse por medio de la misma razón práctica, porque está fuera presuponer lo que está en cuestión; tampoco puede hacerse por medio de la razón pura, porque ha sido declarada falaz; mucho menos puede hacerse por medio de otra facultad, porque de ella diríamos otro tanto, lo que nos llevaría á un proceso infinito; luego cualquiera que sea la hipótesis que se haga, la razón práctica jamás es suficiente á evitar el escepticismo.

Prueba 2.^a—Para que mediante la razón práctica pudiera Kant evitar el escepticismo, aquella debiera darle á conocer el mundo, el alma libre é inmortal y á Dios; es así que la razón práctica no puede darle á conocer estos tres objetos; luego la razón práctica en el método de Kant no evita el escepticismo.

Menor 1.^o—Por lo expuesto en la prueba anterior.

Menor 2.^o—Según Kant, la razón pura debe admitir aquellas tres verdades como postulados, porque así lo exige la moral la que á su vez es exigencia del imperativo categórico; es así que el imperativo categórico no puede darle á conocer aquellas verdades; porque no es sino un juicio puramente subjetivo, como que emana de la fuerza espontánea de la razón práctica; y como, según Kant, no cabe pasar de lo subjetivo á lo objetivo, resulta que el mundo, la inmortalidad del alma y Dios son meros fenómenos del *yo*, y de ningún modo verdades reales y objetivas.

Prueba 3.^a—Estas tres verdades deben admitirse como postulados, pues, según el mismo Kant afirma, *la razón práctica es principio de lo que se ha de creer, no de lo que se ha de conocer*; es así que en las ciencias sólo las verdades inmediatamente evidentes pueden admitirse como postulados, y aquellas tres para Kant no lo son; luego de los mismos principios de Kant se deduce que la razón práctica no conoce el mundo, la inmortalidad del alma ni á Dios.

Por fin, ¿qué Dios sería ese que se forja el filósofo alemán, pues de él no procede la ley moral sino de la razón práctica del filósofo? No hay medio: ó su razón es divina, como creadora de la ley moral, ó esta ley no es ley, porque no es impuesta por Dios.

Es, pues, evidente por lo demostrado que el sistema de Kant es ab-

surdo bajo cualquier aspecto que se le estudie, y fatales las consecuencias que de él se derivan, así en el orden filosófico, como en el moral y religioso, según en otros lugares tendremos ocasión de demostrar.

ARTÍCULO III

De la duda metódica de Descartes

23. Intentó Descartes descubrir el verdadero método filosófico y hallar el fundamento último de la certeza. Mas para despojarse de las preocupaciones y pasiones que en la formación de nuestros juicios suelen dominarnos, dió principio á su método dudando de todo. Dudó pues: 1.^o, de la existencia del mundo externo y de todos los conocimientos adquiridos por medio de los sentidos; 2.^o, de las verdades conocidas por evidencia inmediata; 3.^o, de todas las verdades mediatas del orden ideal, incluso las matemáticas; 4.^o, pero al querer dudar de su propia existencia, le fué imposible, porque la veía en su pensamiento.

Llegado á este punto, 1.^o, sentó como base de su filosofía el principio *Yo pienso luego soy*, que, según él, no es un entimema sino la expresión de un hecho de conciencia; 2.^o, reflexionando que el motivo por el cual no había podido dudar de su existencia era porque la veía en su pensamiento, formuló el principio de evidencia. *Lo que veo en la idea clara y distinta de una cosa debo afirmarlo de ella*; 3.^o, mediante este principio demostró la existencia y veracidad de Dios, y de ésta dedujo la de las facultades.

En consecuencia, cuatro son, según Descartes, los elementos del verdadero método científico: 1.^o, la duda universal, pues, según él, no cabe afirmar sin antes haber dudado; 2.^o, su pensamiento y su *yo*, base de toda su filosofía; 3.^o, el principio de evidencia, como criterio de verdad; 4.^o, la veracidad de las facultades deducida de la infalibilidad de Dios.

24. TESIS 1.^a—El método de Descartes no es el verdadero método filosófico.

Prueba.—Absurdo es el método filosófico que lleva al escepticismo absoluto, es así que la duda metódica lleva al escepticismo absoluto; luego la duda metódica es absurda.

Menor.—Descartes, según se ha dicho, dudó de todas las verdades del orden ideal y del orden real, de esta duda sólo hubiese podido salir

demostrando las verdades mediatas, la demostración de estas verdades debió fundarla en los primeros principios, de éstos también había dudado, principios dudosos no pueden producir conclusiones ciertas; luego Descartes, en fuerza de su método, quedó sumido en la duda universal ó en el escepticismo.

Ni vale objetar que la duda de Descartes no fué real sino aparente ó hipotética, pues no refutamos su duda en cuanto *hipotética* sino en cuanto *universal*, puesto caso que no siendo posible que la duda engendre certeza, supuesta la duda de los primeros principios, Descartes careció de fundamento sólido sobre el cual poder levantar el sistema de las verdades científicas. Se replicará que este punto de apoyo es la propia existencia; pero en la siguiente tesis demostraremos que no lo es ni puede serlo.

25. TESIS 2.^a—El principio «Yo pienso luego soy» no puede ser el primer principio filosófico.

Prueba 1.^a—El primer principio científico no basta que sea una verdad, sino que debe ser un principio mediante el cual el entendimiento pueda elevarse á otras verdades, es así que el principio *Yo pienso luego soy* no es un principio mediante el cual el entendimiento pueda elevarse á otras verdades, 1.^o, porque, como dicen, y no sin razón, graves autores, si Descartes pudo dudar del principio de contradicción, á pesar de que en la idea de ser se ve evidentemente la exclusión del no ser, también pudo dudar de su existencia á pesar de verla en su pensamiento; 2.^o, porque, según Descartes, el espíritu después de la duda nada conoce con evidencia inmediata, á excepción de la propia existencia, ni puede cerciorarse de otra verdad sin antes conocer á Dios; es así que en la existencia propia no puede conocer inmediatamente á Dios; luego mediante la propia existencia no puede el espíritu elevarse al conocimiento de ninguna otra verdad.

Prueba 2.^a—El principio *Yo pienso luego soy* sólo encierra dos elementos, *el pensamiento y la existencia individual*. Ahora bien, el pensamiento propio es mudable, contingente y singular, porque es una mera modificación subjetiva; la existencia propia también es singular, contingente y mudable; es así que verdades singulares, contingentes y mudables no contienen en sí verdades universales, necesarias e inmutables cuales son las verdades científicas; luego del principio *Yo pienso luego soy* no puede deducirse ninguna verdad científica, ni siquiera los primeros principios.

No es propio del presente lugar sacar otras consecuencias gravísimas que se deducen del principio *Yo pienso luego soy*; tampoco refutaremos

el principio de evidencia, porque deberemos hacerlo al tratar del supremo criterio de certeza. Pasemos, pues, á refutar el último punto del método de Descartes.

26. TESIS 3.^a—En el método de Descartes tampoco puede demostrarse la veracidad de las facultades.

Prueba.—En varios lugares de sus obras afirma Descartes que la certeza de toda ciencia pende únicamente del conocimiento del verdadero Dios, y que no puede haber ciencia cierta de cosa alguna antes de conocer al autor de su existencia. (Véase la *Me. V* y los *Principios Filosóficos*, pág. 1, núms. 3 y 13).

Esto supuesto, argumento así: Descartes no puede admitir como cierto conocimiento alguno sin que antes le conste de la veracidad de sus facultades, ni puede conocer la veracidad de éstas sin conocer la infalibilidad de Dios; no puede admitir como ciertas la existencia é infalibilidad de Dios, sin estar cierto de la verdad de sus discursos; es así que discursos que proceden de facultades falaces no pueden engendrar certeza; luego Descartes no pudo conocer la infalibilidad de Dios ni la veracidad de las facultades, y de consiguiente, debió permanecer en la duda universal.

En suma, Descartes, ó admite como legítimos los discursos con que demuestra la existencia de Dios, creador y veraz, y presupone la veracidad de las facultades, que debía demostrar, ó prueba lo uno por lo otro é incurre en círculo vicioso, ó admite como inmediatamente evidentes las verdades sobre Dios, lo cual es evidentemente absurdo; de consiguiente, siguiendo el método de Descartes, no hay forma de eludir el escepticismo.

27. Corolario.—*Dedúcese de lo dicho que el método de Descartes lleva al escepticismo religioso.* Porque las verdades religiosas descansan en la palabra infalible de Dios; es así que en el método de Descartes, según acabamos de demostrar, no hay medio de conocer la infalibilidad de Dios; luego partiendo del método de Descartes, no hay medio de eludir el escepticismo religioso. Así pues, cuando Descartes excluyó de la duda metódica las verdades religiosas, se mostró tan poco sagaz como falto de lógica.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA DE BUENOS AIRES
"ALFONSO REYES"
Año. 1625 MONTERREY, MEXICO

demostrando las verdades mediatas, la demostración de estas verdades debió fundarla en los primeros principios, de éstos también había dudado, principios dudosos no pueden producir conclusiones ciertas; luego Descartes, en fuerza de su método, quedó sumido en la duda universal ó en el escepticismo.

Ni vale objetar que la duda de Descartes no fué real sino aparente ó hipotética, pues no refutamos su duda en cuanto *hipotética* sino en cuanto *universal*, puesto caso que no siendo posible que la duda engendre certeza, supuesta la duda de los primeros principios, Descartes careció de fundamento sólido sobre el cual poder levantar el sistema de las verdades científicas. Se replicará que este punto de apoyo es la propia existencia; pero en la siguiente tesis demostraremos que no lo es ni puede serlo.

25. TESIS 2.^a—El principio «Yo pienso luego soy» no puede ser el primer principio filosófico.

Prueba 1.^a—El primer principio científico no basta que sea una verdad, sino que debe ser un principio mediante el cual el entendimiento pueda elevarse á otras verdades, es así que el principio *Yo pienso luego soy* no es un principio mediante el cual el entendimiento pueda elevarse á otras verdades, 1.^o, porque, como dicen, y no sin razón, graves autores, si Descartes pudo dudar del principio de contradicción, á pesar de que en la idea de ser se ve evidentemente la exclusión del no ser, también pudo dudar de su existencia á pesar de verla en su pensamiento; 2.^o, porque, según Descartes, el espíritu después de la duda nada conoce con evidencia inmediata, á excepción de la propia existencia, ni puede cerciorarse de otra verdad sin antes conocer á Dios; es así que en la existencia propia no puede conocer inmediatamente á Dios; luego mediante la propia existencia no puede el espíritu elevarse al conocimiento de ninguna otra verdad.

Prueba 2.^a—El principio *Yo pienso luego soy* sólo encierra dos elementos, *el pensamiento y la existencia individual*. Ahora bien, el pensamiento propio es mudable, contingente y singular, porque es una mera modificación subjetiva; la existencia propia también es singular, contingente y mudable; es así que verdades singulares, contingentes y mudables no contienen en sí verdades universales, necesarias e inmutables cuales son las verdades científicas; luego del principio *Yo pienso luego soy* no puede deducirse ninguna verdad científica, ni siquiera los primeros principios.

No es propio del presente lugar sacar otras consecuencias gravísimas que se deducen del principio *Yo pienso luego soy*; tampoco refutaremos

el principio de evidencia, porque deberemos hacerlo al tratar del supremo criterio de certeza. Pasemos, pues, á refutar el último punto del método de Descartes.

26. TESIS 3.^a—En el método de Descartes tampoco puede demostrarse la veracidad de las facultades.

Prueba.—En varios lugares de sus obras afirma Descartes que la certeza de toda ciencia pende únicamente del conocimiento del verdadero Dios, y que no puede haber ciencia cierta de cosa alguna antes de conocer al autor de su existencia. (Véase la *Me. V* y los *Principios Filosóficos*, pág. 1, núms. 3 y 13).

Esto supuesto, argumento así: Descartes no puede admitir como cierto conocimiento alguno sin que antes le conste de la veracidad de sus facultades, ni puede conocer la veracidad de éstas sin conocer la infalibilidad de Dios; no puede admitir como ciertas la existencia é infalibilidad de Dios, sin estar cierto de la verdad de sus discursos; es así que discursos que proceden de facultades falaces no pueden engendrar certeza; luego Descartes no pudo conocer la infalibilidad de Dios ni la veracidad de las facultades, y de consiguiente, debió permanecer en la duda universal.

En suma, Descartes, ó admite como legítimos los discursos con que demuestra la existencia de Dios, creador y veraz, y presupone la veracidad de las facultades, que debía demostrar, ó prueba lo uno por lo otro é incurre en círculo vicioso, ó admite como inmediatamente evidentes las verdades sobre Dios, lo cual es evidentemente absurdo; de consiguiente, siguiendo el método de Descartes, no hay forma de eludir el escepticismo.

27. Corolario.—*Dedúcese de lo dicho que el método de Descartes lleva al escepticismo religioso.* Porque las verdades religiosas descansan en la palabra infalible de Dios; es así que en el método de Descartes, según acabamos de demostrar, no hay medio de conocer la infalibilidad de Dios; luego partiendo del método de Descartes, no hay medio de eludir el escepticismo religioso. Así pues, cuando Descartes excluyó de la duda metódica las verdades religiosas, se mostró tan poco sagaz como falto de lógica.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA DE BUENOS AIRES
"ALFONSO REYES"
Año. 1625 MONTERREY, MEXICO

ARTÍCULO IV

De las condiciones indispensables á toda ciencia y del verdadero método filosófico

28. Estado de la cuestión.—Tres, según diremos en la tesis inmediata, son las condiciones indispensables de toda ciencia, las cuales deben ser verdades primeras é indemostrables, desde que son postulados en Filosofía y los puntos de partida en el método filosófico. Pero ya que no puedan demostrarse, para que se comprenda que nuestro método, sin ser escéptico, es racional debemos: 1.º, declararlas, esto es manifestar que son inmediatamente evidentes; 2.º, debemos demostrar estas tres verdades *ad hominem* contra los escépticos ó quien quiera que pretendiese establecer otros postulados; 3.º, por fin, debemos demostrar que estos postulados son necesarios y suficientes para fundar ciencia. Esto haremos en la siguiente tesis.

29. TESIS.—Tres son las condiciones indispensables ó postulados que en Filosofía deben presuponerse: 1.º, la propia existencia; 2.º, el principio de contradicción; 3.º, la veracidad de las facultades.

Prueba 1.ª—En Filosofía deben admitirse como postulados indemostrables los tres enunciados: 1.º, si son inmediatamente evidentes; 2.º, si no pueden demostrarse sin petición de principio; 3.º, si al negarse ó ponerse en duda se afirman; es así que las verdades enunciadas en la tesis cumplen con estas condiciones, luego deben admitirse como postulados en Filosofía.

Menor, parte 1.ª—I. *La propia existencia es inmediatamente evidente.* Porque la vemos en nuestro pensamiento y demás actos que la conciencia nos refiere.

II. *El principio de contradicción es inmediatamente evidente.* Porque el entendimiento en la idea de ser ve la exclusión del no ser, ó sea, que el ser y el no ser son incompatibles.

III. *La veracidad de las facultades es inmediatamente evidente.* Porque facultades no veraces serían poder que nada podrían, cosa evidentemente contradictoria.

Menor, parte 2.ª—I. *La existencia propia no puede demostrarse sin petición de principio.* Porque quien pretende demostrar una verdad, supone que existe; de otra suerte su pretensión sería más que absurda, ridícula.

II. *El principio de contradicción no puede demostrarse sin petición de principio.* Porque quien pretende demostrar una verdad, supone que debe admitir la conclusión deducida de las premisas; es así que esto equivale á presuponer el principio de contradicción: 1.º, porque es el principio supremo que regula el raciocinio; 2.º, porque si en todo discurso no se presupusiese la verdad del principio de contradicción, la conclusión con la misma razón podría afirmarse que negarse.

III. *La veracidad de las facultades no puede demostrarse sin petición de principio.* Porque quien pretende demostrar una verdad supone que puede llegar al conocimiento cierto de ella; es así que sin facultades veraces no es posible tener conocimiento cierto, luego en la demostración de la veracidad de las facultades hay petición de principio.

Menor, parte 3.ª—I. *Quien niega ó duda de la propia existencia, la afirma.* Porque quien no existe, no puede negar ni dudar ni hacer cosa alguna.

II. *Quien niega ó pone en duda el principio de contradicción, lo afirma.* Lo primero, porque quien niega una proposición está cierto que no es lo mismo la afirmación que la negación, el sí que el nó; luego afirma el principio de contradicción. Lo segundo, porque quien duda, teme asentir á lo falso; luego está cierto de que el error no puede ser verdad ni ésta error, luego afirma el principio de contradicción.

III. *Quien niega ó duda de la veracidad de las facultades, la afirma.* Porque quien niega ó duda, está cierto de su duda ó negación; luego también lo está de la veracidad de las facultades con que adquirió la certeza, pues facultades que no son veraces no pueden producirla.

Prueba 2.ª—Estas y no otras son las verdades que deben presuponerse en Filosofía: 1.º, si no hay otras anteriores á ellas; 2.º, si son las precisamente necesarias para elevarnos al conocimiento científico; es así que á las verdades enunciadas en la tesis les convienen estas dos condiciones, luego ellas y no otras deben presuponerse en Filosofía.

Menor, parte 1.ª—En el orden de los hechos no puede presuponerse otro anterior al de la propia existencia, así porque es el primero que conocemos, como porque antes de la Filosofía hay que suponer la existencia del filósofo. En orden á la ciencia, ante todo, es necesario admitir la posibilidad de adquirirla, lo que equivale á admitir, la veracidad de las facultades. Finalmente, el primer principio científico es el de contradicción, porque es formado por los conceptos de ser y no ser, que son los primeros que forman la mente.

Menor, parte 2.ª—Presupuesta la existencia propia y la veracidad de las facultades, para elevarse al conocimiento científico debe bastar lo que basta para elevarse al conocimiento de una cosa por sus causas; este

conocimiento se adquiere mediante la demostración: es así que el primer principio de demostración es el de contradicción, porque siendo, como es el primero, es la norma suprema que regula todos nuestros juicios y raciocinios; luego la existencia propia, la veracidad de las facultades y el principio de contradicción bastan para que el entendimiento pueda elevarse al conocimiento científico.

30. Del verdadero método en Filosofía.—No se crea que en este lugar vayamos á escribir un tratado sobre el método científico, así en general como en particular, porque esto nos llevaría á tratar cuestiones que ni son de este lugar, ni pueden ser entendidas por el alumno. De consiguiente, lo único que ahora nos incumbe hacer es fijar en general el modo como procede la mente en la adquisición de la ciencia, llamado por algunos *método inicial*, y no es sino un resumen de lo que hemos disputado contra los escépticos y contra el método filosófico de Descartes.

I. *Ni en Filosofía ni en ciencia alguna la mente puede partir de la duda universal*, bien sea real, como la de los escépticos, bien sea metódica, como la de Descartes. Porque en las ciencias no basta dudar, sino que es necesario saber dudar y resolver las dudas; ahora bien, no sabe dudar quien duda de las verdades inmediatamente evidentes, porque sobre ellas no puede haber duda. Quien duda universalmente de todo, tampoco puede resolver ninguna duda, pues á la mente no le es dado proceder de lo desconocido á lo conocido ni de lo dudoso á lo cierto sino de lo conocido á lo desconocido. Por consiguiente, *la única duda posible en las ciencias es la de las verdades mediatas antes de ser demostradas.*

II. Según lo dicho, *en Filosofía debe procederse de verdades evidentes.* Estas son tres: *el principio de contradicción, el hecho de la propia existencia y la veracidad de las facultades.* El admitir estas tres verdades ni es irracional ni antifilosófico, pues siendo inmediatamente evidentes, llevan en sí mismas la razón de su verdad. Pero, si es cierto que estas tres verdades no pueden ponerse en duda, también lo es que en el método filosófico no tienen la misma importancia.

III. *El principio de contradicción debe admitirse como primer principio filosófico.* Porque siendo el primero en el orden lógico ó del conocer, á quien pusiera en duda los demás principios analíticos inmediatos, como por ejemplo, el de identidad, causalidad, etc.; se le puede reducir mediante aquél.

IV. *El hecho de la propia existencia y de las afecciones internas es punto de apoyo de toda certeza, pero no primer principio filosófico,* según pensó Descartes y después de él la escuela alemana. Lo pri-

mero, así por lo demostrado, como porque no puede haber ciencia sin que uno exista y sepa que existe, sin que conozca y sepa que conoce. Lo segundo, porque al alma encerrada en sí misma ó en su propio yo, no le es dado salir de él para elevarse á otras verdades (25, tesis 2.^a). Este es el error fundamental de las escuelas subjetivistas, de las cuales más tarde volveremos á ocuparnos.

V. *Finalmente, la veracidad de las facultades es condición indispensable de toda ciencia.* Porque facultades no veraces no pueden engendrar conocimiento cierto; de consiguiente, quien dudara de su veracidad, por método ó por sistema, jamás podría llegar á la certeza, como quiera que la duda que principia en los medios del conocer, debe alcanzar al término de sus investigaciones.

VI. *En el determinar el valor de las facultades cognoscitivas debe procederse por método regresivo.* Esto es, admitida la veracidad de las facultades en el orden espontáneo, porque es verdad inmediatamente evidente, según dijimos en la tesis anterior, debe demostrarse en el orden reflejo y filosófico, según haremos en el capítulo siguiente. Este procedimiento evita todos los inconvenientes, pues no incurre en círculo vicioso, deshace las cavilaciones de los escépticos, y no cae en los errores de Descartes, Kant y otros filósofos modernos.

A nuestro entender, con lo dicho queda expuesto *el dogmatismo filosófico*, que también pudiéramos llamar *escolástico*, el cual nada tiene de depresivo de la razón humana. Pero el desarrollo completo de estas verdades queda para los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO III

DE LOS CRITERIOS INTRÍNSECOS DE CERTEZA

31. División del capítulo.—Refutado el escepticismo en general, debemos hacerlo en particular, defendiendo el valor de los criterios de verdad. En el presente capítulo nos ocuparemos de los internos, y al efecto dividiremos el capítulo en cuatro artículos: en el 1.^o daremos una idea general del criterio, en el 2.^o trataremos de la veracidad de la conciencia y del sentido interno, en el 3.^o defenderemos la legitimidad de los sentidos externos y combatiremos el Idealismo, y en el 4.^o sostendremos la veracidad del entendimiento en su doble acto de juzgar y raciocinar.

conocimiento se adquiere mediante la demostración: es así que el primer principio de demostración es el de contradicción, porque siendo, como es el primero, es la norma suprema que regula todos nuestros juicios y raciocinios; luego la existencia propia, la veracidad de las facultades y el principio de contradicción bastan para que el entendimiento pueda elevarse al conocimiento científico.

30. Del verdadero método en Filosofía.—No se crea que en este lugar vayamos á escribir un tratado sobre el método científico, así en general como en particular, porque esto nos llevaría á tratar cuestiones que ni son de este lugar, ni pueden ser entendidas por el alumno. De consiguiente, lo único que ahora nos incumbe hacer es fijar en general el modo como procede la mente en la adquisición de la ciencia, llamado por algunos *método inicial*, y no es sino un resumen de lo que hemos disputado contra los escépticos y contra el método filosófico de Descartes.

I. *Ni en Filosofía ni en ciencia alguna la mente puede partir de la duda universal*, bien sea real, como la de los escépticos, bien sea metódica, como la de Descartes. Porque en las ciencias no basta dudar, sino que es necesario saber dudar y resolver las dudas; ahora bien, no sabe dudar quien duda de las verdades inmediatamente evidentes, porque sobre ellas no puede haber duda. Quien duda universalmente de todo, tampoco puede resolver ninguna duda, pues á la mente no le es dado proceder de lo desconocido á lo conocido ni de lo dudoso á lo cierto sino de lo conocido á lo desconocido. Por consiguiente, *la única duda posible en las ciencias es la de las verdades mediatas antes de ser demostradas.*

II. Según lo dicho, *en Filosofía debe procederse de verdades evidentes.* Estas son tres: *el principio de contradicción, el hecho de la propia existencia y la veracidad de las facultades.* El admitir estas tres verdades ni es irracional ni antifilosófico, pues siendo inmediatamente evidentes, llevan en sí mismas la razón de su verdad. Pero, si es cierto que estas tres verdades no pueden ponerse en duda, también lo es que en el método filosófico no tienen la misma importancia.

III. *El principio de contradicción debe admitirse como primer principio filosófico.* Porque siendo el primero en el orden lógico ó del conocer, á quien pusiera en duda los demás principios analíticos inmediatos, como por ejemplo, el de identidad, causalidad, etc.; se le puede reducir mediante aquél.

IV. *El hecho de la propia existencia y de las afecciones internas es punto de apoyo de toda certeza, pero no primer principio filosófico,* según pensó Descartes y después de él la escuela alemana. Lo pri-

mero, así por lo demostrado, como porque no puede haber ciencia sin que uno exista y sepa que existe, sin que conozca y sepa que conoce. Lo segundo, porque al alma encerrada en sí misma ó en su propio yo, no le es dado salir de él para elevarse á otras verdades (25, tesis 2.^a). Este es el error fundamental de las escuelas subjetivistas, de las cuales más tarde volveremos á ocuparnos.

V. *Finalmente, la veracidad de las facultades es condición indispensable de toda ciencia.* Porque facultades no veraces no pueden engendrar conocimiento cierto; de consiguiente, quien dudara de su veracidad, por método ó por sistema, jamás podría llegar á la certeza, como quiera que la duda que principia en los medios del conocer, debe alcanzar al término de sus investigaciones.

VI. *En el determinar el valor de las facultades cognoscitivas debe procederse por método regresivo.* Esto es, admitida la veracidad de las facultades en el orden espontáneo, porque es verdad inmediatamente evidente, según dijimos en la tesis anterior, debe demostrarse en el orden reflejo y filosófico, según haremos en el capítulo siguiente. Este procedimiento evita todos los inconvenientes, pues no incurre en círculo vicioso, deshace las cavilaciones de los escépticos, y no cae en los errores de Descartes, Kant y otros filósofos modernos.

A nuestro entender, con lo dicho queda expuesto *el dogmatismo filosófico*, que también pudiéramos llamar *escolástico*, el cual nada tiene de depresivo de la razón humana. Pero el desarrollo completo de estas verdades queda para los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO III

DE LOS CRITERIOS INTRÍNSECOS DE CERTEZA

31. División del capítulo.—Refutado el escepticismo en general, debemos hacerlo en particular, defendiendo el valor de los criterios de verdad. En el presente capítulo nos ocuparemos de los internos, y al efecto dividiremos el capítulo en cuatro artículos: en el 1.^o daremos una idea general del criterio, en el 2.^o trataremos de la veracidad de la conciencia y del sentido interno, en el 3.^o defenderemos la legitimidad de los sentidos externos y combatiremos el Idealismo, y en el 4.^o sostendremos la veracidad del entendimiento en su doble acto de juzgar y raciocinar.

ARTÍCULO I

Definición y división del criterio

32. Definición y división del criterio. — I. Atendiendo a la etimología de la palabra, criterio significa *juzgado* ó *judicatura*; pero como no puede haber juicio sin que haya medios é instrumentos para juzgar y sin que haya motivos suficientes y una regla segura para fallar con acierto, síguese que el criterio se divide en *próximo* y *último* ó *supremo*.

II. Criterios próximos ó en sentido lato, llamados también *fuentes de certeza*, son los diversos medios de que nos valemos para conocer la verdad. Estos se subdividen en *internos* y *externos*, según que los medios de conocer sean nuestras propias facultades ó bien la autoridad de otro.

III. Los criterios internos son: *la conciencia, el sentido interno, los sentidos externos, el entendimiento y la razón, y el sentido común* que, como veremos en el capítulo V, se reduce al entendimiento. Los criterios externos son: *la autoridad divina y humana y el consentimiento universal*, del cual hablaremos más abajo.

IV. Criterio último ó supremo es el *motivo y norma últimos para discernir la verdad del error ó para cerciorarnos de la verdad de nuestros juicios*. Este, según diremos en su propio lugar, no es otro que la evidencia objetiva.

33. Observaciones. — Pero para la debida inteligencia de todo el tratado, hay que advertir: 1.º, que, como la verdad está propiamente en el juicio (5), estos criterios son medios ó instrumentos para juzgar rectamente; 2.º, de consiguiente, en cada criterio hay que fijar con precisión cuál sea su objeto propio, pues en esto será criterio y en lo demás no lo será; 3.º, también hay que determinar las condiciones á que está sujeto cada criterio, pues es claro que si falta alguna de estas condiciones, no puede ser criterio de verdad; 4.º, por último, tampoco hay que olvidar que los criterios se prestan mutuo apoyo; así, el de autoridad necesita de los sentidos externos, y así de los demás.

ARTÍCULO II

De la conciencia y del sentido interno

34. Definición y división de la conciencia. — *Conciencia es el entendimiento en cuanto nos refiere ó atestigua nuestras afecciones internas*. Decimos que es el *entendimiento*, pues como demostraremos en la Psicología, la conciencia y el entendimiento no son dos facultades distintas sino una sola.

Divídese la conciencia en *directa* y *refleja*: la primera es la que percibe las afecciones internas intelectuales y sensibles en virtud de estar presentes al alma; así, sé que entiendo, sé que quiero, sé que siento, son actos de conciencia directa. La segunda es aquella por medio de la cual el alma vuelve sobre sí misma y sobre sus propios actos; así el volver que hago sobre un acto ó pensamiento cualquiera ó sobre mi propia alma, advirtiendo explícitamente que es el sujeto de estas afecciones, son actos de conciencia refleja.

35. Objeto de la conciencia. — De lo dicho se ve claro cuál sea el objeto de la conciencia: 1.º, son objeto de la conciencia los actos y demás afecciones internas intelectuales y sensibles, como actualmente presentes al alma; 2.º, la existencia del alma como sujeto de dichos actos y afecciones; 3.º, no son objeto de la conciencia ni la naturaleza del alma ni la de sus facultades y actos; tampoco son objeto de la conciencia las causas y relaciones de los diversos actos, porque el investigar la naturaleza, causas y relaciones de los objetos es oficio de la razón; 4.º, hay además que advertir que la conciencia no percibe con diversos actos sus propias afecciones y la existencia del alma, porque es imposible que con el mismo acto con que percibe la afección, no perciba el sujeto afectado, ó bien, la existencia del sujeto modificado por la afección. Esto y no otra cosa expresa el *Yo pienso luego soy* de Descartes, y si él hubiese considerado su fórmula como simple expresión del hecho de conciencia, que percibe su propia existencia en fuerza de la que tiene de sus actos y no como primer principio filosófico, nada hubiésemos tenido que objetarle, pues es un hecho que todos experimentamos íntimamente. Pero es necesario advertir que aun en esto el filósofo francés no fué ni pudo ser inventor, pues antes que él San Agustín había formulado este mismo hecho con la frase: *Si pienso soy*, y Santo Tomás en las siguientes palabras: *En esto percibe uno que tiene alma, que vive y existe, en que percibe que siente, que entiende y que ejerce otros actos vitales... Pues*

nadie percibe que entiende sino porque entiende algo, como quiera que primero es entender que saber que se entiende, y por tanto el alma llega á percibir intelectualmente que existe por lo que entiende y siente. (Quæ. Dis., De Mente, a. 8).

Presupuestas estas nociones, podemos establecer la siguiente tesis:

36. TESIS 1.^a—La conciencia, respecto á las afecciones internas y á la existencia del alma, es criterio de verdad.

Prueba 1.^a—La veracidad de la conciencia 1.^o, no necesita ser demostrada; 2.^o, no puede ser negada ni puesta en duda, sin que al mismo tiempo se la afirme; luego es criterio de verdad.

Antecedente, parte 1.^a—Porque nada hay más íntimo ni más evidente al alma que la conciencia de sí misma y de sus actos; por eso, si exceptuamos á Fichte, los demás escépticos, antiguos y modernos, no pusieron en duda la legitimidad del criterio de conciencia.

Antecedente, parte 2.^a—Quién niega ó pone en duda la veracidad de la conciencia, ó conoce su duda y negación ó no las conoce: si lo segundo, obra irracionalmente, pues no cabe afirmar lo que se ignora; si lo primero, no las conoce sino por la conciencia, único testigo de los actos internos; luego á pesar suyo afirma la veracidad de aquélla.

Ni vale decir con Fichte que la vida es un sueño y la existencia del yo un fenómeno; pues si sueña y afirma que sueña, sabe que sueña; es así que ese sueño se lo refiere la conciencia y no puede referírsele sin atestiguarle al mismo tiempo la existencia del yo; luego la conciencia respecto á los hechos internos y á la existencia del alma es criterio de verdad.

Prueba 2.^a—Si la conciencia no fuese criterio de verdad, el error á que nos induciría debiera provenir ó del objeto ó de la naturaleza de la facultad, ó de algún medio entre los dos; ahora bien, el error no puede provenir del objeto, pues siendo éste los actos y afecciones internas, cualquier modificación que se suponga en ellas se convierte en objeto de la conciencia. El error tampoco puede provenir de la naturaleza de la facultad, pues siendo ésta el entendimiento, que es facultad espiritual, no puede sufrir alteración alguna. Finalmente, el error no puede provenir del medio entre la facultad y el objeto, porque no lo hay, como quiera que los hechos internos están inmediatamente presentes al alma. De consiguiente, la conciencia no puede menos de ser criterio de verdad.

37. Sentido interno, su objeto.—Sentido interno ó sensorio común es la facultad de la sensibilidad interna mediante la cual percibimos el sentimiento ó modificación subjetiva de la sensación. Según esta definición, el objeto propio de esta facultad es: 1.^o, el sentimiento de la sensación; así: por el ojo veo, por el sentido interno siento que veo;

2.^o, distinguir unas sensaciones de otras; así, siento claramente que la sensación de ver no es la de oír, y así de las demás, y distingo la sensación agradable de la molesta; 3.^o, finalmente, es objeto de esta facultad el sentir la existencia de nuestro propio cuerpo vivo y animado; 4.^o, siendo, como es, el sentido interno facultad sensitiva, no es propio de él el percibir las funciones propias de la vida vegetativa, v. gr., la circulación de la sangre, etc., á no ser cuando salen de su estado normal, porque entonces hay sensación; 5.^o, por fin, debese advertir que el sentido interno, lo propio que la conciencia, se concreta á referirnos el hecho ó afección como actualmente existente, pero no su naturaleza, causas que las producen y demás circunstancias, todo lo cual es objeto de la razón. (Sobre la naturaleza y objeto de esta facultad, véase la Psicología).

38. TESIS 2.^a—El sentido interno respecto á su objeto propio es criterio de verdad.

Prueba 1.^a—La realidad y verdad del sentimiento de nuestras sensaciones y de la existencia de nuestro cuerpo vivo y animado, es un hecho primitivo y tan evidente que ni los mismos escépticos lo han negado: así Hume admite como hecho inconcuso que los hombres sienten que sienten, y si Kant y Fichte pretendieran poner en duda el sentimiento de las sensaciones, repetiríamos el argumento que hicimos en la tesis anterior.

Prueba 2.^a—Para que el sentido interno no fuera criterio de verdad al referirnos el sentimiento de la sensación, sería preciso ó que nuestra alma no sintiera en el acto de sentir, ó que sintiera en el momento en que no siente, ó bien que sintiera afecciones diversas de las que en realidad siente; no hay medio. Pero las dos primeras hipótesis son evidentemente absurdas, pues sentir y no sentir son cosas contradictorias. Ni lo es menos la tercera, pues contradictorio es sentir una cosa diversa de lo que se siente.

Además, la mudanza en el sentimiento de las sensaciones debiera provenir ó de la variación en los objetos ó de alteración en los órganos sensorios; pero, como el objeto propio de esta facultad es el sentimiento de la sensación, cualquier mudanza ó alteración se convierte en objeto; de consiguiente, no cabe error. De modo que si el objeto que ayer me produjo una sensación agradable, hoy por disposición mía me la produce desagradable, tan cierto es el sentimiento agradable de ayer como el desagradable de hoy.

OBJECIONES

39. Contra la veracidad de la conciencia.—Objeción 1.ª— La conciencia no es criterio de verdad: porque para estar ciertos de la verdad de nuestras afecciones, fuera preciso que tuviéramos otra conciencia; para cerciorarnos de ésta debiéramos tener otra, y así procederíamos hasta lo infinito; luego no podemos tener certeza de nuestras afecciones internas.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba. Para estar ciertos de nuestras afecciones con *conciencia directa*, debiéramos tener otra conciencia, N.; para estarlo con *conciencia refleja*, subdistingo: tenemos necesidad de *otro acto* de conciencia, C.; de *otra facultad*, N. Claro es el primer término de la distinción, pues, como se dijo (33), el entendimiento, por ser facultad espiritual, no sólo conoce, sino que sabe que conoce; no hay, pues, necesidad de otra conciencia. Ni es menos evidente la segunda parte de la respuesta, porque el entendimiento es facultad reflexiva; puede pues, volver sobre su acto, y si bien el acto reflejo es distinto del directo, con todo una misma es la facultad que produce el uno y el otro, como uno mismo es el rayo de luz directa y refleja.

Objeción 2.ª—A veces no sólo dudamos de cuál sea la especie de afecciones, sino aun de su misma existencia; luego la conciencia no nos las refiere con certeza.

Respuesta.—La primera parte de la objeción no hace al caso; pues la conciencia no nos cerciora de la naturaleza de las afecciones, sino de su existencia (33). Distingo la segunda parte: dudamos de la existencia de afecciones *pasadas*, C.; de la existencia de una afección *presente*, N. El recuerdo de lo pasado no es objeto de la conciencia, sino de la memoria; pero como la conciencia tiene por objeto las afecciones actualmente presentes al alma, es imposible que no sepa que las tiene.

40. Contra la veracidad del sentido interno.—Objeción.— El sentido interno nos hace formar juicios falsos: 1.º, porque los que sueñan y los locos sienten afecciones que no tienen; 2.º, algunos, á quienes se ha amputado un brazo ó bien otra parte del cuerpo, afirman que sienten el dolor en la parte amputada, lo cual es imposible; luego el sentido interno no es criterio de verdad.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba 1.ª: los locos y los que sueñan sienten afecciones que no tienen, en cuanto *al sentimiento y modificación subjetivas*, N.; en cuanto *á la realidad objetiva*, que por ellas se representan, C.

Distingo la prueba 2.ª: los enfermos no sienten el dolor, que afirman que tienen, N.; no sienten la parte amputada, que la imaginación les representa, C.

Como se ve por las distinciones anteriores, en ambas objeciones se confunde el verdadero objeto del sentido interno, que es el sentimiento ó modificación subjetiva de la sensación, con la representación imaginaria, que no pertenece al objeto del sentido interno. En lo primero, ni siquiera el loco se engaña, pues siente lo que es causa de su perturbación mental, y el error sólo consiste en que atribuye realidad objetiva al objeto de su sentimiento. Otro tanto debe decirse del enfermo y del que sueña ó delira. Pero aun admitido todo lo que en la dificultad se dice, debe negarse la consecuencia, como quiera que los criterios de verdad exigen como condición indispensable en los que de ellos se valen, el uso expedito de la razón.

ARTÍCULO III

Del criterio de los sentidos externos

41. Importancia de la cuestión.—El defender la legitimidad del criterio de los sentidos externos es de la mayor transcendencia, así porque ellos dan al entendimiento la materia de sus conocimientos, pues, como demostramos en la Psicología, el conocimiento empieza por los sentidos, como porque escépticos antiguos y modernos, para defender la duda universal, se fundan sobre todo en los errores provenientes del mal uso de los sentidos, hasta el punto de llegar algunos de ellos á negar la existencia del mundo externo.

42. Del idealismo.—Este sistema niega la existencia de los cuerpos, ó al menos afirma que no podemos conocerla, y fué profesado: 1.º, por Berkeley, quien admite la existencia de los espíritus, pero no la de los cuerpos, y para explicar las representaciones externas afirma que son producidas por Dios, según leyes constantes y uniformes; 2.º, Malebranche afirma que la existencia de los cuerpos no podemos conocerla por evidencia sino por revelación; 3.º, profesan este sistema Kant y Fichte, de los cuales el primero dice que sólo percibimos los fenómenos de los cuerpos, pero no su realidad, y el segundo sostiene que la representación del mundo, llamado por él *no-yo*, es una evolución interna del *yo* en su libre actividad. Contra todos estos filósofos defenderemos la veracidad de los sentidos externos; pero antes debemos determinar su objeto y las condiciones indispensables para que sean criterio de verdad.

OBJECIONES

39. Contra la veracidad de la conciencia.—Objeción 1.ª— La conciencia no es criterio de verdad: porque para estar ciertos de la verdad de nuestras afecciones, fuera preciso que tuviéramos otra conciencia; para cerciorarnos de ésta debiéramos tener otra, y así procederíamos hasta lo infinito; luego no podemos tener certeza de nuestras afecciones internas.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba. Para estar ciertos de nuestras afecciones con *conciencia directa*, debiéramos tener otra conciencia, N.; para estarlo con *conciencia refleja*, subdistingo: tenemos necesidad de *otro acto* de conciencia, C.; de *otra facultad*, N. Claro es el primer término de la distinción, pues, como se dijo (33), el entendimiento, por ser facultad espiritual, no sólo conoce, sino que sabe que conoce; no hay, pues, necesidad de otra conciencia. Ni es menos evidente la segunda parte de la respuesta, porque el entendimiento es facultad reflexiva; puede pues, volver sobre su acto, y si bien el acto reflejo es distinto del directo, con todo una misma es la facultad que produce el uno y el otro, como uno mismo es el rayo de luz directa y refleja.

Objeción 2.ª—A veces no sólo dudamos de cuál sea la especie de afecciones, sino aun de su misma existencia; luego la conciencia no nos las refiere con certeza.

Respuesta.—La primera parte de la objeción no hace al caso; pues la conciencia no nos cerciora de la naturaleza de las afecciones, sino de su existencia (33). Distingo la segunda parte: dudamos de la existencia de afecciones *pasadas*, C.; de la existencia de una afección *presente*, N. El recuerdo de lo pasado no es objeto de la conciencia, sino de la memoria; pero como la conciencia tiene por objeto las afecciones actualmente presentes al alma, es imposible que no sepa que las tiene.

40. Contra la veracidad del sentido interno.—Objeción.—El sentido interno nos hace formar juicios falsos: 1.º, porque los que sueñan y los locos sienten afecciones que no tienen; 2.º, algunos, á quienes se ha amputado un brazo ó bien otra parte del cuerpo, afirman que sienten el dolor en la parte amputada, lo cual es imposible; luego el sentido interno no es criterio de verdad.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba 1.ª: los locos y los que sueñan sienten afecciones que no tienen, en cuanto *al sentimiento y modificación subjetivas*, N.; en cuanto *á la realidad objetiva*, que por ellas se representan, C.

Distingo la prueba 2.ª: los enfermos no sienten el dolor, que afirman que tienen, N.; no sienten la parte amputada, que la imaginación les representa, C.

Como se ve por las distinciones anteriores, en ambas objeciones se confunde el verdadero objeto del sentido interno, que es el sentimiento ó modificación subjetiva de la sensación, con la representación imaginaria, que no pertenece al objeto del sentido interno. En lo primero, ni siquiera el loco se engaña, pues siente lo que es causa de su perturbación mental, y el error sólo consiste en que atribuye realidad objetiva al objeto de su sentimiento. Otro tanto debe decirse del enfermo y del que sueña ó delira. Pero aun admitido todo lo que en la dificultad se dice, debe negarse la consecuencia, como quiera que los criterios de verdad exigen como condición indispensable en los que de ellos se valen, el uso expedito de la razón.

ARTÍCULO III

Del criterio de los sentidos externos

41. Importancia de la cuestión.—El defender la legitimidad del criterio de los sentidos externos es de la mayor transcendencia, así porque ellos dan al entendimiento la materia de sus conocimientos, pues, como demostramos en la Psicología, el conocimiento empieza por los sentidos, como porque escépticos antiguos y modernos, para defender la duda universal, se fundan sobre todo en los errores provenientes del mal uso de los sentidos, hasta el punto de llegar algunos de ellos á negar la existencia del mundo externo.

42. Del idealismo.—Este sistema niega la existencia de los cuerpos, ó al menos afirma que no podemos conocerla, y fué profesado: 1.º, por Berkeley, quien admite la existencia de los espíritus, pero no la de los cuerpos, y para explicar las representaciones externas afirma que son producidas por Dios, según leyes constantes y uniformes; 2.º, Malebranche afirma que la existencia de los cuerpos no podemos conocerla por evidencia sino por revelación; 3.º, profesan este sistema Kant y Fichte, de los cuales el primero dice que sólo percibimos los fenómenos de los cuerpos, pero no su realidad, y el segundo sostiene que la representación del mundo, llamado por él *no-yo*, es una evolución interna del *yo* en su libre actividad. Contra todos estos filósofos defenderemos la veracidad de los sentidos externos; pero antes debemos determinar su objeto y las condiciones indispensables para que sean criterio de verdad.

43. Objeto de los sentidos externos.—En general, el objeto de los sentidos externos son *las cualidades sensibles y la existencia de los cuerpos*. Porque los sentidos externos nos refieren las cualidades sensibles como actualmente existentes ó en concreto; es así que estas cualidades deben estar inherentes á los cuerpos; luego los sentidos necesariamente deben referirnos la existencia de los cuerpos. De modo que así, como por medio de la conciencia, no sólo percibimos la modificación interna sino también la existencia del alma, así también los sentidos externos nos dan á conocer la existencia de los cuerpos modificados por las cualidades sensibles. Y aquí, lo propio que en los criterios anteriores, debemos notar que los sentidos no nos refieren la naturaleza de los cuerpos ni de las cualidades sensibles, v. gr., de la extensión, del color, del sonido, etc., sino únicamente su existencia, pues el inquirir la naturaleza de los seres corresponde exclusivamente á la razón.

44. División del objeto de los sentidos.—El objeto de los sentidos se divide en *propio y común*. Objeto propio, llamado por los escolásticos *sensible propio*, es aquel que sólo puede ser percibido por un sentido. El objeto propio de la vista es *la luz con sus diversos colores*; el del oído es *el sonido* producido por el movimiento vibratorio de los cuerpos; el del olfato es *el olor* que emana de la evaporación de los cuerpos; el del gusto es *el sabor* producido por los cuerpos en contacto con el paladar; y finalmente el del tacto es *la resistencia* de los cuerpos con sus modificaciones de dureza, blandura y temperatura.

Objeto común, ó *sensible común*, es el que es percibido por varios sentidos. Son objetos comunes la extensión, que es la base de todos ellos, la figura, el volumen y el número; el movimiento, el reposo y la distancia. Así la extensión es percibida por la vista y el tacto, la distancia por el tacto, vista y oído, y así de los demás.

Al sensible propio y común añaden con razón los escolásticos el *sensible por accidente*, que es la *sustancia oculta debajo de las cualidades sensibles y sujeto de las mismas*. Y es muy de notar, pues con frecuencia, por la sola percepción de las cualidades sensibles, juzgamos de la naturaleza de los objetos, lo cual es causa de la mayor parte de los errores, en que incurrimos por el mal uso de los sentidos externos. Así decimos: *este metal es oro, ese líquido es leche, aquel astro es planeta, etc.*

45. Condiciones indispensables para el criterio de sentido.—A tres pueden reducirse las reglas que suelen darse para el recto uso de los sentidos externos.

I. *El órgano debe estar sano*. Porque siendo el instrumento de que nos valemos para percibir los objetos, si el órgano no estuviera en su

estado natural, necesariamente debería viciarse la sensación. La experiencia de cada día nos demuestra esto; así vemos que cierta enfermedad en la vista hace aparecer todos los objetos de un solo color, y otras por el estilo.

II. *El medio entre el órgano y el objeto no debe estar perturbado*. Porque el medio es el que transmite la acción del objeto sobre el órgano; de consiguiente, perturbado aquél, debe perturbarse la sensación. Así, quien mira los objetos al través de un cristal colorado, ve todos los objetos del color del vidrio, y el sol á la salida y á la puesta se nos presenta de color rojizo, porque los vapores interpuestos refringen los rayos de luz.

III. *La relación entre el objeto y el órgano debe ser conforme á las leyes de cada uno*. Por eso nos atestigua una constante experiencia que, colocados á mayor distancia de la conveniente, no percibimos debidamente los colores, sonidos, etc.

Aplicando estas reglas al sensible común y por accidente, diremos:

I. *En los objetos comunes á varios sentidos, no basta aplicar un solo sentido, sino que deben aplicarse todos*. Porque juntos forman la facultad para percibir el objeto común; así, para conocer con verdad si un objeto colorado visto á distancia es una superficie plana ó un bajo relieve, no basta aplicar la vista, sino que además debe hacerse uso del tacto.

II. *En el sensible por accidente no nos equivocamos en el juicio que formamos del objeto tomado en general, pero sí respecto á su naturaleza concreta*. Así, si afirmo que un metal es plata, fácilmente me equivocaré; pero no si me contento con decir: *este objeto es un cuerpo ó un metal*. Y la razón es clara, pues, como se ha dicho, los sentidos no nos refieren la naturaleza de los cuerpos y de las cualidades sensibles, sino meramente la existencia de entrambos.

III. Finalmente, *el ejercicio de los sentidos externos debe ser dirigido y ordenado por la razón*. Porque como facultad superior que es, á ella corresponde dirigir á las demás. Según esto, unas veces suspenderá el juicio, pues advertirá la falta de algunas de las condiciones; otras nos hará aplicar otro sentido para cerciorarnos de la verdad, y otras corregirá los errores en que hubiésemos incurrido por precipitación u otras causas. (Sobre las reglas para dirigir bien los sentidos, léase á Balmes, *Lógica*, lib. I, c. I, y *Criterio*, c. V).

46. TESIS 1.ª—Los sentidos externos, puestas las debidas condiciones, son criterio de verdad.

Prueba 1.ª—Si los sentidos externos, puestas las debidas condiciones, no fueran criterio de verdad, el error en que ellos incurriesen debiera

atribuirse á la naturaleza, 1.º, porque de la naturaleza hemos recibido los sentidos externos con su organismo admirable; la naturaleza ha sujetado su ejercicio á leyes constantes y uniformes, cosas todas que serían inútiles, si, ó bien no existiera el mundo externo, ó los sentidos no nos hubiesen sido dados para ponernos en comunicación con él, ó no pudiesen dárnoslo á conocer con verdad; 2.º, porque la naturaleza nos da una tendencia invencible á juzgar de la verdad de la existencia de los objetos y de sus cualidades sensibles, percibidos por los sentidos. Dije tendencia invencible, porque los mismos escépticos ó idealistas no pueden desprenderse de ella á pesar de sus preocupaciones y discursos. Por eso Pirrón, acusado de inconsecuencia, porque acosado de un perro huía, contestó que era difícil despojarse de la naturaleza humana. Es así que un error no puede atribuirse á la naturaleza, luego los sentidos son criterio de verdad.

Menor 1.º—La naturaleza, si no halla impedimento, ejecuta sus actos conforme á las leyes que la rigen hasta conseguir su fin: un cuerpo, por ejemplo, abandonado á sí mismo, se dirige á su centro mientras otro no le ponga estorbo, y así en los demás seres; luego los sentidos externos, en conformidad á su naturaleza, puestos en contacto con su objeto propio, lo aprehenderán tal cual es, si no hubiere impedimento, y es así que el impedimento no puede provenir sino del órgano, del medio ó del objeto; luego si en el ejercicio de los sentidos no hay ningún impedimento, son criterio de verdad.

Menor 2.º—Si los sentidos externos por su misma naturaleza nos indujesen á error, debiéramos atribuirlo á Dios, de quien hemos recibido nuestras facultades; es así que Dios no puede ser causa ni mediata ni inmediata de error, siendo como es la misma verdad; luego los sentidos externos, puestas las debidas condiciones, son criterio de verdad.

La prueba anterior puede resolverse en varias, cada una de las cuales demuestra la veracidad de los sentidos externos.

Prueba 2.º—**Respecto á los objetos comunes.**—Según la demostración anterior, no cabe error en la percepción de un objeto cuando se ha empleado debidamente la facultad destinada por la naturaleza; es así que la facultad destinada por la naturaleza para percibir los objetos comunes son los varios sentidos que pueden percibirlos; luego siempre y cuando en la percepción de los objetos comunes se empleen los varios sentidos con las debidas condiciones, serán criterio de verdad.

* 47. **De la causa determinante de las sensaciones externas.**—Para la debida inteligencia de la cuestión hay que observar: 1.º, que no se trata de investigar la naturaleza de la sensación, pues además de ser asunto de la Psicología, no es necesario para refutar el

idealismo, sino que lo único que intentamos demostrar es que *la causa determinante* de las representaciones externas no es nuestra alma, como pretenden unos, ni Dios, como quieren otros, sino los cuerpos, que se nos manifiestan mediante las cualidades sensibles; 2.º, tampoco intentamos demostrar la existencia del mundo externo, porque de la tesis anterior se deduce que es inmediatamente evidente; con todo, estamos persuadidos que á un idealista de buena fe, mediante las demostraciones que daremos, se le puede obligar á admitir la existencia del mundo externo. Y esto es lo que á nuestro entender hace Balmes así en su Estética como en la Filosofía Fundamental. Hacemos esta observación, que sentimos no poder desarrollar, para vindicarlo de la nota de subjetivista, con que algunos filósofos de nuestros días han querido notarlo.

48. **TESIS 2.ª—La causa determinante de las sensaciones externas son los cuerpos actualmente presentes á la facultad.**

Prueba 1.ª—Somos inducidos constante é invenciblemente á creer que la presencia de los cuerpos es la causa de nuestras representaciones externas. Porque esta y no otra es la razón que alegamos, cuando se nos pregunta el por qué estamos ciertos de las representaciones corpóreas; es así que lo constante y universal procede de la naturaleza; luego de la naturaleza procede esta persuasión constante é invencible; y es así que la naturaleza en su obrar constante y universal obra rectamente, y por consiguiente no puede inducirnos á error; luego la causa determinante de nuestras representaciones externas son los cuerpos que obran sobre nuestros órganos.

Prueba 2.ª—Antes de exponer esta demostración, es necesario dejar sentados dos hechos que los mismos idealistas no niegan ni pueden negar: 1.º, la conciencia nos atestigua que por la sensación externa, á diferencia de la interna, nos representamos los objetos sensibles como existentes fuera de nosotros; 2.º, conciencia y razón nos dicen que nuestros sentidos de suyo son indiferentes para percibir cualquier objeto, pero que cuantas veces ejercemos la sensibilidad externa, percibimos un objeto determinado, éste, y no este otro. Esto supuesto, se puede discutir así:

El percibir los objetos sensibles distintos de nosotros mismos (hecho 1.º) debe reconocer una causa; ahora bien, la causa que determina en nosotros la representación externa no puede ser otra que la facultad ó los objetos externos. No hay medio, puesto caso que en un conocimiento no puede haber sino dos elementos, facultad que conoce y objeto conocido; es así que la representación de objetos externos distintos de

nosotros no puede provenir de la naturaleza de la facultad, luego debe provenir del objeto.

Menor 1.º—Según el hecho segundo, la facultad es de suyo indiferente á percibir tal ó cual objeto; es así que de una facultad indeterminada no puede proceder el hecho determinado que consiste en tener esta representación y no otra; luego debe proceder de otra causa, y como no cabe concebir otra que el objeto, luego, ó hay que negar el hecho de la sensación externa, ó hay que decir que la causa que la determina son los cuerpos.

Menor 2.º—Si la facultad por su naturaleza fuera la causa determinante de la sensación externa, siendo como es siempre la misma, siempre y necesariamente debiera producir representaciones sensibles; es así que la experiencia nos refiere que sólo percibimos cuando interviene la acción de un objeto externo que obra sobre nuestra facultad, luego la causa determinante de las representaciones externas no es la facultad sino el objeto.

Ni se nos diga que los objetos externos no intervienen como causa, sino como mera ocasión. Porque el objeto que determina la potencia á obrar no es mera ocasión sino causa determinante; así es que los objetos externos determinan los sentidos externos á obrar, porque, puesto tal objeto delante de mi vista con luz suficiente, no puedo menos de verlo, y otro tanto pasa en los demás sentidos; luego los objetos externos son verdaderas causas determinantes de la sensación externa. (Véase al cardenal Zigliara, L. II, c. I).

Quizás Berkeley replique diciendo que la causa de las representaciones sensibles es Dios; pero tampoco es admisible esta hipótesis; porque Dios, infinitamente veraz, no nos puede inducir á un error constante, universal é invencible; es así que la persuasión de la existencia de los cuerpos, caso que no existieran, sería error universal, constante é invencible, como quiera que ni los idealistas han podido desprenderse de esta persuasión, según se dijo más arriba; luego Dios no puede ser la causa de las representaciones sensibles.

49. En resumen.—La causa determinante de las sensaciones externas no puede ser: a), Dios, porque no puede inducirnos á error; b), tampoco puede ser *nuestra libertad*, pues sabemos que no percibimos lo que queremos, como queremos y cuando queremos; c), tampoco pueden ser *nuestras facultades*, entre otras razones, porque no podría explicarme cómo y por qué nos representan los objetos como realmente distintos de nosotros, extensos y dotados de cualidades sensibles. Luego es necesario admitir que la causa determinante son seres distintos de nosotros, extensos y dotados de cualidades sensibles; en una palabra, los cuerpos.

OBJECIONES

50. Objeción 1.ª—Los sentidos, aun aplicados con las debidas condiciones, no son criterio de verdad, porque los sentidos nos refieren que las cualidades de color, frío, calor, etc., están en los cuerpos; es así que están en nosotros, porque nosotros y no los cuerpos somos los que sentimos; luego los sentidos externos no son criterio de verdad.

Respuesta.—Niego el aserto y de la prueba distingo la mayor: los sentidos nos refieren que las cualidades sensibles de color, etc., en cuanto son *causa* de nuestras sensaciones, están en los cuerpos, C.; nos refieren que las cualidades de color, etc., en cuanto son *afecciones del sujeto* que siente, están en los cuerpos, N. Contradistingo la menor: las cualidades sensibles, en cuanto son *afección del sujeto* están en nosotros, C.; en cuanto son *causa* de nuestras sensaciones, N. Nótese que aquí no se trata ni de la naturaleza de los cuerpos ni de la de las cualidades sensibles, pues el investigarla es oficio de la razón, no de los sentidos, los cuales sólo pueden darnos datos para resolver esta cuestión. Por consiguiente, lo único de que aquí se trata es de la existencia de las cualidades sensibles, como causa determinante de nuestras sensaciones, y sobre este punto los sentidos ni nos engañan ni pueden engañarnos, según se deduce de lo demostrado en las dos tesis anteriores.

Objeción 2.ª—La sensación es puramente subjetiva, porque el alma no puede sentir fuera de sí misma; es así que lo subjetivo, no puede darnos á conocer lo real y objetivo; luego los sentidos no pueden darnos á conocer la existencia de los cuerpos.

Respuesta.—Distingo la mayor: la sensación considerada como *afección del sujeto* es puramente subjetiva, C.; la sensación considerada como *conocimiento* es puramente subjetiva, N. — Distingo la menor: lo puramente subjetivo no puede darnos á conocer lo real y objetivo, C.; lo que en un sentido es *subjetivo* y en otro *objetivo* no puede darnos á conocer lo real y objetivo, N. Es principio admitido hasta por los mismos idealistas que la sensación es un conocimiento, y como no puede haber conocimiento sin objeto, mediante ella debe conocerse algo; ese algo no puede ser la misma sensación ó modificación subjetiva, que, como se ha demostrado en el artículo anterior, es objeto de la conciencia y del sentido interno; luego el conocimiento sensitivo debe referirse á otra cosa, que no son sino los cuerpos y sus cualidades sensibles.

Objeción 3.ª—Pero entre el sujeto que conoce y el objeto conocido

debe haber semejanza; es así que no la hay entre el alma y los cuerpos; luego mediante la sensación no podemos conocer los cuerpos.

Respuesta.—Distingo la mayor: entre el sujeto que conoce y el objeto conocido debe haber semejanza de *naturaleza*, N.; debe haberla de *representación*, C. Concedo la menor y niego la consecuencia. Es falso el principio de Berkeley de que lo semejante conoce á su semejante, pues en tal caso unos cuerpos debieran conocer á otros, y ni el sentido común ni la razón admiten en los cuerpos la facultad de conocer. No nos detenemos más en este punto para no entrar en la naturaleza del conocimiento, de que se hablará en la Psicología.

ALERE FLAMMAM
VERITATIS
ARTÍCULO IV

De la veracidad de la inteligencia y de la razón

51. Inteligencia y razón.—El entendimiento se llama *inteligencia*, en cuanto conoce las verdades inmediatamente evidentes, v. gr., *no hay efecto sin causa*, y *razón* en cuanto conoce las verdades mediatas, v. gr., *el alma humana es espiritual*. Con todo, inteligencia y razón no son dos facultades distintas sino una misma facultad, como quiera que tienen un mismo objeto formal, que es la verdad. Debiedo en el presente artículo demostrar que el entendimiento es criterio de verdad, para no faltar ni á la claridad ni á la brevedad, lo haremos en las siguientes proposiciones, partiendo de la división de los actos del entendimiento dada en la Dialéctica.

52. Proposición I.—*El entendimiento en la simple aprehensión es criterio de verdad.*

Prueba.—Porque, como se demostró arriba (6), en la simple aprehensión siempre hay verdad. Además, si los conocimientos adquiridos mediante la simple aprehensión no fuesen siempre verdaderos, caeríamos en el escepticismo absoluto; porque si los primeros elementos de nuestro conocer pudieran ser falsos, debieran serlo igualmente todos nuestros juicios y ratiocinios.

53. Proposición II.—*El entendimiento no puede errar en los juicios analíticos inmediatos.*

Prueba.—Juicios analíticos inmediatos son aquellos en los cuales en el concepto del sujeto se ve el del predicado; en estos juicios, conocidos los términos, necesariamente se conoce la relación de conformidad ó discrepancia que media entre ellos; porque la mente no puede

menos de ver lo que tiene presente y de consiguiente, no puede menos de ver y afirmar su verdad, puesto que la verdad evidente determina necesariamente el asenso de la mente. Además, si la mente pudiera errar en estos juicios, siendo como son los primeros, no podría tener certeza de ningún otro y de consiguiente, el escepticismo absoluto sería el estado natural del entendimiento.

54. Proposición III.—*El entendimiento en los juicios sintéticos inmediatos es criterio de verdad.*

Prueba.—En los juicios sintéticos inmediatos, el entendimiento afirma lo que la conciencia y los sentidos externos le refieren; es así que, según se ha demostrado en los dos artículos anteriores, la conciencia y los sentidos externos son criterio de verdad; luego también lo es el entendimiento.

55. De la veracidad de la razón.—Como es indudable que á las veces nos engañamos en nuestros discursos, es necesario hacer algunas observaciones para declarar el sentido en que sostenemos la veracidad de la razón: 1.ª, *el entendimiento que asiente á las premisas no puede menos de asentir á la conclusión*: porque ésta se halla contenida é implícitamente afirmada en las premisas; de consiguiente, afirmar las premisas y negar la conclusión, es afirmar y negar una misma cosa; 2.ª, *el entendimiento en sus discursos de suyo (per se) no puede errar*, porque su naturaleza no tiende al error sino á la verdad; *pero puede errar accidentalmente (per accidens)*, porque así como sucede que una causa natural, por un impedimento que sobreviene no produce su efecto, así también la razón en sus discursos puede errar, y de hecho yerra cuando no procede en ellos como debe proceder conforme á su naturaleza; 3.ª, el modo como la razón debe proceder en sus discursos para no errar, lo declara Santo Tomás en la siguiente fórmula: *Toda la certeza de la ciencia se deriva de la certeza de los principios; de consiguiente, tenemos certeza de las conclusiones cuando las resolvemos en los primeros principios.* (De Verit. q. 11, a. 1, ad 13). En efecto, en todo ratiocinio hay que considerar la materia y la forma; respecto á ésta, estaremos seguros de que la conclusión fué legítimamente deducida de las premisas, si la resolvéremos en los primeros principios de identidad, discrepancia y contradicción, que regulan el ratiocinio. Y respecto á la materia, estaremos ciertos de la verdad de la conclusión, si demostramos las premisas hasta llegar á los primeros principios, pues así y sólo así puede llegarse á tener evidencia de la verdad de la conclusión.

56. Proposición IV.—*La razón, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.*

debe haber semejanza; es así que no la hay entre el alma y los cuerpos; luego mediante la sensación no podemos conocer los cuerpos.

Respuesta.—Distingo la mayor: entre el sujeto que conoce y el objeto conocido debe haber semejanza de *naturaleza*, N.; debe haberla de *representación*, C. Concedo la menor y niego la consecuencia. Es falso el principio de Berkeley de que lo semejante conoce á su semejante, pues en tal caso unos cuerpos debieran conocer á otros, y ni el sentido común ni la razón admiten en los cuerpos la facultad de conocer. No nos detenemos más en este punto para no entrar en la naturaleza del conocimiento, de que se hablará en la Psicología.

ALERE FLAMMAM
VERITATIS
ARTÍCULO IV

De la veracidad de la inteligencia y de la razón

51. Inteligencia y razón.—El entendimiento se llama *inteligencia*, en cuanto conoce las verdades inmediatamente evidentes, v. gr., *no hay efecto sin causa*, y *razón* en cuanto conoce las verdades mediatas, v. gr., *el alma humana es espiritual*. Con todo, inteligencia y razón no son dos facultades distintas sino una misma facultad, como quiera que tienen un mismo objeto formal, que es la verdad. Debiendo en el presente artículo demostrar que el entendimiento es criterio de verdad, para no faltar ni á la claridad ni á la brevedad, lo haremos en las siguientes proposiciones, partiendo de la división de los actos del entendimiento dada en la Dialéctica.

52. Proposición I.—*El entendimiento en la simple aprehensión es criterio de verdad.*

Prueba.—Porque, como se demostró arriba (6), en la simple aprehensión siempre hay verdad. Además, si los conocimientos adquiridos mediante la simple aprehensión no fuesen siempre verdaderos, caeríamos en el escepticismo absoluto; porque si los primeros elementos de nuestro conocer pudieran ser falsos, debieran serlo igualmente todos nuestros juicios y ratiocinios.

53. Proposición II.—*El entendimiento no puede errar en los juicios analíticos inmediatos.*

Prueba.—Juicios analíticos inmediatos son aquellos en los cuales en el concepto del sujeto se ve el del predicado; en estos juicios, conocidos los términos, necesariamente se conoce la relación de conformidad ó discrepancia que media entre ellos; porque la mente no puede

menos de ver lo que tiene presente y de consiguiente, no puede menos de ver y afirmar su verdad, puesto que la verdad evidente determina necesariamente el asenso de la mente. Además, si la mente pudiera errar en estos juicios, siendo como son los primeros, no podría tener certeza de ningún otro y de consiguiente, el escepticismo absoluto sería el estado natural del entendimiento.

54. Proposición III.—*El entendimiento en los juicios sintéticos inmediatos es criterio de verdad.*

Prueba.—En los juicios sintéticos inmediatos, el entendimiento afirma lo que la conciencia y los sentidos externos le refieren; es así que, según se ha demostrado en los dos artículos anteriores, la conciencia y los sentidos externos son criterio de verdad; luego también lo es el entendimiento.

55. De la veracidad de la razón.—Como es indudable que á las veces nos engañamos en nuestros discursos, es necesario hacer algunas observaciones para declarar el sentido en que sostenemos la veracidad de la razón: 1.^a, *el entendimiento que asiente á las premisas no puede menos de asentir á la conclusión*: porque ésta se halla contenida é implícitamente afirmada en las premisas; de consiguiente, afirmar las premisas y negar la conclusión, es afirmar y negar una misma cosa; 2.^a, *el entendimiento en sus discursos de suyo (per se) no puede errar*, porque su naturaleza no tiende al error sino á la verdad; *pero puede errar accidentalmente (per accidens)*, porque así como sucede que una causa natural, por un impedimento que sobreviene no produce su efecto, así también la razón en sus discursos puede errar, y de hecho yerra cuando no procede en ellos como debe proceder conforme á su naturaleza; 3.^a, el modo como la razón debe proceder en sus discursos para no errar, lo declara Santo Tomás en la siguiente fórmula: *Toda la certeza de la ciencia se deriva de la certeza de los principios; de consiguiente, tenemos certeza de las conclusiones cuando las resolvemos en los primeros principios.* (De Verit. q. 11, a. 1, ad 13). En efecto, en todo ratiocinio hay que considerar la materia y la forma; respecto á ésta, estaremos seguros de que la conclusión fué legítimamente deducida de las premisas, si la resolvéremos en los primeros principios de identidad, discrepancia y contradicción, que regulan el ratiocinio. Y respecto á la materia, estaremos ciertos de la verdad de la conclusión, si demostramos las premisas hasta llegar á los primeros principios, pues así y sólo así puede llegarse á tener evidencia de la verdad de la conclusión.

56. Proposición IV.—*La razón, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.*

Prueba. — La razón, lo propio que otra facultad cognoscitiva, no puede por su naturaleza engañarse en un acto que le es propio, porque nuestras facultades no tienden al error sino á la verdad; es así que el discurrir es acto propio de la razón, pues á ella pertenece pasar de lo conocido á lo desconocido y de lo universal á lo particular; luego la razón por naturaleza no puede equivocarse, ó sea, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.

OBJECIONES

57. **Objeción 1.^a** — La infalibilidad sólo es propia de Dios; luego la mente humana no puede ser criterio de verdad ni en los juicios inmediatos ni en los mediatos.

Respuesta. — Distingo el antecedente: sólo Dios es infalible con infalibilidad absoluta é imparticipada, C.; sólo Dios es infalible con infalibilidad relativa y participada, N. Distingo el consiguiente: la razón humana no es criterio de verdad con infalibilidad absoluta, C.; con infalibilidad relativa y participada, N. La infalibilidad consiste en la imposibilidad de errar; puede ser absoluta y relativa, según que la imposibilidad de errar se derive de la misma naturaleza del ser, ó bien sea recibida ó participada de otro. La primera es propia de Dios, á quien repugna absolutamente el errar, por lo mismo que es verdad suma y sabiduría infinita; la segunda es propia de la razón humana, la cual siendo participación de la razón divina, debe poder conocer con plena certeza algunas verdades, porque tanto repugna una razón que no pueda conocer la verdad, como una luz incapaz de iluminar. Pero la razón humana, siendo como es limitada, puede errar en las verdades, que exigen mucho estudio, si no emplea las facultades que concurren á su conocimiento en las debidas condiciones; de consiguiente, se le puede conceder cierta infalibilidad, pero no la que es propia de Dios.

Objeción 2.^a — La razón humana, como finita que es, es falible, y porque siempre es finita, siempre es falible; luego jamás será criterio de verdad.

Respuesta. — Esta objeción es igual á esta otra: la fuerza de mi vista es limitada; luego porque no puede extenderse á distancias infinitas, no puede percibir bien objeto alguno. Lo lógico sería discurrir así: la mente humana es finita; luego no puede extenderse á las verdades que exceden sus fuerzas naturales; pero de las naturales puede conocer: 1.^o, las verdades inmediatamente evidentes; 2.^o, las verdades de fácil deducción; 3.^o, las de difícil deducción las conocerá con

certeza, siempre y cuando en el ejercicio de sus facultades no faltare á las reglas de la lógica.

Objeción 3.^a — La razón humana es mudable en sus juicios; luego no es criterio de verdad.

Respuesta. — Distingo el antecedente: la razón es mudable en los juicios probables, C.; en los juicios ciertos; subdistingo: es mudable en los juicios inmediatos, N.; lo es en los mediatos, otra vez distingo: es mudable por persuasión, N.; por preocupación, pasiones y otras causas accidentales, C. Todos los términos de estas distinciones son claros por todo lo que hasta aquí llevamos dicho; no es, pues, necesario declararlos más.

CAPÍTULO IV

DE LOS CRITERIOS EXTRÍNSECOS

58. **División del capítulo.** — El objeto de este capítulo es defender el valor de los criterios extrínsecos que se reducen á la autoridad, así como en el anterior vindicamos la legitimidad de los criterios intrínsecos. Y como la autoridad puede ser divina y humana y entrambas pueden darnos á conocer hechos históricos y verdades científicas, para abarcar toda la materia de este capítulo, lo dividiremos en tres artículos: en el 1.^o trataremos de la autoridad en general, en el 2.^o de la autoridad humana respecto de los hechos históricos, y en el 3.^o de la autoridad divina y de la científica.

ARTÍCULO I

De la autoridad en general

59. **Del testimonio y del testigo.** — Ante todo, testigo es el sujeto que refiere ó asevera algo, y testimonio, el acto por el cual lo refiere ó asevera. El testigo puede ser inmediato ó mediato, según que ha conocido por sí mismo ó por otros lo que atestigua: así los apóstoles eran testigos inmediatos de las enseñanzas recibidas de Cristo y mediatos los que las recibieron de los apóstoles. El testigo también puede ser de vista ó de oídas, según que se halló presente á lo que refiere ó lo conoció por relación de otros.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Año. 1925 MONTERREY, MEXICO

Prueba. — La razón, lo propio que otra facultad cognoscitiva, no puede por su naturaleza engañarse en un acto que le es propio, porque nuestras facultades no tienden al error sino á la verdad; es así que el discurrir es acto propio de la razón, pues á ella pertenece pasar de lo conocido á lo desconocido y de lo universal á lo particular; luego la razón por naturaleza no puede equivocarse, ó sea, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.

OBJECIONES

57. **Objeción 1.^a** — La infalibilidad sólo es propia de Dios; luego la mente humana no puede ser criterio de verdad ni en los juicios inmediatos ni en los mediatos.

Respuesta. — Distingo el antecedente: sólo Dios es infalible con infalibilidad absoluta é imparticipada, C.; sólo Dios es infalible con infalibilidad relativa y participada, N. Distingo el consiguiente: la razón humana no es criterio de verdad con infalibilidad absoluta, C.; con infalibilidad relativa y participada, N. La infalibilidad consiste en la imposibilidad de errar; puede ser absoluta y relativa, según que la imposibilidad de errar se derive de la misma naturaleza del ser, ó bien sea recibida ó participada de otro. La primera es propia de Dios, á quien repugna absolutamente el errar, por lo mismo que es verdad suma y sabiduría infinita; la segunda es propia de la razón humana, la cual siendo participación de la razón divina, debe poder conocer con plena certeza algunas verdades, porque tanto repugna una razón que no pueda conocer la verdad, como una luz incapaz de iluminar. Pero la razón humana, siendo como es limitada, puede errar en las verdades, que exigen mucho estudio, si no emplea las facultades que concurren á su conocimiento en las debidas condiciones; de consiguiente, se le puede conceder cierta infalibilidad, pero no la que es propia de Dios.

Objeción 2.^a — La razón humana, como finita que es, es falible, y porque siempre es finita, siempre es falible; luego jamás será criterio de verdad.

Respuesta. — Esta objeción es igual á esta otra: la fuerza de mi vista es limitada; luego porque no puede extenderse á distancias infinitas, no puede percibir bien objeto alguno. Lo lógico sería discurrir así: la mente humana es finita; luego no puede extenderse á las verdades que exceden sus fuerzas naturales; pero de las naturales puede conocer: 1.^o, las verdades inmediatamente evidentes; 2.^o, las verdades de fácil deducción; 3.^o, las de difícil deducción las conocerá con

certeza, siempre y cuando en el ejercicio de sus facultades no faltare á las reglas de la lógica.

Objeción 3.^a — La razón humana es mudable en sus juicios; luego no es criterio de verdad.

Respuesta. — Distingo el antecedente: la razón es mudable en los juicios probables, C.; en los juicios ciertos; subdistingo: es mudable en los juicios inmediatos, N.; lo es en los mediatos, otra vez distingo: es mudable por persuasión, N.; por preocupación, pasiones y otras causas accidentales, C. Todos los términos de estas distinciones son claros por todo lo que hasta aquí llevamos dicho; no es, pues, necesario declararlos más.

CAPÍTULO IV

DE LOS CRITERIOS EXTRÍNSECOS

58. **División del capítulo.** — El objeto de este capítulo es defender el valor de los criterios extrínsecos que se reducen á la autoridad, así como en el anterior vindicamos la legitimidad de los criterios intrínsecos. Y como la autoridad puede ser divina y humana y entrambas pueden darnos á conocer hechos históricos y verdades científicas, para abarcar toda la materia de este capítulo, lo dividiremos en tres artículos: en el 1.^o trataremos de la autoridad en general, en el 2.^o de la autoridad humana respecto de los hechos históricos, y en el 3.^o de la autoridad divina y de la científica.

ARTÍCULO I

De la autoridad en general

59. **Del testimonio y del testigo.** — Ante todo, testigo es el sujeto que refiere ó asevera algo, y testimonio, el acto por el cual lo refiere ó asevera. El testigo puede ser inmediato ó mediato, según que ha conocido por sí mismo ó por otros lo que atestigua: así los apóstoles eran testigos inmediatos de las enseñanzas recibidas de Cristo y mediatos los que las recibieron de los apóstoles. El testigo también puede ser de vista ó de oídas, según que se halló presente á lo que refiere ó lo conoció por relación de otros.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Año. 1925 MONTERREY, MEXICO

60. Análisis del concepto de autoridad.—Según la noción vulgar, *fe es creer lo que no se ve*, y como de lo que no se ve no puede tenerse persuasión sino por autoridad ajena, *fe es el asenso prestado á una cosa por autoridad de otro*: así, de la existencia de Alejandro tenemos fe, porque creemos en ella por la autoridad de la historia, y así de otras muchas verdades. Pero el hombre, á fuer de racional, no puede admitir verdad alguna sin tener motivos bastantes para ello, de consiguiente la autoridad debe ser racional para que pueda exigir que otro la acate, y en general se define: *el valor moral que determina el asenso del entendimiento á lo que se refiere*. Esta fuerza moral de la autoridad consiste en la ciencia y veracidad del testigo respecto de lo que refiere ó enseña, porque sin ciencia el testigo no sabría lo que dice y sin veracidad no diría lo que sabe. Pero es evidente que no basta que el testigo tenga las cualidades dichas para que se dé crédito á su palabra, sino que además es menester que se conozca que las tiene; resulta, pues, de lo dicho que *autoridad es la fuerza moral de la ciencia y veracidad del testigo, debidamente manifestadas, para que se dé crédito á su palabra*.

61. Efectos de la autoridad.—De lo dicho se deduce que el asenso prestado á la autoridad va precedido, al menos implícitamente, de un discurso, que más ó menos es como sigue: es racional creer á quien dice lo que sabe y sabe lo que dice: es así que en este caso me consta de la ciencia y veracidad del testigo, luego es racional que le crea. Pero como la autoridad puede ser divina y humana, y como es evidente que ésta pueda ser mayor y menor, en las siguientes proposiciones fijaremos los resultados que produce:

I. *La autoridad divina siempre produce certeza metafísica*. Porque repugna absolutamente que se engañe ó nos engañe.

II. *La autoridad humana sólo produce certeza moral*. Porque descansa en la veracidad del testigo, que se funda en una ley moral.

III. *La certeza producida por la autoridad humana á veces equivale á la metafísica*. Porque son tantos y tales los testigos, que repugna absolutamente que no sea verdad lo que se enuncia: tal es la que tenemos de la existencia de Roma, de Jesucristo, de la Religión cristiana y otras parecidas.

IV. *La autoridad humana á veces sólo produce probabilidad*. Porque no siempre nos consta claramente de la ciencia y veracidad del testigo: esto sucede frecuentemente en las circunstancias que acompañan á los sucesos, y hay que tenerlo muy en cuenta para la solución de algunas dificultades.

62 Estado de la cuestión.—Supuesto lo dicho, se pregunta: *la*

autoridad puede ser criterio de certeza? Porque como hay escepticismo filosófico, también lo hay histórico, que *es el que sostiene que la autoridad no puede cerciorarnos de ninguna verdad*. Es, pues, nuestro intento refutar el escepticismo y á los escépticos históricos y demostrar el valor del criterio de autoridad. Pero hay que advertir que este criterio sólo puede darnos á conocer la existencia de la verdad que enseña ó de los sucesos que refiere y de las circunstancias que los acompañan, pero nunca de su naturaleza, de las causas que los engendraron y de los efectos y resultados que produjeron, porque el investigar estas cosas es oficio de la razón, que es criterio del todo opuesto al de autoridad.

63. Leyes para discernir la ciencia y veracidad de los testigos.—La ciencia se refiere al entendimiento y la veracidad á la voluntad; de consiguiente establecemos dos leyes que nos ayuden á discernir cuando en el testigo hay ciencia y veracidad y cuando nó.

I. *Hay ciencia en el testigo siempre y cuando ha estado en las condiciones debidas para conocer el hecho*. Porque el entendimiento tiende por naturaleza á la verdad y no es libre de abrazarla cuando se le manifiesta claramente. De consiguiente, estaremos seguros de la ciencia del testigo ó testigos, cuando por el número de ellos ú otras circunstancias nos conste que estuvieron en las condiciones debidas para conocer el suceso.

II. *En el testigo hay veracidad siempre y cuando el mentir no le reporte algún bien, ó de ello le resulte algún mal ó un bien inferior al mal de la mentira*. Porque el hombre siempre obra movido por algún bien, y la mentira, como opuesta á la verdad, es verdadero mal del hombre; de consiguiente, estaremos seguros de la veracidad, cuando, atendidas las circunstancias del testigo, nos conste que en aquel caso el mentir no puede producirle bien alguno, ó bien, que de ello le resulta algún mal.

64. De la tendencia del hombre á creer á la autoridad.—Aunque el demostrar la tendencia natural del hombre á prestar asentimiento á la autoridad ajena no sea una prueba directa de que la autoridad humana es criterio de certeza, con todo es un preámbulo para su demostración, porque, si por naturaleza somos inclinados á creer, es imposible que la autoridad no pueda producir certeza, pues Dios autor de la naturaleza humana, no puede haberle impreso una tendencia que en ninguna manera puede ser satisfecha.

65. TESIS 1.^a—El hombre tiene una tendencia natural á deferir á la autoridad.

Prueba 1.^a—Todos sentimos esa tendencia en nosotros mismos y hasta los mismos escépticos la confiesan. Hume, entre otros, dice que al salir de su gabinete, donde ha estado escribiendo una disertación contra la certeza moral, tendría empacho de aplicar á la vida común sus mismos principios y de no conducirse en este punto como los demás hombres. De consiguiente, esta tendencia es universal, y como tal, procedente de la naturaleza racional.

Prueba 2.^a—El individuo, la familia y la sociedad necesitan de la fe en la palabra del hombre: a), *el individuo*, porque sin esta fe se vería condenado al aislamiento, y, ó bien perecería, ó bien viviría la vida del salvaje; b), *la familia*, pues prescindiendo de otras razones, sin esa fe ignoraríamos quiénes son nuestros padres, lo cual relajaría los lazos de la sociedad doméstica; c), *la sociedad*, pues por la fe en el testimonio humano conocemos la historia de nuestra patria, las leyes que nos rigen, las autoridades que nos gobiernan, tenemos fe en los contratos, etc. Y es así que la naturaleza, ó más bien su autor, jamás deja de proveer á las necesidades de los seres; luego la tendencia á creer en la palabra del hombre procede de Dios, autor de la naturaleza humana. Por eso dice con razón San Agustín que «toda la vida del hombre se funda en la fe» y que «si es lamentable ser engañado por la autoridad, lo es mucho más no dejarse conmover por ella»; y Balmes añade que «sin la fe en la palabra del hombre, el linaje humano perecería.» (Léase á SAN AGUSTÍN, *De utilitate credendi*; á BALMES, *Filos. Fund.*, lib. 1, c. 32, y *Protestantismo*, c. 5).

ARTÍCULO II

De la autoridad humana de los hechos históricos

Con lo expuesto en el artículo anterior entramos, sin más preámbulos, á demostrar la legitimidad de la autoridad humana en los hechos históricos.

66. TESIS 1.^a—La autoridad humana respecto á los hechos históricos, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.

Prueba 1.^a—Por una parte la conciencia nos atestigua que en muchos hechos que hemos referido, ni nos hemos engañado ni hemos en-

gañado á los demás; y por otra la experiencia de cada día nos demuestra que en hechos innumerables que se nos han referido no hemos sido engañados; luego la autoridad humana, puestas las debidas condiciones, debe ser criterio de verdad.

Prueba 2.^a—Para que la autoridad humana produzca certeza, basta y es necesario que nos conste de la ciencia y veracidad del testigo; es así que muchas veces puede constarnos de la ciencia y veracidad del testigo; luego la autoridad humana en determinadas ocasiones es criterio de verdad.

Menor, parte 1.^a—1.^o A las veces los testigos que refieren un hecho son varios y lo refieren uniformemente; 2.^o, otras veces el hecho que se refiere es sencillo, fácil de conocer, de interés público, etc. En ambos casos y otros análogos conocemos que los testigos no se han engañado, porque en el primer caso el error sólo podría provenir de que los órganos sensorios de todos estuvieran en mal estado, cosa imposible de admitir; y en el segundo, si algunos de ellos se equivocasen, serían desautorizados por los demás; luego en estos casos y otros análogos es evidente la ciencia de los testigos.

Menor, parte 2.^a—1.^o A las veces nos son muy conocidas la prudencia y la probidad del testigo; 2.^o, otras veces los testigos son varios, diferentes en edad, costumbres é intereses; 3.^o, en determinadas ocasiones el engaño sería descubierto por otros y de él resultaría al testigo pérdida en su honor, etc.; 4.^o, ni faltan ocasiones en que se refieren hechos que perjudican al buen nombre del individuo, de la familia ó de la patria de los testigos. En estos y otros casos tenemos evidencia de la veracidad de los testigos: en el primero, porque no cabe suponer que un hombre probo mienta; en el segundo, porque no es posible que hombres de condiciones tan diversas se hayan convenido para engañar; en el tercero, porque individuos que en algo se estiman no se exponen fácilmente á tales riesgos; y en el cuarto, porque nadie miente en perjuicio de sí mismo y de lo que más ama; luego en estos y otros casos parecidos estaremos ciertos de la veracidad de los testigos.

67. De la tradición, monumentos é historia.—Estos tres son los medios por los cuales la verdad histórica se transmite y llega hasta nosotros; de consiguiente, como complemento de lo que llevamos dicho del criterio de la autoridad humana, hablaremos brevemente de cada uno de ellos.

68. I. Tradición es la continuada sucesión de testigos que transmiten oralmente la noticia de algún hecho. La tradición debe ser: 1.^o, *universal*, cuanto al número de testigos, y *constante*, esto es, no interrumpida; 2.^o, debe versar sobre hechos públicos y de algún inte-

rés; 3.º, debe ser *uniforme* á lo menos en lo relativo á la sustancia y principales circunstancias del hecho.

La tradición adornada de estas condiciones es criterio de verdad. Porque hace que nos elevemos hasta los testigos inmediatos del suceso: éstos conocieron la verdad del hecho y no pudieron referirlo sino tal cual sucedió; si, pues, hoy conocemos el hecho de la misma manera que los primeros testigos, es necesario inferir que conocemos la verdad. Y si á lo dicho se agrega que la tradición del hecho se conserve, no en un solo pueblo, sino en una ó varias naciones; que se halle confirmada por monumentos y documentos ó inoculada en las fiestas sagradas y profanas, que forman una parte de la vida de los pueblos, es de todo punto imposible negar el valor de la tradición.

69. II. Monumentos son obras duraderas de arte destinadas á perpetuar la memoria de algún acontecimiento, como por ejemplo, estatuas, medallas, pinturas, inscripciones, templos, etc. Los monumentos deben ser: 1.º, *auténticos*, esto es, deben pertenecer á la época que se les atribuye; 2.º, *contemporáneos al suceso ó reflejo fiel de la tradición*; 3.º, *no deben contradecir á la tradición, documentos é historia.*

Los monumentos con las condiciones dichas son criterio histórico. Pues no cabe en lo posible que se levante un monumento para atestiguar un hecho falso, sin la protesta de la sociedad, ó al menos de una parte de ella y sin que la historia tome acta de ello.

70. III. Historia es la narración escrita de los hechos. Para conocer la verdad de una historia debemos fijarnos en tres cosas: 1.º, en las cualidades del historiador; 2.º, en la naturaleza de los hechos que narra; 3.º, en el modo cómo los narra.

Hablaremos brevemente de cada una de ellas.

Cuanto á lo primero, el historiador debe ser: 1.º, *contemporáneo á los sucesos, ó bien órgano legítimo de la tradición*; 2.º, debe ser *probo é íntegro*; 3.º, debe publicar la historia en su nombre. Porque sin tener estas cualidades no podría constarnos de su ciencia y veracidad.

Cuanto á lo segundo, los hechos deben ser: 1.º, *públicos y de algún interés*; así que no deben creerse fácilmente las narraciones de maquinaciones ocultas, conspiraciones secretas, etc., á no ser que se prueben evidentemente; 2.º, no deben oponerse á otros hechos debidamente comprobados; 3.º, no deben contradecir ni á la razón ni á la fe; 4.º, caso de oponerse un hecho á las leyes físicas, deberá juzgarse por el fin y demás circunstancias, si fué milagro ó nó.

Cuanto á lo tercero, la historia debe ser: 1.º, *auténtica*, esto es, debe ser del autor á quien se atribuye; 2.º, *íntegra*, esto es, no debe ser

adulterada con adiciones, mutilaciones y mudanzas; 3.º, la narración debe ser *clara*, y en toda la obra debe distinguirse cuidadosamente la narración de los hechos de las apreciaciones del historiador sobre las causas y efectos de los sucesos, porque aquello es objeto de la historia, ésto de la razón. Lo dicho sobre la historia debe entenderse proporcionalmente de los documentos.

La historia con estas condiciones produce certeza. Pues sólo se diferencia de la tradición en que ésta nos transmite los hechos por medio de la palabra, al paso que la historia lo hace por escrito. (Léase á BALMES, *Lógica, autoridad humana, y Criterio*, del capítulo 8 al 12).

OBJECIONES

71. Objeción 1.ª—El testimonio de un solo individuo no puede producir certeza; luego tampoco puede producirla el de muchos, y de consiguiente, la autoridad humana no es criterio de verdad.

Respuesta 1.ª—El testimonio de un sólo individuo *generalmente* hablando no produce certeza, C.; jamás produce certeza, N. Dije *generalmente* hablando, pues un solo individuo al narrar un hecho no es fácil que haga sentir á los demás su ciencia y veracidad; pero negué que jamás pudiese producir certeza, pues su probidad, perspicacia y demás cualidades pueden ser tan conocidas de antemano, que al referirnos un hecho debamos reconocer su ciencia y veracidad.

Respuesta 2.ª—Concedido por un momento el antecedente, niego el consiguiente y la consecuencia; pues de que el testimonio de uno solo no pueda excluir todo temor de errar, no se deduce que no pueda hacerlo el de muchos, como de que un solo individuo no sea capaz de levantar un gran peso no se sigue que muchos individuos juntos no puedan levantarlo.

Instancia.—La colección no cambia la naturaleza de los testigos; es así que cada uno de por sí es naturalmente falible; luego la colección de varios testigos también lo es.

Respuesta.—Distingo la mayor: la colección no cambia la naturaleza de los testigos *en sí mismos* considerados, C.; considerados *en sus efectos*, N. Distingo la menor: cada testigo *absolutamente* hablando, puede engañarse, C.; cada testigo debe *necesariamente* engañarse, sean cuales fueren las circunstancias en que se hallare, N. Niego el consiguiente y la consecuencia: es evidente que un individuo por formar parte de una colección no pierde su ser individual; pero también lo es que los efectos que produce un individuo unido á otros no son los mismos que los que puede producir aislado. Y concretándonos al caso pre-

sente, varios individuos de diferente edad, condición, etc., por el solo hecho de atestiguar uniformemente un hecho, evidencian su ciencia y veracidad, según se probó en la tesis, cosa que un solo individuo no siempre puede conseguir. La distinción de la menor es evidente: pues no repugna ni física ni metafísicamente que un testigo se engañe, pero repugna moralmente que individuos que se han hallado en determinadas condiciones, se hayan engañado y nos engañen.

Instancia.—Pero lo que conviene á las partes conviene al todo; es así que ninguno de los individuos de la colección por sí solo puede producir certeza; luego la colección de testigos tampoco puede producirla.

Respuesta 1.^a—Contestaremos retorciendo el argumento: Lo que conviene a las partes conviene al todo, es así que ningún individuo tiene fuerzas para levantar por sí solo un gran peso; luego varios individuos juntos tampoco las tendrán para levantarlo. Nadie admitiría el valor de este discurso, y por la misma razón no admitimos el que se nos objeta. Esta respuesta nos abre el paso para contestar directamente á la objeción.

Respuesta 2.^a—Distingo la mayor: la perfección que conviene á las partes conviene al todo, C.; la imperfección de las partes conviene al todo. Subdistingo: si la colección no destruye la imperfección de las partes, ésta conviene al todo, C.; si la destruye, N. La colección de testigos, de intereses diversos pero uniformes en referir un suceso, vencen la imposibilidad en que cada testigo, distributivamente considerado, se halla de dar á conocer su ciencia y veracidad, así como varios individuos juntos levantan un peso que cada uno por sí no podría levantar. Y con esto queda suficientemente contestada esta última parte de la dificultad propuesta.

72. Objeción 2.^a—La tradición con el transcurso de los años va perdiendo de su fuerza; luego las tradiciones antiguas ya no pueden producir certeza.

Respuesta.—Niego el antecedente, pues las tradiciones con el curso de los años, lejos de perder de su fuerza y vigor, ganan cada día, como que salen victoriosas de las dificultades que contra ellas suele amontonar la crítica.

Instancia.—Pero es el caso que muchas tradiciones tenidas por mucho tiempo por legítimas resultaron falsas y muchos monumentos y documentos tenidos por auténticos fueron hallados apócrifos; luego nunca podemos estar ciertos del valor de la tradición, monumentos y documentos.

Respuesta.—Distingo el antecedente: tradiciones, monumentos y documentos adornados de las condiciones debidas fueron hallados falsos, N.; tradiciones, etc., destituidas de las condiciones dichas, C. Además,

niego el consiguiente y la consecuencia: porque de que algunas tradiciones, documentos y monumentos hayan resultado falsos, no se sigue que todos lo sean, ni que no podemos distinguir cuáles sean auténticos y cuáles no; pues del mismo modo y con las mismas reglas con que en unos casos se ha discernido el error de la verdad podrá hacerse en los demás. Y en efecto, tradiciones, monumentos y documentos hubo de cuya autoridad se dudó por un tiempo, y después fué rehabilitada.

73. Objeción 3.^a—La autoridad humana no es criterio de verdad en tratándose de hechos milagrosos, porque la evidencia moral debe ceder á la física; es así que de las leyes naturales tenemos evidencia física y de los milagros sólo la tenemos moral, luego no podemos creer en la verdad de los milagros.

Respuesta 1.^a—Esta objeción prueba demasiado y por consiguiente nada prueba. Pues la objeción supone que no puede suceder hecho ninguno que supere las fuerzas de la naturaleza, cosa que contradice á la razón y á la experiencia, porque aquélla nos dice que Dios, á fuer de omnipotente, puede producir efectos que superan todas las fuerzas de la naturaleza, y la historia nos refiere que innumerables individuos tuvieron evidencia física de hechos milagrosos, v. gr., de la multiplicación de los panes, de la resurrección de Lázaro y de otros milagros de Jesucristo, etc.

Respuesta 2.^a—Niego el aserto y distingo la mayor: la evidencia moral debe ceder á la física, cuando se trata de un mismo objeto, C.; cuando se trata de objetos diversos, N. Concedo la primera parte de la menor y distingo la segunda: los que presencian el milagro sólo tienen de él evidencia moral, N.; los que no lo presencian, C. Es claro que en igualdad de circunstancias tiene más peso la evidencia física que la moral, porque es indudable que si de un hecho presenciado por mí oigo una relación contraria, creeré lo que yo he visto; pero en el caso presente no se trata de esto, sino de si, supuesta la constancia de las leyes de la naturaleza, deberé tener por cierto un hecho en que fueron suspendidas. Y es cosa evidente que si los testigos tienen las condiciones debidas deberé creerles, pues no repugna un hecho de esta naturaleza.

ARTÍCULO III

De la autoridad divina y de la científica

74. De la autoridad divina.—Esta es absoluta é infinita, como lo son su ciencia y veracidad, y por lo mismo se extiende á toda suerte de verdades, científicas é históricas, naturales y sobrenaturales.

75. TESIS. — La autoridad divina es criterio de verdad.
Prueba. — Dios, como sabiduría infinita, tiene ciencia infalible de todas las cosas, y como bondad suma es infinitamente veraz; luego la autoridad divina es criterio infalible de certeza.

De la prueba anterior se deduce que en constándonos que Dios ha revelado una verdad, cualquiera que ella sea, debemos creerla con plena certeza, fundados en este simple raciocinio: lo que Dios revela es verdad, es así que Dios ha revelado tal ó cual cosa, luego es verdad.

76. De la autoridad científica. — Para terminar, hablaremos brevemente de la autoridad humana en las ciencias.

I. *La autoridad humana no produce certeza científica.* Certeza científica es conocimiento de una cosa por sus causas ó razones intrínsecas; es así que prestar asenso á una verdad por la autoridad de otro es conocerla por un motivo extrínseco, luego la autoridad no produce certeza científica. Y esto es claro, porque si el discípulo profesa una verdad persuadido de las razones que le da el maestro, tiene de ella certeza científica, pues no cede á la autoridad sino á la razón.

II. *La autoridad humana en materias científicas algunas veces produce certeza moral.* Dije algunas veces, pues generalmente sólo engendra probabilidad. Porque algunas veces nos consta de la competencia de un sabio en una materia; otras vemos que todos los sabios convienen en afirmar ciertas verdades, como sucede en matemáticas; en estos y otros casos sería por demás irracional no prestar el debido asentimiento al magisterio de los sabios.

III. *La autoridad de los sabios, entendida rectamente, favorece al progreso de las ciencias:* 1.º, porque, prescindiendo por completo del magisterio científico, nos veríamos privados de los conocimientos atesorados por los sabios de los siglos pasados; cada individuo debiera empezar por sí mismo á tejer toda la serie de sus conocimientos; y como es ley que el progreso científico, quizá más que otro alguno, es sucesivo y lento, el individuo quedaría estacionario sin el concurso de los que le han precedido. Además, la mayoría de los hombres carece del talento de invención; de consiguiente privados de todo magisterio externo, apenas podrían allegar otros conocimientos que los más elementales; 2.º, nada tiene de irracional el magisterio científico; pues es muy conforme á razón que quien mejor conoce la verdad, la enseñe á los demás; por eso nos sentimos naturalmente inclinados á respetar á los sabios, porque, como dice Cicerón, penetran mejor que nosotros las fuerzas de la naturaleza; 3.º, finalmente, el maestro no impone sus enseñanzas, sino que presenta al discípulo sus discursos y éste los

hace suyos, y mediante esta labor intelectual, conoce verdades que antes no conocía.

IV. Reglas sobre el uso de la autoridad en las ciencias.—1.º, *la autoridad de los sabios es proporcional á las razones con que fundan sus doctrinas:* porque si es cierto, como dice Galileo, que las opiniones de los antiguos no deben ser desechadas livianamente, sino que se las ha de someter á detenido examen para ver si son ajustadas á las normas de la naturaleza, también lo es que la autoridad en materias científicas no vale más que lo que valen las razones; 2.º, *el sabio sólo merece crédito en la ciencia que profesa.* Esta regla es evidente; de ahí el adagio: *Peritis in arte credendum;* 3.º, *cuanto llevamos dicho sobre la autoridad científica no debe entenderse de la Iglesia,* porque no es autoridad humana sino divina, no es falible sino infalible.

CAPÍTULO V

DEL CRITERIO SUPREMO DE CERTEZA

77. División del capítulo. — No sería completo el tratado de los criterios si no se resolviera la cuestión tan trascendental y tan agitada entre los filósofos sobre el criterio supremo. Pero nadie crea que vamos á analizar una por una todas las hipótesis inventadas sobre esta materia; así porque unas han caducado, como porque los fundamentos en que descansan otras serán refutados en otros tratados. Con todo, para atender á la claridad y para que el estudio de la cuestión sea completo, en cuanto cabe, dividiremos el capítulo en seis artículos. En el 1.º trataremos de la existencia del criterio supremo; en el 2.º que éste es la evidencia objetiva; en el 3.º resumiremos la cuestión y daremos solución á las dificultades; en el 4.º refutaremos algunas opiniones falsas; en el 5.º fijaremos el uso que en Filosofía debe hacerse del sentido común y del consentimiento universal, y, finalmente, en el 6.º hablaremos brevemente de las causas de nuestros errores.

75. TESIS. — La autoridad divina es criterio de verdad.
Prueba. — Dios, como sabiduría infinita, tiene ciencia infalible de todas las cosas, y como bondad suma es infinitamente veraz; luego la autoridad divina es criterio infalible de certeza.

De la prueba anterior se deduce que en constándonos que Dios ha revelado una verdad, cualquiera que ella sea, debemos creerla con plena certeza, fundados en este simple raciocinio: lo que Dios revela es verdad, es así que Dios ha revelado tal ó cual cosa, luego es verdad.

76. De la autoridad científica. — Para terminar, hablaremos brevemente de la autoridad humana en las ciencias.

I. *La autoridad humana no produce certeza científica.* Certeza científica es conocimiento de una cosa por sus causas ó razones intrínsecas; es así que prestar asenso á una verdad por la autoridad de otro es conocerla por un motivo extrínseco, luego la autoridad no produce certeza científica. Y esto es claro, porque si el discípulo profesa una verdad persuadido de las razones que le da el maestro, tiene de ella certeza científica, pues no cede á la autoridad sino á la razón.

II. *La autoridad humana en materias científicas algunas veces produce certeza moral.* Dije algunas veces, pues generalmente sólo engendra probabilidad. Porque algunas veces nos consta de la competencia de un sabio en una materia; otras vemos que todos los sabios convienen en afirmar ciertas verdades, como sucede en matemáticas; en estos y otros casos sería por demás irracional no prestar el debido asentimiento al magisterio de los sabios.

III. *La autoridad de los sabios, entendida rectamente, favorece al progreso de las ciencias:* 1.º, porque, prescindiendo por completo del magisterio científico, nos veríamos privados de los conocimientos atesorados por los sabios de los siglos pasados; cada individuo debiera empezar por sí mismo á tejer toda la serie de sus conocimientos; y como es ley que el progreso científico, quizá más que otro alguno, es sucesivo y lento, el individuo quedaría estacionario sin el concurso de los que le han precedido. Además, la mayoría de los hombres carece del talento de invención; de consiguiente privados de todo magisterio externo, apenas podrían allegar otros conocimientos que los más elementales; 2.º, nada tiene de irracional el magisterio científico; pues es muy conforme á razón que quien mejor conoce la verdad, la enseñe á los demás; por eso nos sentimos naturalmente inclinados á respetar á los sabios, porque, como dice Cicerón, penetran mejor que nosotros las fuerzas de la naturaleza; 3.º, finalmente, el maestro no impone sus enseñanzas, sino que presenta al discípulo sus discursos y éste los

hace suyos, y mediante esta labor intelectual, conoce verdades que antes no conocía.

IV. Reglas sobre el uso de la autoridad en las ciencias.—1.º, *la autoridad de los sabios es proporcional á las razones con que fundan sus doctrinas:* porque si es cierto, como dice Galileo, que las opiniones de los antiguos no deben ser desechadas livianamente, sino que se las ha de someter á detenido examen para ver si son ajustadas á las normas de la naturaleza, también lo es que la autoridad en materias científicas no vale más que lo que valen las razones; 2.º, *el sabio sólo merece crédito en la ciencia que profesa.* Esta regla es evidente; de ahí el adagio: *Peritis in arte credendum;* 3.º, *cuanto llevamos dicho sobre la autoridad científica no debe entenderse de la Iglesia,* porque no es autoridad humana sino divina, no es falible sino infalible.

CAPÍTULO V

DEL CRITERIO SUPREMO DE CERTEZA

77. División del capítulo. — No sería completo el tratado de los criterios si no se resolviera la cuestión tan trascendental y tan agitada entre los filósofos sobre el criterio supremo. Pero nadie crea que vamos á analizar una por una todas las hipótesis inventadas sobre esta materia; así porque unas han caducado, como porque los fundamentos en que descansan otras serán refutados en otros tratados. Con todo, para atender á la claridad y para que el estudio de la cuestión sea completo, en cuanto cabe, dividiremos el capítulo en seis artículos. En el 1.º trataremos de la existencia del criterio supremo; en el 2.º que éste es la evidencia objetiva; en el 3.º resumiremos la cuestión y daremos solución á las dificultades; en el 4.º refutaremos algunas opiniones falsas; en el 5.º fijaremos el uso que en Filosofía debe hacerse del sentido común y del consentimiento universal, y, finalmente, en el 6.º hablaremos brevemente de las causas de nuestros errores.

ARTICULO I

De la existencia del criterio supremo

78. **Propiedades del criterio supremo.** — Dijimos (32, IV) que criterio último de certeza es el motivo y norma supremos que tiene el entendimiento para discernir lo verdadero de lo falso. De esta definición se desprende que dos son las propiedades que debe tener un criterio para poderse llamar último: 1.º, debe ser *supremo*, pues si no lo fuera, tendría otro u otros sobre sí, y de consiguiente no sería el último; 2.º, debe ser *universal*, porque de otra suerte no regularía todos nuestros juicios.

79. **Existe el criterio supremo de certeza.** — Esta es una verdad evidente: 1.º, así lo convence la autoridad de los filósofos más eminentes que convienen sobre este punto, y sobre todo, de un siglo á esta parte no hay autor de algún mérito que no haya tratado de esclarecer este punto, con el noble propósito de rebatir el escepticismo; 2.º, también lo demuestra la razón, pues si el entendimiento no tuviera un criterio último y supremo, al pretender cerciorarse de la verdad de sus juicios y discursos, se vería envuelto en un proceso infinito, y el escepticismo quedaría en pie.

ARTICULO II

De la evidencia como criterio supremo de certeza

80. **Análisis del concepto de evidencia.** — I. Si bien es cierto que hablando con propiedad, la evidencia se refiere al orden intelectual, pues solemos decir: *esta verdad es evidente; este es un principio evidente*, con todo, para proceder debidamente en el análisis de este concepto, debemos principiar por la evidencia sensible, pues así como de la visión sensible se ha llamado *visión intelectual* el acto de la inteligencia, así el nombre de la evidencia intelectual ha sido tomado metafóricamente del de evidencia sensible.

II. Evidencia es lo abstracto de evidente, palabra derivada del verbo *video* (ver), y significa: *objeto claro, manifiesto á la vista*. Ahora bien, para que un objeto pueda ser visto con claridad, se requieren tres

condiciones: 1.º, *que el objeto sea visible*: pues es claro que si no lo fuera sería incapaz de verse; por eso al paso que llamamos visible á un objeto extenso y colorado, jamás llamamos visible á un sonido; 2.º, *la luz debe bañar el objeto*, pues por falta de luz el objeto más visible en sí mismo, en las tinieblas no puede verse: 3.º, *la luz del objeto debe afectar el ojo para determinarlo á ver*, porque si faltase esta condición el objeto sería evidente en sí mismo, pero no relativamente á nosotros. Por eso no llamamos evidentes los astros cuya luz no llega hasta nosotros. Según lo expuesto hasta aquí, la evidencia sensible puede definirse: *la claridad del objeto sensible debidamente iluminado y presente á la vista*.

III. Trasladando esta noción al orden intelectual, definiremos la evidencia intelectual ó inteligible: *la verdad del objeto manifiesta al entendimiento*, ó sea, *la verdad del objeto que se presenta claramente al entendimiento*. En esta definición, lo propio que en la de la evidencia sensible, hay que distinguir tres elementos: 1.º, *verdad del objeto*: pues siendo el objeto del entendimiento la verdad, es claro que no puede haber evidencia del error; 2.º, *luz intelectual que ilumina el objeto*: porque, no siendo evidentes todas las verdades, no puede señalarse de este fenómeno otra razón, sino el que unas tienen esa luz y otras no; 3.º, *la verdad evidente debe manifestarse al entendimiento*, por eso dice Santo Tomás que «la luz según que se refiere al entendimiento no es sino la manifestación de la verdad». (1 p., q. 106, a. 1). Y la razón de esto es clara, porque si la verdad no se hiciese evidente al entendimiento, sería evidente en sí misma, pero no con relación á nosotros; por eso sucede frecuentemente que verdades que son evidentes para unos, no lo son para otros, y en el lenguaje común solemos decir que la verdad es luz de la inteligencia.

81. **Divisiones de la evidencia.** — I. Se divide en *objetiva* y *sujetiva*: porque hay evidencia en la cosa y evidencia en nosotros; la primera es la *objetiva* y se define: *la verdad del objeto que brilla al entendimiento*; la segunda se llama *sujetiva* y se define: *el conocimiento claro de la verdad evidente*.

Sobre la división anterior hay que observar: 1.º, *que la evidencia objetiva es causa de la subjetiva*: porque una facultad no puede ser determinada sino por su objeto propio, y la verdad evidente es objeto propio del entendimiento; por eso dice Santo Tomás que «aquellas cosas se dicen ser evidentes que por sí mismas determinan el entendimiento ó el sentido á su conocimiento». *Illa videri dicuntur quæ per se ipsa movent intellectum vel sensum ad sui cognitionem* (2. 2., q. 1, a. 4); 2.º, que así como, según se dijo (10), la certeza propiamente dicha es la *sujetiva*,

asi la evidencia propiamente hablando es la objetiva; por eso decimos: *esto es evidente, verdad evidente, etc.*

II. La evidencia se divide en *inmediata y mediata*. La primera es aquella en que el nexo entre el predicado y el sujeto se conoce por la simple inspección de los términos, v. gr., *el todo es mayor que la parte*. La segunda es la verdad que se manifiesta al entendimiento mediante la demostración, v. gr., *los ángulos del triángulo valen dos rectos, la tierra es esférica*.

III. Finalmente, se divide en *metafísica, física y moral*, según que la verdad pertenece a uno de estos tres órdenes. Sea ejemplo de la primera: *No hay efecto sin causa*; de la segunda: *los cuerpos abandonados a sí mismos se dirigen á su centro*; de la tercera: *los romanos vencieron á los cartagineses*.

Expuestas las nociones anteriores, pasemos á demostrar la verdad sobre el último criterio de certeza, y para proceder con el orden y claridad que la importancia de la materia reclama, lo haremos en las siguientes tesis.

82. TESIS 1.ª—La evidencia es criterio supremo de certeza.

Prueba.—Criterio supremo de certeza es el motivo y norma últimos para discernir lo verdadero de lo falso; es así que la evidencia es el motivo y norma último para distinguir lo verdadero de lo falso; luego la evidencia es criterio supremo de certeza.

Menor.—Para demostrar la proposición menor débense probar dos cosas: 1.ª, que la evidencia es motivo y norma de certeza; 2.ª, que la evidencia es motivo y norma último.

Lo primero es claro, porque el entendimiento no puede prestar su asenso á la verdad, sin tener motivos para ello; éstos no pueden ser otros sino el que inmediata ó mediatamente la verdad se manifiesta al entendimiento, porque mal podría asentir á la verdad sin conocerla; es así que la verdad manifestada á la mente es la verdad evidente; luego la evidencia es motivo y norma del asenso de la mente.

De lo segundo, esto es, de que la evidencia es motivo último, tampoco puede dudarse, porque el entendimiento, como otra facultad cualquiera, debe descansar necesariamente en la posesión de su bien; es así que el bien del entendimiento es la verdad evidente, luego necesariamente debe prestar asenso á la verdad evidente; pero si la evidencia no fuera el motivo último no podría adherirse á la verdad, sino que debiera buscar las razones últimas; luego la evidencia es motivo último.

Confirmación.—El raciocinio anterior es confirmado por los hechos siguientes: 1.º, para indicar el motivo y regla que tenemos para dis-

cernir la verdad del error, solemos decir: *esto es claro, evidente, es más claro que la luz del día*, y no buscamos otras razones; 2.º, la conciencia nos atestigua que admitido un principio, no podemos menos de abrazar una conclusión evidentemente enlazada con él, y que sólo podemos suspender el asenso, desviando la atención del principio admitido; 3.º, al discutir con otro no podemos llevar en paciencia que admitido un principio, se nos niegue la consecuencia. Ahora bien, estos hechos y otros parecidos no tienen explicación, si la evidencia no es el criterio supremo de verdad, porque el entendimiento que por naturaleza tiende á investigar las razones últimas, no se contentaría con la evidencia, sino que procedería á investigar otras razones superiores.

83. De la evidencia puramente subjetiva.—Al exponer el método filosófico de Descartes (23), dijimos que para este filósofo el supremo criterio de verdad era el principio de evidencia: *lo que veo en la idea clara y distinta de una cosa debo afirmarlo de ella*, principio que entonces no analizamos para hacerlo en este lugar. Y para que no se crea que torcemos el pensamiento del filósofo francés, véase cómo se expresa él mismo en su *Disertación sobre el método*, número II. *Primum erat ut nihil unquam, veluti verum admitterem nisi quod certo et evidenter verum esse cognoscerem*: Era lo primero para mí el no admitir jamás como verdadero, sino lo que conociese ser cierta y evidentemente verdadero. Pero es necesario advertir que la evidencia de Descartes y de las demás escuelas subjetivistas engendradas de la filosofía cartesiana es *meramente subjetiva*, como quiera que es *la idea clara y distinta*, producto de *la sola razón individual* ó del *yo pensante*, idea que por lo mismo es mera modificación del sujeto, y que no guarda relación alguna con los objetos, lo cual no sucede con la evidencia subjetiva, tal cual nosotros la entendemos (81).

II. Para refutar cumplidamente la evidencia meramente subjetiva, dos cosas conviene hacer: 1.ª, refutar directamente á Descartes, y 2.ª, á todos los sostenedores de la evidencia puramente subjetiva, cualquiera que sea la forma en que la admitan.

84. TESIS 2.ª—La idea clara y distinta de Descartes, ó sea, la evidencia meramente subjetiva no es criterio supremo de certeza.

Prueba 1.ª—El primer carácter de la evidencia de Descartes es que *va precedida de la duda*; es así que evidencia precedida de la duda no puede ser criterio de certeza, luego la evidencia de Descartes no es criterio de certeza.

Menor 1.º—Pues de la duda universal, bien sea real, bien hipoté-

tica, no puede llegarse á la certeza, luego mucho menos puede llegarse á un criterio supremo.

Menor 2.^o—Descartes ó quien quiera que admita la duda metódica, queda encerrado en su propio pensamiento y en su propia conciencia, y para salir de ella y elevarse de nuevo á la certeza, no le queda más recurso que su razón individual; es así que ésta, lo propio que las demás facultades, fueron incluídas en la duda; luego la razón no puede servirle para llegar á una evidencia tal que pueda ser criterio de certeza.

Menor 3.^o—Finalmente, según Descartes, el principio de evidencia es una derivación del principio *Yo pienso luego soy*. Ahora bien, al formular estos principios, ó admite el de contradicción ó no lo admite: si lo segundo, en su pensamiento lo mismo puede ver su existencia que su no existencia, y lo contenido en la idea clara lo mismo puede afirmarse que negarse, pues no repugna que una cosa sea y no sea al mismo tiempo; si admite el principio de contradicción, ni el principio *yo pienso* ni el de evidencia, son el criterio supremo, sino que lo es el de contradicción, de quien reciben su valor científico (24-26).

Prueba 2.^a—El segundo carácter de la evidencia de Descartes es ser puramente subjetiva; es así que la evidencia puramente subjetiva no puede ser criterio supremo de certeza; luego la idea clara y distinta de Descartes no es el supremo criterio de certeza.

Mayor.—El principio de evidencia de Descartes no es sino el principio *Yo pienso luego soy*, generalizado (23); es así que este principio es puramente subjetivo; luego el principio de evidencia también lo es.

85. La proposición menor dice que *la evidencia puramente subjetiva no puede ser criterio supremo de verdad*; pero como esta proposición es una tesis muy importante, hay que demostrarla con todo detenimiento.

Prueba 1.^a—*El criterio de la evidencia meramente subjetiva lleva al idealismo*. Porque, según esta opinión, una cosa es verdad según que á la razón individual le parece que lo es; las ideas procedentes de la sola razón individual no pueden aplicarse á los objetos, porque no es lógico de lo puramente subjetivo pasar á lo objetivo, ni de lo ideal á lo real; si las ideas no corresponden á los objetos, mediante ellas la razón no puede conocerlos; el idealismo es el sistema que afirma que no podemos conocer la realidad de los objetos, luego el admitir la evidencia meramente subjetiva como criterio de verdad lleva al idealismo. Tomado en este sentido el discurso de Balmes en su *Filosofía fundamental* (L. I., c. 22, n. 331), para demostrar que *el principio de evidencia no es evidente*, me parece irrefutable.

Prueba 2.^a—*También lleva al escepticismo*. Porque no cabe escepticismo más absoluto que admitir que una cosa puede ser y no ser en un mismo sentido; es así que el establecer la evidencia subjetiva como única norma de verdad lleva á decir que una cosa puede ser y no ser en un mismo sentido. Porque, si una cosa es verdad, según que así le parece á la razón individual, es evidente que ésta á uno le dirá que tal cosa es verdad, á otro que no lo es; á uno su razón le dirá hoy que eso es así y mañana que es de otra manera; esto es, la razón individual dirá que una cosa es verdad y no lo es, que es error y no lo es, ó sea, que una cosa es y no es en un mismo sentido. Y, como no hay otra regla ni otro criterio que pueda decidir fuera de éste, porque es el único y el último, resulta que á la razón le es de todo punto imposible salir de la duda y del error. (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 85, a. 2).

Prueba 3.^a—*El criterio de la evidencia subjetiva lleva al racionalismo puro*. Porque en este sistema para el sujeto pensante una cosa es verdad porque así lo ve en su pensamiento ó idea; ahora bien, esto equivale á declarar al sujeto pensante ó á la razón individual norma única y suprema de la verdad de sus pensamientos y juicios, como quiera que todos ellos son emanación del sujeto pensante independientemente de los objetos; pero decir que la razón es causa y regla única de la verdad de los juicios es declararla causa y norma de toda verdad; no puede declarársela tal sin afirmar que es independiente y soberana, pues si fuera dependiente ya no sería norma única de verdad; ni puede decirse que es soberana é independiente sin afirmar implícitamente que el yo pensante ó la razón individual es infinito, porque una razón finita por necesidad debe ser dependiente; luego la teoría de la evidencia subjetiva de Descartes lleva al racionalismo puro, esto es, á la teoría de la razón pura de Kant (Racionalismo) y al yo puro é infinito de Fichte (Panteísmo racionalista).

Ahora bien, todas estas afirmaciones son absurdas, porque nuestra razón no es infinita sino finita; no es ley de la verdad de las cosas, pues éstas no son así porque nuestra razón las piense así, sino que las piensa porque se le presentan en la verdad de su ser.

Ni crea nadie que somos severos en demasia al declarar á Descartes padre del racionalismo moderno, porque como tal lo reconocen los partidarios de este sistema. Así, comentando Cousin las palabras de Descartes: *Con respecto á la verdad, el pensamiento humano debe ser libre de toda autoridad y sólo debe someterse á la evidencia (subjetiva), como regla única de verdad y certeza*, dice así: *De esta suerte y por esta máxima caen de un solo golpe todas las autoridades, cualesquiera que sean... El precepto de rendirse solamente á la evidencia*

es, pues, un precepto de libertad, hace libre al espíritu humano en todos los órdenes de conocimientos, y el primero que lo proclamó pudo ser apellidado con justicia el libertador de la razón humana. (Historia de la Filos., 11).

86. TESIS 3.^a — La evidencia objetiva es criterio supremo de certeza.

Prueba 1.^a — La evidencia es criterio supremo de certeza (tesis 1.^a); es así que no lo es la subjetiva (tesis 2.^a), luego debe serlo la objetiva. La verdad de esta conclusión la manifestaremos en las pruebas siguientes:

Prueba 2.^a — Un criterio para ser supremo debe ser: 1.^o, *universal*, esto es, debe ser la regla que nos cerciora de la verdad de todos los juicios; 2.^o, debe ser *último*, esto es, no debe tener otro sobre sí; es así que la evidencia objetiva reune estas dos condiciones; luego es criterio supremo de certeza.

Menor, parte 1.^a — *La evidencia es criterio supremo respecto á los juicios analíticos.* Porque estos juicios ó son inmediatos ó mediatos: en los primeros, en el concepto del sujeto vemos el del predicado; luego en la evidencia del concepto del sujeto tenemos intuición del nexo que lo une al predicado. En los mediatos, la verdad de la conclusión se nos hace evidente mediante la demostración, y resolviendo ésta en los primeros principios que son inmediatamente evidentes, conocemos que el predicado de la conclusión no puede menos de convenir al sujeto.

La evidencia es criterio supremo respecto á los juicios sintéticos. Porque éstos, ó son de conciencia, ó de experiencia externa, ó de autoridad: en los primeros, el acto está presente al alma y de consiguiente no cabe error; en los segundos, el entendimiento afirma lo que mediante la experiencia externa se ha presentado á los sentidos; luego, no afirmando otra cosa, tampoco cabe error. En los de autoridad, en tanto prestamos asenso á lo que nos refiere el testigo en cuanto tenemos evidencia de su ciencia y veracidad; luego en los juicios sintéticos la norma según la cual juzgamos de la verdad es la evidencia de los objetos ó de la autoridad de los testigos.

Menor, parte 2.^a — Para que un criterio pueda llamarse último se requiere que sea la razón y norma última á la cual podemos recurrir para cerciorarnos de la verdad de nuestros juicios; es así que esta razón y norma última es la evidencia, luego la evidencia es criterio último de verdad.

Menor. — Para cerciorarnos de la verdad de nuestros juicios, es necesario conocer que la propiedad afirmada del sujeto es conforme con la verdad de la cosa; es así que para cerciorarnos de esto no tenemos un recurso ulterior al de la evidencia objetiva, porque en los juicios ana-

líticos inmediatos sólo podemos resolver el juicio en el sujeto y el predicado, y en esta resolución vemos que en el concepto del sujeto está contenido el del predicado, y como el concepto del sujeto es la representación objetiva de la cosa, síguese que la evidencia objetiva es la norma última de la verdad de estos juicios. Para cerciorarnos de la verdad de los juicios mediatos hay que resolverlos en los primeros principios. En los de experiencia externa, en tanto nos persuadimos de su verdad, en cuanto, volviendo sobre el acto sensitivo, advertimos que no hemos afirmado sino lo que los sentidos, puestas las debidas condiciones, nos representaron. En los de conciencia afirmamos la afección presente al alma, y en los de autoridad conocemos con evidencia la ciencia y veracidad del testigo ó testigos.

ARTICULO III

Escolio sobre la doctrina expuesta y solución de las dificultades

¶ 87. **Escolio.** — Siendo tan importante la cuestión del criterio supremo de verdad, paréceme conveniente resumir y declarar todo lo dicho en este artículo, esforzándonos para compendiar la doctrina de Santo Tomás, la cual tendrá su explicación y demostración completa en la Ideología.

I. Según lo demostrado, *la evidencia objetiva es el criterio supremo de verdad*, ó bien, *es el motivo y regla última en que descansa y según la cual discernimos la verdad de nuestros juicios.* Pues, como discurre Santo Tomás, *la certeza que hay en la ciencia (verdades mediatas), y en la inteligencia (verdades inmediatas), procede de la misma evidencia de las cosas que se dicen ciertas.* (1 Sent. Dist. III, q. 2, a. 2). Y en otra parte: *Aquellas cosas se dicen evidentes, que por sí mismas determinan á los sentidos y al entendimiento al conocimiento.* (2. 2., q. 1, a. 4). Pero para la plena inteligencia de la cuestión, importa declarar cómo llegamos á la evidencia ó visión intelectual.

II. Hay en nosotros, como lo atestigua el sentido común y el común modo de hablar, *la luz de la razón*, llamada por Santo Tomás semejanza participada de la luz increada. Mediante esta luz, el entendimiento forma: a), *los primeros conceptos*, de ser, uno, todo, efecto, causa, etc.; b), *los primeros principios*, v. gr., de identidad, causalidad, etc.; c), y como en estos principios no puede procederse hasta lo infinito, debe haber uno que sea primero entre dos; éste es el de contradicción, como

es, pues, un precepto de libertad, hace libre al espíritu humano en todos los órdenes de conocimientos, y el primero que lo proclamó pudo ser apellidado con justicia el libertador de la razón humana. (Historia de la Filos., 11).

86. TESIS 3.^a — La evidencia objetiva es criterio supremo de certeza.

Prueba 1.^a — La evidencia es criterio supremo de certeza (tesis 1.^a); es así que no lo es la subjetiva (tesis 2.^a), luego debe serlo la objetiva. La verdad de esta conclusión la manifestaremos en las pruebas siguientes:

Prueba 2.^a — Un criterio para ser supremo debe ser: 1.^o, universal, esto es, debe ser la regla que nos cerciora de la verdad de todos los juicios; 2.^o, debe ser último, esto es, no debe tener otro sobre sí; es así que la evidencia objetiva reune estas dos condiciones; luego es criterio supremo de certeza.

Menor, parte 1.^a — La evidencia es criterio supremo respecto á los juicios analíticos. Porque estos juicios ó son inmediatos ó mediatos: en los primeros, en el concepto del sujeto vemos el del predicado; luego en la evidencia del concepto del sujeto tenemos intuición del nexo que lo une al predicado. En los mediatos, la verdad de la conclusión se nos hace evidente mediante la demostración, y resolviendo ésta en los primeros principios que son inmediatamente evidentes, conocemos que el predicado de la conclusión no puede menos de convenir al sujeto.

La evidencia es criterio supremo respecto á los juicios sintéticos. Porque éstos, ó son de conciencia, ó de experiencia externa, ó de autoridad: en los primeros, el acto está presente al alma y de consiguiente no cabe error; en los segundos, el entendimiento afirma lo que mediante la experiencia externa se ha presentado á los sentidos; luego, no afirmando otra cosa, tampoco cabe error. En los de autoridad, en tanto prestamos asenso á lo que nos refiere el testigo en cuanto tenemos evidencia de su ciencia y veracidad; luego en los juicios sintéticos la norma según la cual juzgamos de la verdad es la evidencia de los objetos ó de la autoridad de los testigos.

Menor, parte 2.^a — Para que un criterio pueda llamarse último se requiere que sea la razón y norma última á la cual podemos recurrir para cerciorarnos de la verdad de nuestros juicios; es así que esta razón y norma última es la evidencia, luego la evidencia es criterio último de verdad.

Menor. — Para cerciorarnos de la verdad de nuestros juicios, es necesario conocer que la propiedad afirmada del sujeto es conforme con la verdad de la cosa; es así que para cerciorarnos de esto no tenemos un recurso ulterior al de la evidencia objetiva, porque en los juicios ana-

líticos inmediatos sólo podemos resolver el juicio en el sujeto y el predicado, y en esta resolución vemos que en el concepto del sujeto está contenido el del predicado, y como el concepto del sujeto es la representación objetiva de la cosa, síguese que la evidencia objetiva es la norma última de la verdad de estos juicios. Para cerciorarnos de la verdad de los juicios mediatos hay que resolverlos en los primeros principios. En los de experiencia externa, en tanto nos persuadimos de su verdad, en cuanto, volviendo sobre el acto sensitivo, advertimos que no hemos afirmado sino lo que los sentidos, puestas las debidas condiciones, nos representaron. En los de conciencia afirmamos la afección presente al alma, y en los de autoridad conocemos con evidencia la ciencia y veracidad del testigo ó testigos.

ARTICULO III

Escolio sobre la doctrina expuesta y solución de las dificultades

¶ 87. Escolio. — Siendo tan importante la cuestión del criterio supremo de verdad, paréceme conveniente resumir y declarar todo lo dicho en este artículo, esforzándonos para compendiar la doctrina de Santo Tomás, la cual tendrá su explicación y demostración completa en la Ideología.

I. Según lo demostrado, la evidencia objetiva es el criterio supremo de verdad, ó bien, es el motivo y regla última en que descansa y según la cual discernimos la verdad de nuestros juicios. Pues, como discurre Santo Tomás, la certeza que hay en la ciencia (verdades mediatas), y en la inteligencia (verdades inmediatas), procede de la misma evidencia de las cosas que se dicen ciertas. (1 Sent. Dist. III, q. 2, a. 2). Y en otra parte: Aquellas cosas se dicen evidentes, que por sí mismas determinan á los sentidos y al entendimiento al conocimiento. (2. 2., q. 1, a. 4). Pero para la plena inteligencia de la cuestión, importa declarar cómo llegamos á la evidencia ó visión intelectual.

II. Hay en nosotros, como lo atestigua el sentido común y el común modo de hablar, la luz de la razón, llamada por Santo Tomás semejanza participada de la luz increada. Mediante esta luz, el entendimiento forma: a), los primeros conceptos, de ser, uno, todo, efecto, causa, etc.; b), los primeros principios, v. gr., de identidad, causalidad, etc.; c), y como en estos principios no puede procederse hasta lo infinito, debe haber uno que sea primero entre dos; éste es el de contradicción, como

que es formado por los primeros conceptos de *ser* y *no-ser*. He ahí cómo se expresa sobre esta materia el Santo Doctor: *Hay en cada hombre un principio de ciencia, á saber, la luz del entendimiento agente* (luz de la razón), *por la cual inmediatamente desde el principio son naturalmente conocidos los principios universales de todas las ciencias.* (1. p., q. 117, a. 1).

III. Estos principios primeros son: *a)*, *evidentísimos*, porque en el concepto del sujeto se ve el del predicado; *b)*, *no pueden ser ignorados de nadie*, porque son formados por los primeros conceptos, que todo hombre posee; *c)*, *sobre ellos nadie puede errar*, esto es, *son verdaderísimos*, por la misma razón que no puede errar en los simples conceptos, como quiera que en el concepto del sujeto se ve el predicado; *d)*, *son leyes supremas de nuestro pensamiento y razón*, porque son evidentes y verdaderos; pues como observa Santo Tomás, *toda ciencia procede de principios conocidos por sí mismos y de consiguiente ciertos* (2. 2., q. 1, a. 4).

IV. Pero si la luz de la razón basta para conocer las verdades inmediatas, no pasa lo mismo con las mediatas; de consiguiente, es necesario recurrir á otro medio, cual es la demostración, y como ésta se funda en los primeros principios, resulta que éstos son la luz que evidencia al entendimiento las verdades mediatas.

V. Según esto podemos decir: 1.º, *los primeros principios son el criterio según el cual juzgamos de las verdades mediatas*. Pues, como dice Santo Tomás: *Toda la certeza de la ciencia procede de la certeza de los principios, porque sólo entonces hay conocimiento cierto de las conclusiones, cuando se resuelven en los primeros principios, y de consiguiente, el tener certeza de algo procede de la luz de la razón, internamente infundida por Dios, y mediante la cual nos habla.* (QQ. DD. de Verit., q. XI, a. 1 ad 13); 2.º, *los primeros principios en algún modo tienen por criterio el de contradicción*: porque á quien le negare puede convencerse por medio de éste: así quien negare que el todo es igual á la suma de las partes, se contradice, pues quien dice todo, implícitamente dice suma de las partes; 3.º, *el principio de contradicción brilla por su misma evidencia y verdad*: porque quien lo niega ó lo pone en duda, lo afirma (29). Queda, pues, demostrado en qué modo la evidencia objetiva es criterio de certeza.

VI. *La evidencia subjetiva es condición indispensable de certeza, y el entendimiento causa eficiente de la misma*. Lo primero, porque repugna que el entendimiento preste asenso firme á un objeto, sin conocerlo claramente; lo segundo, porque el entendimiento es quien conoce y se adhiere al objeto sin temor de errar.

VII. *La evidencia meramente subjetiva no es ni puede ser criterio de certeza*. Pues nos daría una ciencia ideal y subjetiva, no real y objetiva.

Finalmente, para concluir, haremos dos observaciones con el P. Liberatore:

1.º Que de la teoría de la evidencia puramente subjetiva, procede la moderna teoría de la libertad de pensar y del respeto á las convicciones é ideas propias de cada uno, teoría que en nuestro siglo ha sido elevada á regla de las costumbres privadas y públicas. Porque si la razón y parecer individual es el único criterio de verdad, es evidente que debe ser respetado.

2.º Que los jóvenes imbuídos en las ideas cartesianas dudan de gran parte de las verdades metafísicas, morales y religiosas: porque por una parte es difícil formar de ellas ideas claras y distintas, y por otra carecen de un criterio seguro é inmutable para adquirirlas.

(Sobre la cuestión del criterio de evidencia merecen ser leídos: KLEUTGEN, *Filosofía Antigua*, tomo II; LIBERATORE, *Conoscenza intellettuale*, tomo I, c. I, aa. 9 y 12, tomo II, Apéndice y ZIGLIARA, *De la luz intelectual*).

OBJECIONES

88. **Objeción 1.ª**—La doctrina de la evidencia objetiva equivale á la de Descartes; pues al fin se reduce á decir: esto es así porque así me parece.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba: esto es así, porque veo que *la cosa es así y no puede ser de otra manera*, C.; es así sólo porque así me parece, N. El criterio establecido por nosotros difiere inmensamente del de Descartes, pues éste, negada ó puesta en duda la objetividad de la verdad, se ve reducido á no admitir otro criterio que *su yo y su pensamiento*, renovando de este modo el error de Protágoras, de que el individuo es norma y medida de toda verdad; al paso que para nosotros la norma y medida de la verdad es la evidencia de la misma, conocida y juzgada del modo que hemos expuesto, y la evidencia subjetiva es sólo condición indispensable, dependiente y causada por la evidencia objetiva.

Objeción 2.ª—Criterio supremo es lo último que nos certifica de la verdad de nuestros juicios; es así que eso último es el conocimiento claro y distinto de la cosa, ó sea, la evidencia subjetiva; luego ésta es el criterio supremo de verdad.

Respuesta.—Distingo la mayor: el criterio supremo es *el motivo*

y norma últimos de la verdad de la cosa, C.; es la *condición última*, N. Distingo la menor: el conocimiento claro es *condición última* de la verdad de nuestros juicios, C.; es el *motivo y norma* últimos de verdad, N. Es claro el sentido de las distinciones dadas, porque sin conocimiento claro no podríamos adherirnos firmemente a la verdad; de consiguiente, dicho conocimiento es condición indispensable; pero la causa del conocimiento y de la adhesión consiguiente no puede ser otra que el objeto hecho manifiesto a la mente, ó sea, la evidencia objetiva. Ahora bien, en el orden reflejo en tanto tenemos certeza en cuanto mediante la reflexión volvemos sobre nuestros actos y conocemos que ha habido esta evidencia objetiva. Pues, como dice Santo Tomás: «En la ciencia de las conclusiones (verdades mediatas) la certeza es causada porque la conclusión, mediante un acto de la razón, se resuelve en los principios vistos por sí mismos» (3, Dist. 23, q. 2, a. 2.); y como en los principios inmediatos la verdad no se distingue de la evidencia, de ahí que no necesitamos ni de otro motivo ni de otro criterio, al modo que para ver el sol no necesitamos de la luz de otro astro.

Instancia.—Pero si la evidencia no se distingue de la realidad del objeto, síguese que la verdad es criterio de la verdad, lo cual equivale a no explicar nada.

Respuesta.—Distingo el aserto: síguese que la verdad objetiva es criterio de la *subjetiva*, C.; síguese que la *verdad objetiva* es criterio de la *verdad objetiva*, N. Para la debida inteligencia de esta materia hay que tener presente lo que sobre las verdades conocidas por sí mismas enseñan los escolásticos con Santo Tomás. Estas verdades se dividen en conocidas en sí mismas y conocidas a nosotros. Para lo primero hasta que el predicado pertenezca a la esencia del sujeto, lo cual sucede en todas las proposiciones analíticas, v. gr., *el alma humana es inmortal*; para lo segundo se requiere que nosotros conozcamos que el predicado está contenido en la esencia del sujeto. (Santo Tomás, 1, p. q. 2, a. 1; *De Mente*, a. 12).

89. Objeción 3.^a—Muchos caen en error y lo enseñan, y con todo afirman que tienen evidencia de él; luego la evidencia no es el último criterio de verdad.

Respuesta.—Distingo la primera parte del antecedente: muchos caen en error respecto a los *primeros principios y sus inmediatas consecuencias*, N.; respecto a *las consecuencias remotas*, C. Distingo la segunda parte: afirman que tienen evidencia de él, *inconsideradamente, por pasión ó mala fe*, C.; afirman que tienen evidencia de él, después de haber resuelto el juicio en los primeros principios, N.—La razón de estas distinciones la exponremos con las palabras de Santo Tomás: *Propio*

es de los primeros principios no sólo el ser necesariamente verdaderos por sí mismos, sino que es necesario que se vea que son verdaderos por sí mismos, pues nadie puede pensar lo opuesto a estos principios. Porque, como dice en otro lugar: *Principios conocidos por sí mismos son aquellos que conocidos los términos se conocen.* (1, p., q. 17, a. 3). Y en otra parte añade: *Nada hay tan verdadero que no pueda negarse de palabra. Por eso no ha faltado quien negara de palabra aun el principio de contradicción. Pero hay cosas tan verdaderas, que su opuesto no puede concebirse por el entendimiento ni la razón interior contradecirlas, y si sólo la razón exterior mediante la palabra.* (*Post Analit.*, lib. I, lec. 19). De todo esto se sigue que quien tiene ciencia de una cosa conoce que es inmutablemente verdadera.

Instancia.—Pero la evidencia puede ser verdadera y falsa; luego hay necesidad de un criterio para distinguir la una de la otra.

Respuesta.—Distingo el antecedente: la evidencia *meramente subjetiva* puede ser verdadera y falsa, C.; la *objetiva* puede ser verdadera y falsa, N. El primer término de la distinción es evidente, pues, como demostramos en la tesis 2.^a, siendo mudable la razón del hombre, puede parecerle hoy lo contrario de lo que pensó ayer, y un individuo puede pensar lo contrario de lo que piensa otro. Pero la evidencia objetiva es invariablemente la misma, porque finalmente se resuelve en los primeros principios y éstos en los primeros conceptos, que son inmutables.

90. Objeción 4.^a—Balmes en su *Filosofía Fundamental* (L. I., c. 22), discurre así: «Comienzo por asentar una proposición que parecerá la más extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo: *El principio de la evidencia no es evidente.* Demostración.—Este principio puesto en forma más sencilla es el que sigue: *Lo evidente es verdadero.* Yo digo que esta proposición no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposición? Cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora: Por más que se analice esta idea *visto con claridad* ¿se puede descubrir esta otra *conforme al objeto*? No. Se da aquí un salto inmenso; se pasa de la subjetividad a la objetividad... se hace el tránsito de la idea al objeto, tránsito que constituye el problema más trascendental, más difícil, más obscuro de la Filosofía».

Respuesta.—Distingo el aserto: el principio de evidencia tomado *subjetivamente* no es evidente, C.; el principio de evidencia tomado *objetivamente* no es evidente, N.—Distingo igualmente la prueba: eviden-

te, tomado *objetivamente*, es lo mismo que visto con claridad, N.—Evidente, tomado *sujetivamente*, es lo mismo que visto con claridad, C. Distingo la otra proposición: por más que se analice la idea «visto con claridad», en sentido *meramente subjetivo* no se puede descubrir esta otra, *conforme con el objeto*, C.—Por más que se analice la idea *visto con claridad*, en sentido *objetivo* no se puede descubrir esta otra, *conforme con el objeto*, N. Y según estas distinciones, niego la conclusión que dice *que se pasa de la subjetividad á la objetividad*.

Paréceme que las distinciones anteriores, basadas en lo que llevamos expuesto y demostrado, aclaran alguna confusión de ideas, de que adolece el pasaje de Balmes que hemos transcrito. Y si alguien me replicara que cuatro palabras no bastan á deshacer los análisis severos y los raciocinios profundos del filósofo español sobre la teoría de la certeza, á mi vez contestaré que sé muy bien que el análisis perfecto de la teoría de Balmes sobre la certeza exigiría un trabajo más dilatado, trabajo que lamento que no se compadezca con la índole de este escrito, tanto más cuanto abrigo la convicción de que en el fondo la teoría de Balmes se hallaría conforme con lo expuesto en todo el tratado. Y siempre me ha parecido que la severidad con que algunos le atacan, procede en gran parte de no abarcar en su conjunto toda la doctrina de este filósofo. Pero ya que no me sea dado exponer toda la doctrina de Balmes, haré algunas observaciones que creo serán oportunas para su inteligencia.

91. I. En ningún lugar de sus obras, que yo recuerde, distingue Balmes lo bastante la evidencia objetiva de la subjetiva, lo cual no deja de producir alguna confusión; pero ni habla de la subjetiva en el sentido de Descartes, ni excluye la objetiva, antes bien implícitamente la admite, pues demuestra de propósito la objetividad de las ideas.

II. Tampoco admite como criterio supremo de verdad la evidencia, sino que á su lado coloca la conciencia y el sentido común. Lo primero proviene de no admitir más evidencia que la *metafísica*, ó sea, la de las *verdades analíticas*; por eso señala como caracteres de la evidencia la *necesidad y universalidad*. Si hubiese admitido la *evidencia física*, es indudable que no hubiese afirmado que las verdades de conciencia y de experiencia externa no son percibidas por evidencia. Pero si se analizan bien las pruebas con que demuestra la legitimidad de estos criterios, se verá que en el fondo admite la evidencia física lo mismo que nosotros. Respecto á la conciencia, además de admitirla como criterio demuestra que es condición indispensable de ciencia, verdad que nadie puede negar, y en este sentido es cosa evidente que debe asociársela al criterio supremo. Respecto al sentido común ó instinto intelectual, adviértase: 1.º, que para Balmes no es una facultad distinta sino

que es el entendimiento mismo; 2.º, si bien es verdad que señala como causa del asenso á las verdades evidentes y á la existencia del mundo externo este impulso de la naturaleza; pero no entiende que esta causa sea el motivo objetivo ó causa determinante del asenso, sino el conato ó tendencia natural que hay en toda facultad, la cual descansa necesariamente en la posesión de su objeto propio, cosa que admite Santo Tomás en muchos lugares, y que no puede ser negada por nadie, según se probará en la Psicología y declararemos al hablar del sentido común.

III. Se le acusa de subjetivismo por el modo como se expresa en este tratado y en el de la sensación. Pero, si no me engaño, depende del punto en que coloca la cuestión, cual es, el de refutar á idealistas y escépticos, y demostrarles por un argumento *ad hominem* la existencia del mundo externo y la objetividad de las sensaciones.

IV. Finalmente, al juzgar de las doctrinas de Balmes en su *Filosofía Fundamental*, no debe olvidarse, pues es regla de crítica, que no escribió una obra didáctica, y por eso su estilo no es el de escuela sino el académico.

ARTÍCULO IV

De algunas opiniones erróneas sobre el criterio supremo de certeza

92. *División del artículo.*— Como advertimos al principio del capítulo, no pensamos refutar todas las opiniones inventadas sobre esta materia; pero, como es conveniente conocer algunas, las dividiremos en dos categorías, unas subjetivas, otras extrínsecas. De las primeras estudiaremos la de Reid y Jacobi; de las segundas refutaremos el Sobrenaturalismo, el Tradicionalismo y el Lamenismo.

93. *Opinión de Reid.*—Reid, fundador de la escuela escocesa, con el fin de refutar el sensualismo de Locke y el escepticismo de Hume, se dió á investigar los fundamentos de nuestro conocer, y afirmó que un instinto ciego, llamado por él *facultad de inspiración y sugestión*, y por otros de su escuela *sentido común*, era el motivo último y supremo que nos obliga á prestar asenso á las primeras verdades del orden filosófico, moral y religioso, y que mediante el discurso basado en aquéllas la razón demuestra las demás. Parecida á esta opinión es la de Jouffroy, quien afirma que el principio de certeza es un acto de fe ciega en la veracidad de nuestras facultades.

te, tomado *objetivamente*, es lo mismo que visto con claridad, N.—Evidente, tomado *sujetivamente*, es lo mismo que visto con claridad, C. Distingo la otra proposición: por más que se analice la idea «visto con claridad», en sentido *meramente subjetivo* no se puede descubrir esta otra, *conforme con el objeto*, C.—Por más que se analice la idea *visto con claridad*, en sentido *objetivo* no se puede descubrir esta otra, *conforme con el objeto*, N. Y según estas distinciones, niego la conclusión que dice *que se pasa de la subjetividad á la objetividad*.

Paréceme que las distinciones anteriores, basadas en lo que llevamos expuesto y demostrado, aclaran alguna confusión de ideas, de que adolece el pasaje de Balmes que hemos transcrito. Y si alguien me replicara que cuatro palabras no bastan á deshacer los análisis severos y los razonamientos profundos del filósofo español sobre la teoría de la certeza, á mi vez contestaré que sé muy bien que el análisis perfecto de la teoría de Balmes sobre la certeza exigiría un trabajo más dilatado, trabajo que lamento que no se compadezca con la índole de este escrito, tanto más cuanto abrigo la convicción de que en el fondo la teoría de Balmes se hallaría conforme con lo expuesto en todo el tratado. Y siempre me ha parecido que la severidad con que algunos le atacan, procede en gran parte de no abarcar en su conjunto toda la doctrina de este filósofo. Pero ya que no me sea dado exponer toda la doctrina de Balmes, haré algunas observaciones que creo serán oportunas para su inteligencia.

91. I. En ningún lugar de sus obras, que yo recuerde, distingue Balmes lo bastante la evidencia objetiva de la subjetiva, lo cual no deja de producir alguna confusión; pero ni habla de la subjetiva en el sentido de Descartes, ni excluye la objetiva, antes bien implícitamente la admite, pues demuestra de propósito la objetividad de las ideas.

II. Tampoco admite como criterio supremo de verdad la evidencia, sino que á su lado coloca la conciencia y el sentido común. Lo primero proviene de no admitir más evidencia que la *metafísica*, ó sea, la de las *verdades analíticas*; por eso señala como caracteres de la evidencia la *necesidad y universalidad*. Si hubiese admitido la *evidencia física*, es indudable que no hubiese afirmado que las verdades de conciencia y de experiencia externa no son percibidas por evidencia. Pero si se analizan bien las pruebas con que demuestra la legitimidad de estos criterios, se verá que en el fondo admite la evidencia física lo mismo que nosotros. Respecto á la conciencia, además de admitirla como criterio demuestra que es condición indispensable de ciencia, verdad que nadie puede negar, y en este sentido es cosa evidente que debe asociársela al criterio supremo. Respecto al sentido común ó instinto intelectual, adviértase: 1.º, que para Balmes no es una facultad distinta sino

que es el entendimiento mismo; 2.º, si bien es verdad que señala como causa del asenso á las verdades evidentes y á la existencia del mundo externo este impulso de la naturaleza; pero no entiende que esta causa sea el motivo objetivo ó causa determinante del asenso, sino el conato ó tendencia natural que hay en toda facultad, la cual descansa necesariamente en la posesión de su objeto propio, cosa que admite Santo Tomás en muchos lugares, y que no puede ser negada por nadie, según se probará en la Psicología y declararemos al hablar del sentido común.

III. Se le acusa de subjetivismo por el modo como se expresa en este tratado y en el de la sensación. Pero, si no me engaño, depende del punto en que coloca la cuestión, cual es, el de refutar á idealistas y escépticos, y demostrarles por un argumento *ad hominem* la existencia del mundo externo y la objetividad de las sensaciones.

IV. Finalmente, al juzgar de las doctrinas de Balmes en su *Filosofía Fundamental*, no debe olvidarse, pues es regla de crítica, que no escribió una obra didáctica, y por eso su estilo no es el de escuela sino el académico.

ARTÍCULO IV

De algunas opiniones erróneas sobre el criterio supremo de certeza

92. *División del artículo.*— Como advertimos al principio del capítulo, no pensamos refutar todas las opiniones inventadas sobre esta materia; pero, como es conveniente conocer algunas, las dividiremos en dos categorías, unas subjetivas, otras extrínsecas. De las primeras estudiaremos la de Reid y Jacobi; de las segundas refutaremos el Sobrenaturalismo, el Tradicionalismo y el Lamenismo.

93. *Opinión de Reid.*— Reid, fundador de la escuela escocesa, con el fin de refutar el sensualismo de Locke y el escepticismo de Hume, se dió á investigar los fundamentos de nuestro conocer, y afirmó que un instinto ciego, llamado por él *facultad de inspiración y sugestión*, y por otros de su escuela *sentido común*, era el motivo último y supremo que nos obliga á prestar asenso á las primeras verdades del orden filosófico, moral y religioso, y que mediante el discurso basado en aquéllas la razón demuestra las demás. Parecida á esta opinión es la de Jouffroy, quien afirma que el principio de certeza es un acto de fe ciega en la veracidad de nuestras facultades.

94. TESIS 1.^a—El instinto ciego de Reid no es el supremo criterio de verdad.

Prueba.—El asenso á la verdad debe conformarse á la naturaleza del entendimiento; es así que prestar asenso á la verdad en fuerza de un instinto ciego no es conforme á la naturaleza del entendimiento, luego el instinto ciego no es criterio de certeza.

Menor.—El entendimiento, como racional que es, no puede asentir á la verdad sin motivo suficiente; este motivo ó razón debe darle á conocer el nexo entre el predicado y el sujeto; es así que un instinto ciego no puede dar á conocer este nexo, razón por la cual Reid á estos juicios los llama instintivos; luego no es conforme á la naturaleza del entendimiento asentir á la verdad en fuerza de un instinto ciego.

95. Opinión de Jacobi.—Jacobi, para oponer un dique al escepticismo de Kant, negó como éste á la razón su valor para conocer la verdad, y asentó que un sentimiento interno es el motivo que nos obliga á creer en las verdades fundamentales del orden metafísico, moral y religioso, tales como la existencia de Dios, la libertad é inmortalidad del alma y otras parecidas. Y en esta materia llevó la exageración al punto de decir que por la razón era pagano y por el sentimiento cristiano.

96. TESIS 2.^a—El sentimiento de Jacobi tampoco puede ser el supremo criterio de verdad.

Prueba.—Un criterio para ser supremo debe ser norma firme y estable para distinguir la verdad del error; es así que el sentimiento carece de estas propiedades, como quiera que el sentimiento varía en los diversos individuos, y aún un mismo individuo cambia continuamente de sentimientos, como nos atestigua la experiencia; luego no puede ser criterio de certeza. Además, el sentimiento es tan ciego como el instinto de Reid; de consiguiente, no puede ser regla de la razón, sino que ésta debe regular los sentimientos.

97. Sobrenaturalismo.—Llábase sobrenaturalismo el sistema que profesa que la revelación sobrenatural es el supremo criterio de certeza. Autor de este sistema es el obispo francés Daniel Huet (1630-1721), y su doctrina puede condensarse en las siguientes proposiciones: 1.^a, el hombre por las fuerzas de la razón natural y sin la revelación contenida en la Iglesia, no puede conocer verdad alguna; 2.^a, de lo dicho se deduce que el supremo criterio de verdad es la revelación divina; 3.^a, las verdades del orden natural y aun los preámbulos de la fe, tales como la existencia de Dios, espiritualidad é inmortalidad del alma, etcétera, no pueden ser demostrados filosóficamente sino después de haber sido conocidos por revelación.

98. TESIS 3.^a—La revelación divina no puede ser supremo criterio de certeza.

Prueba.—No puede ser criterio único ni supremo de certeza el que supone verdades conocidas por otros criterios; es así que la revelación divina no es criterio único ni supremo.

Menor 1.^o—Para prestar asenso á la revelación, además de la propia existencia y del principio de contradicción, es necesario conocer la ciencia y veracidad de Dios. Esto supuesto pregunto: ó conocemos la ciencia y veracidad de Dios por revelación ó nó: si no las conocemos por revelación, ya ésta no es criterio supremo; si las conocemos por revelación, tenemos que conocemos la revelación por la ciencia y veracidad de Dios y éstas por la revelación, lo cual es un círculo vicioso.

Menor 2.^o—Para creer en la revelación es necesario conocer de antemano la existencia de la misma. Ahora bien, como la revelación no es inmediata sino mediata, puesto que no ha sido hecha á cada individuo en particular, síguese que la existencia de aquélla debe conocerse por un medio distinto de sí misma. Esto supuesto, si este medio es el discurso, ya el sobrenaturalismo es falso, pues hay verdades que no son conocidas por revelación; si es otra revelación preguntaremos otra vez si la existencia de ésta se conoce por razón ó por revelación, y así procederíamos hasta lo infinito. Es así que un sistema que para explicar los fundamentos de la certeza incurre en un proceso infinito, conduce al escepticismo absoluto; luego el sobrenaturalismo no es el supremo criterio de certeza.

Igual argumento haríamos contra este sistema, fundados en lo que admite sobre la Iglesia. Pues para creer en la revelación es preciso conocer de antemano que la Iglesia es regla de fe.

De lo dicho se deduce que el sobrenaturalismo por querer enaltecer fuera de los justos límites la revelación sobre la razón lleva al escepticismo filosófico y religioso; lo primero, porque niega á nuestras facultades naturales el poder para conocer la verdad; lo segundo, porque no puede demostrar los fundamentos en que la fe descansa.

99. Tradicionalismo es el sistema que profesa que el supremo fundamento de certeza es la tradición del género humano, fundada en una revelación primitiva. Su doctrina puede resumirse en los siguientes puntos: 1.^o, existe una revelación primitiva hecha por Dios al primer hombre; 2.^o, esta revelación se ha transmitido de unos hombres á otros mediante la tradición; 3.^o, en esta opinión se distingue el motivo de la certeza de la norma ó regla para distinguir lo verdadero de lo falso, pues la regla es la tradición y el motivo la revelación. (Véase á KLEUTGEN, *Filosofía Antigua*, tom. II, cap. III, núm. 260).

Este sistema fué fundado en Francia por el vizconde De Bonald, con el fin de contener los avances del racionalismo. Entre otros defendieron el tradicionalismo, aunque en forma más moderada, el P. Ventura, Bonetty y Boutain.

100. TESIS 4.^a — La tradición no es el supremo criterio de certeza.

Prueba. — No puede admitirse como último criterio de certeza el que supone otros criterios; es así que la tradición presupone otros criterios; luego la tradición no es último criterio de verdad.

Menor 1.^o — El criterio de la tradición presupone la veracidad de los sentidos externos y de la memoria, de la historia, monumentos y documentos, que son los medios con que conocemos la legitimidad de la tradición, según dijimos al tratar de la autoridad humana.

Menor 2.^o — No puede admitirse como legítima una tradición sin conocer que es *universal y constante*. Ahora bien, estos caracteres no podemos conocerlos sino por la razón natural, por otra tradición, ó por revelación; es así que no podemos conocerlos por otra tradición, pues de ésta preguntáramos cómo la conocemos, lo cual nos llevaría á un proceso indefinido, según demostramos en la tesis anterior. Tampoco podemos conocerlos por revelación, pues en tal caso conoceríamos la verdad de la revelación por la tradición y la verdad de ésta por aquélla, lo cual es un manifiesto círculo vicioso. Luego debemos conocer la *universalidad y constancia* de la tradición por el discurso de la razón natural, fundado en la evidencia de las pruebas; de consiguiente, la tradición presupone otros criterios.

101. Lamenismo. — Este sistema, llamado así de su fundador, que fué el abate Lammenais, sostiene que *el criterio único y último es el consentimiento universal del género humano*, llamado también por él *sentido común*. Podemos compendiar el sistema de este autor en los siguientes puntos: 1.^o, apoyado en los argumentos de los escépticos, niega la veracidad de todos los criterios, que según él son: sentidos, evidencia y razón; 2.^o, de esto deduce que el único criterio es el consentimiento común, porque, según él mismo dice: *sólo cuando los demás dicen ó perciben lo mismo que nosotros, estamos seguros de no equivocarnos*; 3.^o, este consentimiento se funda en una revelación primitiva, conservada por tradición constante; 4.^o, la revelación descansa en la autoridad infalible de Dios.

Como se ve, este sistema tiene muchos puntos comunes con los dos anteriores que dejamos expuestos y refutados; por eso no repetiremos los argumentos aducidos contra el sobrenaturalismo y tradicionalismo.

102. TESIS 5.^a — El consentimiento universal no es el supremo criterio de certeza.

Prueba.—1.^o Según afirma el mismo Lammenais, ningún individuo puede decir: *yo pienso*; luego mucho menos puede afirmar que los otros piensen ó que conozcan lo que piensan; 2.^o, afirma igualmente que *cada uno da su voto, porque lo dan todos*; es así que semejante hipótesis hace imposible el consentimiento común, porque nadie puede dar su voto sin que lo den todos juntamente, y repugna que todos lo den sin que lo dé cada uno; 3.^o, son raras las verdades de consentimiento común, y sobre éstas, sólo un corto número de individuos, concediendo mucho, podría cerciorarse de la universalidad del consentimiento, debiendo los demás permanecer en el escepticismo.

Prueba 2.^a — Al hablar de consentimiento común, el término *común* ó se refiere á todos los individuos ó sólo á la generalidad: en el primer caso, es *físicamente* imposible cerciorarnos de la universalidad del consentimiento, como quiera que carecemos de medios para saber lo que pensaron todos los hombres que existieron antes de nosotros; en el segundo, necesitaríamos de un criterio fijo para discernir el consentimiento común del que no lo es; de consiguiente, el consentimiento no puede, en manera alguna, ser criterio supremo.

Prueba 3.^a — Finalmente, aun admitiendo todo lo que quiere Lammenais, no hay que olvidar que la existencia del consentimiento común no puede ser conocida sino por medio de nuestras facultades; es así que el autor de esa teoría las declaró esencialmente falaces; luego es de todo punto imposible conocer con certeza la verdad del consentimiento común. Luego el sistema de Lammenais, por cualquier lado que se le considere, lleva al escepticismo más absoluto, cuya primera víctima, como observa Balmes, fué su mismo autor. (Véase á BALMES, *Filosofía Fundamental*, lib. I, cap. 33 y á KLEUTGEN, que es, entre los autores que yo conozco, quien mejor refuta estos sistemas).

Con razón, pues, la Iglesia ha condenado repetidas veces estos sistemas.

103. Objeción. — La historia demuestra: 1.^o, que la razón abandonada á sí misma no ha dejado ninguna verdad intacta; 2.^o, que ha patrocinado todos los errores; 3.^o, que los filósofos disienten en puntos importantes de Metafísica, Moral y Religión; luego la razón no puede por sí sola descubrir la verdad, y en consecuencia, necesita del auxilio de la revelación.

Respuesta. — La objeción anterior y las que pusimos contra la veracidad de la razón (57), son en resumen los motivos con que Lammenais, sobrenaturalistas y tradicionalistas pretenden impugnar nuestro sistema

y abonar el suyo, como puede verse en la obra de aquél. (*Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, cap. XIII).

I. En contestación á la objeción propuesta, ante todo volvemos contra ellos el argumento. Hay verdades en que convienen los filósofos y el vulgo, cuales son los primeros principios y sus inmediatas consecuencias, la existencia del mundo externo, la de Dios, de la moral, de la religión y otras semejantes; es así que lo que es universal es natural, esto es, procede de la naturaleza del ser; luego es propio de la razón del hombre conocer estas y otras verdades por sus propias fuerzas, independientemente de la revelación, tradición y consentimiento universal.

II. En la objeción propuesta se comete el sofisma llamado tránsito de lo relativo á lo absoluto; pues de que tal ó cual individuo haya negado ó puesto en duda verdades evidentes y defendido errores groseros, etc., no se deduce que la razón no pueda por sus propias fuerzas descubrir la verdad, puesto caso que el antecedente sólo consigna un hecho accidental, el cual no puede ser recto uso sino abuso de la razón; no cabe, pues, en buena lógica deducir la incapacidad natural de la razón para conocer la verdad. Que en las ciencias hay diversidad de opiniones, es cierto; pero nótese que esta diversidad no tanto existe en los primeros principios y sus inmediatas consecuencias, cuanto en las remotas; no tanto existe en la tesis, cuanto en las hipótesis inventadas para explicarlas, según lo demuestra la historia de las ciencias. Por eso, si bien defendimos que la razón puede demostrar las verdades científicas, también dijimos que era necesario, para llegar á la certeza, resolverlas en los primeros principios, cosa que á veces ofrece dificultad. Y si es cierto que se puede reducir una hipótesis á tesis, también lo es que ó por falta de datos ú otras causas, frecuentemente sólo podemos llegar á la probabilidad. Esto basta para explicar la diversidad de opiniones en las ciencias.

III. Finalmente, sobrenaturalistas, tradicionalistas y partidarios de Lammenais apoyan su tesis en la gran extensión que han tenido los errores morales sin la revelación divina. Esta objeción propiamente debe ser tratada en la cuestión sobre la necesidad de la revelación, la cual pertenece á la Ética; por eso sólo contestaremos sumariamente: 1.º, el mayor ó menor número de errores morales y religiosos no demuestra que la razón sea naturalmente incapaz de conocer la verdad, como lo prueba el hecho de haber conocido muchas verdades, sino la dificultad de conocerlas proveniente sobre todo de las pasiones del hombre; 2.º, de consiguiente, el hecho aducido por nuestros adversarios no demuestra la *necesidad absoluta* de la revelación sino solamente la *necesidad moral* de la misma. (Véase á Liberatore, obra citada, y á Santo Tomás, 1. 2., q. 113, a. 10; 2. 2., q. 2., a. 3).

ARTÍCULO V

Del sentido común y consentimiento universal

104. **Definición del sentido común.**— Sentido común de la naturaleza, ó bien, sentido común, es la facultad proveniente de la naturaleza racional, mediante la cual emitimos ciertos juicios; que son comunes á todos los hombres, v. gr., existe el mundo externo; existe Dios; caracteres lanzados al acaso no formarán un libro; existe el bien y el mal, etc. Para dar á conocer la naturaleza del sentido común, diremos: 1.º que esta facultad existe, porque la experiencia nos demuestra que en todas partes y en todos los tiempos hay ciertas verdades, como las arriba enunciadas, admitidas por todos los hombres, y eso antes de toda reflexión y de todo estudio; y es así que repugna que haya juicio sin que haya una facultad que los emita, luego existe el sentido común.

2.º Esta facultad se llama sentido, porque las verdades por ella enunciadas son tan íntimas y ejercen en nosotros tal fuerza, que su percepción se parece á un sentimiento. Se llama común, porque estas verdades son comunes á cuantos participan de la naturaleza racional. Se llama de la naturaleza, porque los juicios de sentido común emanan espontáneamente de la naturaleza racional del hombre en fuerza de la evidencia con que se le presentan los objetos, sin reflexión y sin estudio anterior.

3.º Esta facultad no es un instinto ciego, como pretende Reid, sino que es la misma razón del hombre. Lo primero, porque, como se dijo en el artículo anterior, un instinto ciego no es motivo suficiente para que el ser racional asienta á la verdad. Lo segundo, porque la razón tiene por objeto la verdad, de consiguiente, no hay necesidad de admitir una nueva facultad para percibir estos juicios, que son otras tantas verdades.

105. **Caracteres de los juicios de sentido común.**—1.º *Universalidad y constancia*, pues de otra suerte no serían comunes; 2.º, *conformidad con los principios de la razón*; porque si estos juicios en el orden-reflejo no pudieran ser demostrados, no serían tenidos por verdaderos y por lo mismo dejarían de ser comunes; 3.º, *que no puedan explicarse por causas accidentales*, tales como la ignorancia, corrupción de costumbres, supersticiones, interés, etc., porque causas accidentales no bastan para producir un efecto común; 4.º, *que satisfa-*

gan una gran necesidad física, intelectual ó moral del hombre, porque esta facultad es en el hombre lo que el instinto en el bruto; es así que el instinto sirve al bruto para atender á sus más imperiosas necesidades, luego las verdades de sentido común deben servir para que el hombre pueda atender á las primeras necesidades materiales, intelectuales y morales, que son los tres órdenes de la vida del hombre.

106. TESIS 1.^a—El sentido común respecto á las verdades que le son propias es criterio de verdad.

Prueba.—Los caracteres de las verdades del sentido común son universalidad y constancia; de esos caracteres debe haber una causa proporcionada, la cual no puede ser accidental, sino que debe ser natural. Ahora bien, en el conocimiento intervienen dos causas naturales, la tendencia natural del entendimiento á la verdad y el objeto que se le presenta; es así que el entendimiento en la tendencia natural á prestar asenso á las verdades de sentido común no puede errar, pues el error debiera atribuirse á Dios, y la universalidad y constancia no pueden proceder sino de la evidencia de la verdad, que debe presentarse á todos y siempre del mismo modo, puesto que no varía; luego el sentido común es criterio de verdad.

107. Consentimiento universal.—Llámanse de consentimiento universal las verdades en que convienen todos los pueblos, v. gr., la unidad de Dios, inmortalidad del alma, necesidad de una religión y otras semejantes. Decimos todos los pueblos, porque para que una verdad sea de consentimiento universal, no se requiere que la universalidad sea física, sino que basta que sea moral. Pues así como en la naturaleza el que por causas accidentales se produzca un monstruo no destruye la universalidad y constancia de sus leyes, así el que en la naturaleza racional haya algunos individuos que no admitan estas verdades no quita la universalidad del consentimiento.

108. Causas de las verdades de consentimiento universal.—Para conocer los motivos en que se funda el consentimiento universal, debemos distinguir dos órdenes de verdades: unas primitivas y de fácil deducción, v. gr., la existencia de Dios, y otras de difícil deducción, como la inmortalidad del alma, penas y premios de otra vida, y otras.

1. Las primeras reconocen como causa del asentimiento la evidencia de la verdad. Porque estas verdades son las de sentido común; es así que la causa del asentimiento á estas verdades no es otra que la evidencia de la verdad, según se dijo (106); luego la evidencia de la verdad es causa del consentimiento universal de las verdades primitivas.

II. La causa del consentimiento universal de las verdades de difícil deducción es una revelación primitiva transmitida por medio de la tradición. Porque es un hecho cierto y probado el consentimiento universal de los pueblos sobre ciertas verdades que no pueden conocerse sino mediante largos raciocinios y presuponiendo conocimientos en muchas ciencias; esta universalidad no puede atribuirse á causas accidentales, cuales son los prejuicios, intereses, convenios, etc., pues causas accidentales siempre son particulares, y por lo mismo no bastan á producir un efecto universal; tampoco puede explicarse por la enseñanza de los sabios, así porque el género humano creyó en estas verdades antes que hubiera filósofos, como porque ningún sabio logró jamás unificar las doctrinas de un solo pueblo; luego no hay más causa universal que Dios, quien, pródigo como es, dió al hombre como en patrimonio las verdades que necesitaba para realizar los intentos del Criador en esta vida. Confirma esta verdad el hecho de llamar los pueblos primitivos á los libros en que se conservaban estas verdades como en depósito, libros sagrados y tradicionales.

109. Caracteres de estas verdades.—Los caracteres de estas verdades son los mismos que los de las verdades de sentido común: 1.^o, universalidad y constancia, pues de otra suerte el consentimiento sería particular; 2.^o, conformidad con los principios de la razón, pues un error no puede ser revelado por Dios como verdad; 3.^o, que el consentimiento no pueda explicarse por causas accidentales, v. gr., la ignorancia, etc., pues una causa particular no puede producir efectos universales; 4.^o, que sirvan para satisfacer una gran necesidad, sobre todo moral, pues este es el fin de la revelación de estas verdades.

110. TESIS 2.^a—El consentimiento universal es criterio de verdad.

Prueba.—1.^o Lo es en las verdades de sentido común, como se probó (106); además, el asentimiento á estos juicios está fundado en la evidencia, la cual es criterio supremo de verdad.

2.^o Lo es respecto á las demás verdades; pues la causa del consentimiento universal es Dios, quien no puede inducir á error universal á todo el género humano.

Podríamos confirmar esta proposición con la autoridad de sabios de todos los tiempos; pero nos contentaremos con la de Cicerón y Séneca, de los cuales el primero, entre otras cosas, dice: *In omni re consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.* (Tusc. L. I.); y el segundo añade: *Multum dare solemus præsumptioni omnium hominum.*

Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri (Epist. 117).

111. Corolario.—De lo dicho se deduce en qué convenimos y en qué discrepamos de los sobrenaturalistas, tradicionalistas y de Lammenais. Convenimos: 1.º, en la existencia de una revelación primitiva; 2.º, en que la tradición y el consentimiento universal son criterio de verdad. Pero discrepamos: 1.º, en que para estas escuelas la tradición y el consentimiento universal son criterio último de certeza, al paso que para nosotros el criterio supremo es la evidencia objetiva, y la revelación, tradición y consentimiento son criterios particulares y extrínsecos.

112. Solución de una dificultad.—Bayle objeta contra este criterio que ha habido errores universales; v. gr., *el politeísmo y la creencia en el movimiento del sol*. Por las razones alegadas negamos que pueda haber errores comunes. Cuanto á los hechos aducidos contestamos que el politeísmo no fué error universal y constante, como que empezó después del diluvio; tampoco fué error común á todos los pueblos, pues desde luego el hebreo, si alguna vez idolatró, jamás desconoció la unidad de Dios; aun más, los pueblos politeístas en el fondo admitían la unidad de Dios, como se dirá en la Teodicea. Cuando los pueblos hablan del movimiento del sol, afirman lo que aparece, nó lo que es, pues nó es cuestión que pueda resolverse por la sola evidencia sensible.

Pero aun admitiendo cuanto afirma Bayle, contestamos: ha habido errores universales *con los caracteres señalados, N.; sin ellos, Transcat*. La verdad de la distinción se desprende de lo que acabamos de decir.

Por fin, los jóvenes poco acostumbrados á discurrir, suelen objetar: es posible que algunas de las cosas tenidas universalmente por verdaderas, con el transcurso del tiempo dejen de serlo. Contestamos: es posible que dejen de serlo para *algunos* individuos, C.; para la *universalidad*, N. La razón es clara; porque para que variase el consentimiento aun respecto de las verdades de difícil deducción, sería necesario que variase ó la naturaleza racional del hombre, ó la verdad del objeto ó los primeros principios, ó la revelación divina; no hay medio, pues nó entran otros elementos; es así que nó puede variar la naturaleza racional del hombre, la cual siempre tiende á la verdad; tampoco pueden cambiar la verdad de los objetos ó los primeros principios, porque ambos son inmutables. La revelación divina es invariable *en sí misma*, porque repugna que no sea verdadera, y lo es *en su efecto moral*, pues ha sido hecha con el fin de satisfacer una necesidad moral del hombre; luego la universalidad del consentimiento sólo puede variar accidentalmente. Esta contestación se entenderá mejor en la Ontología, al estudiar la naturaleza de la verdad.

113. Uso del consentimiento universal en filosofía.—

I. *Respecto á las verdades primitivas y de fácil deducción, al argumento de sentido común y de consentimiento universal sólo se usa para convencer al escéptico*. Pues quien conserve rastro de razón, debe persuadirse que nó está en la verdad al ponerse en contradicción con el género humano. Por eso nos hemos valido de este argumento para refutar el escepticismo y el idealismo.

II. *Respecto de las verdades de difícil deducción el argumento de consentimiento universal es frecuente en las ciencias*. Pues es una demostración indirecta de las más poderosas; por eso vemos que desde la más remota antigüedad los sabios más eminentes se valieron de esta argumentación para demostrar la unidad de Dios, la inmortalidad del alma y otras verdades. (Véase á ZIGLIARA, *Filosofía*; LIBERATORE, *Conoscenza*, c. 1, a. 8; BALMES, *Filos. fundamental*, L. I., cc. 32 y 33).

ARTÍCULO VI

Causas de nuestros errores

114. Causas de nuestros errores.—Estas causas sólo pueden provenir de parte del sujeto, del medio ó del objeto. Hablaremos brevemente de cada una de ellas.

I. De parte del *sujeto*, la causa radical de todos nuestros errores es *la limitación de la razón*, porque una razón finita nó puede por naturaleza ser infalible (37). Y si á la natural limitación de la razón se añaden la falta demasiado frecuente de atención debida, que nó nos deja advertir si se cumplen las condiciones debidas en el uso de los criterios y la precipitación habitual en el juzgar, habremos dado con una de las raíces principales de nuestros errores.

II. Por parte del *medio*, son ocasión de muchos juicios falsos: 1.º, *los sentidos y la imaginación*: aquéllos, porque unas veces los empleamos sin las debidas condiciones y otras por la sola percepción sensible juzgamos de la naturaleza de las cosas; *la imaginación*, pues sabemos por experiencia que frecuentemente confundimos la representación imaginaria con el juicio de la razón; 2.º, *las pasiones*: pues éstas, sobre todo si son intensas, perturban la inteligencia nó menos que la imaginación, como nos lo atestigüa una constante experiencia. De ahí la hermosa máxima de Balmes: *Las pasiones son buenas compañeras, pero malas consejeras*; 3.º, *la voluntad*: que por el poderoso influjo que ejerce sobre las demás potencias nos induce á juzgar por verdadero lo que ella

Apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri (Epist. 117).

111. Corolario.—De lo dicho se deduce en qué convenimos y en qué discrepamos de los sobrenaturalistas, tradicionalistas y de Lammenais. Convenimos: 1.º, en la existencia de una revelación primitiva; 2.º, en que la tradición y el consentimiento universal son criterio de verdad. Pero discrepamos: 1.º, en que para estas escuelas la tradición y el consentimiento universal son criterio último de certeza, al paso que para nosotros el criterio supremo es la evidencia objetiva, y la revelación, tradición y consentimiento son criterios particulares y extrínsecos.

112. Solución de una dificultad.—Bayle objeta contra este criterio que ha habido errores universales; v. gr., *el politeísmo y la creencia en el movimiento del sol*. Por las razones alegadas negamos que pueda haber errores comunes. Cuanto á los hechos aducidos contestamos que el politeísmo no fué error universal y constante, como que empezó después del diluvio; tampoco fué error común á todos los pueblos, pues desde luego el hebreo, si alguna vez idolatró, jamás desconoció la unidad de Dios; aun más, los pueblos politeístas en el fondo admitían la unidad de Dios, como se dirá en la Teodicea. Cuando los pueblos hablan del movimiento del sol, afirman lo que aparece, nó lo que es, pues nó es cuestión que pueda resolverse por la sola evidencia sensible.

Pero aun admitiendo cuanto afirma Bayle, contestamos: ha habido errores universales *con los caracteres señalados, N.; sin ellos, Transcat*. La verdad de la distinción se desprende de lo que acabamos de decir.

Por fin, los jóvenes poco acostumbrados á discurrir, suelen objetar: es posible que algunas de las cosas tenidas universalmente por verdaderas, con el transcurso del tiempo dejen de serlo. Contestamos: es posible que dejen de serlo para *algunos* individuos, C.; para la *universalidad*, N. La razón es clara; porque para que variase el consentimiento aun respecto de las verdades de difícil deducción, sería necesario que variase ó la naturaleza racional del hombre, ó la verdad del objeto ó los primeros principios, ó la revelación divina; no hay medio, pues no entran otros elementos; es así que no puede variar la naturaleza racional del hombre, la cual siempre tiende á la verdad; tampoco pueden cambiar la verdad de los objetos ó los primeros principios, porque ambos son inmutables. La revelación divina es invariable *en sí misma*, porque repugna que no sea verdadera, y lo es *en su efecto moral*, pues ha sido hecha con el fin de satisfacer una necesidad moral del hombre; luego la universalidad del consentimiento sólo puede variar accidentalmente. Esta contestación se entenderá mejor en la Ontología, al estudiar la naturaleza de la verdad.

113. Uso del consentimiento universal en filosofía.—

I. *Respecto á las verdades primitivas y de fácil deducción, al argumento de sentido común y de consentimiento universal sólo se usa para convencer al escéptico*. Pues quien conserve rastro de razón, debe persuadirse que nó está en la verdad al ponerse en contradicción con el género humano. Por eso nos hemos valido de este argumento para refutar el escepticismo y el idealismo.

II. *Respecto de las verdades de difícil deducción el argumento de consentimiento universal es frecuente en las ciencias*. Pues es una demostración indirecta de las más poderosas; por eso vemos que desde la más remota antigüedad los sabios más eminentes se valieron de esta argumentación para demostrar la unidad de Dios, la inmortalidad del alma y otras verdades. (Véase á ZIGLIARA, *Filosofía*; LIBERATORE, *Conoscenza*, c. 1, a. 8; BALMES, *Filos. fundamental*, L. I., cc. 32 y 33).

ARTÍCULO VI

Causas de nuestros errores

114. Causas de nuestros errores.—Estas causas sólo pueden provenir de parte del sujeto, del medio ó del objeto. Hablaremos brevemente de cada una de ellas.

I. De parte del *sujeto*, la causa radical de todos nuestros errores es *la limitación de la razón*, porque una razón finita no puede por naturaleza ser infalible (37). Y si á la natural limitación de la razón se añaden la falta demasiado frecuente de atención debida, que no nos deja advertir si se cumplen las condiciones debidas en el uso de los criterios y la precipitación habitual en el juzgar, habremos dado con una de las raíces principales de nuestros errores.

II. Por parte del *medio*, son ocasión de muchos juicios falsos: 1.º, *los sentidos y la imaginación*: aquéllos, porque unas veces los empleamos sin las debidas condiciones y otras por la sola percepción sensible juzgamos de la naturaleza de las cosas; *la imaginación*, pues sabemos por experiencia que frecuentemente confundimos la representación imaginaria con el juicio de la razón; 2.º, *las pasiones*: pues éstas, sobre todo si son intensas, perturban la inteligencia no menos que la imaginación, como nos lo atestigua una constante experiencia. De ahí la hermosa máxima de Balmes: *Las pasiones son buenas compañeras, pero malas consejeras*; 3.º, *la voluntad*: que por el poderoso influjo que ejerce sobre las demás potencias nos induce á juzgar por verdadero lo que ella

apetece. Por eso frecuentemente preferimos nuestro juicio al de los demás; por idéntica razón juzgamos por verdadero y bueno cuanto proviene de nuestro carácter, educación, sociedad en que vivimos, y en general, de las personas y cosas que amamos; y al contrario tenemos por malo y falso cuanto se relaciona con personas y cosas hacia las cuales sentimos aversión.

III. Por parte del objeto son origen de innumerables errores: 1.º, *la ignorancia de la Lógica y de la Metafísica*: pues enseñándonos aquella las leyes del discurso, del método y los criterios de verdad, y ésta los principios fundamentales de las ciencias, el desconocimiento de entrambas necesariamente debe dar origen á muchos errores; 2.º, *la dificultad de las ciencias*, la que unida á la falta de estudio y al prurito de nuestra época de hablar y escribir de todo, sin la debida preparación, es, cuando menos, ocasión de innumerables errores; 3.º, *el enciclopedismo científico*, «bajo cuyo nombre, al decir del P. Ceferino González, queremos significar la opinión y práctica tan generalizadas, por desgracia, de estudiar y enseñar á la vez multitud de ciencias, las más diversas y difíciles. A juzgar por el método de estudios que en esta parte se practica, sería preciso pensar que nuestros estudiantes, maestros y literatos, son hombres todos de talento enciclopédico, capaces de conducir de frente todas las ciencias, como si fueran otros tantos San Agustín, Santo Tomás ó Leibnitz». (Léase sobre esta materia á BALMES, sobre todo en el *Criterio*; á LIBERATORE, y á GONZÁLEZ en la *Lógica*).

CAPÍTULO IV

DE LA CIENCIA

115. **División del capítulo.** — Este último capítulo de la Criterología lo dividiremos en tres artículos: en el 1.º trataremos de la naturaleza y divisiones principales de la ciencia; en el 2.º de las relaciones de la ciencia con la fe, y en el 3.º del método que debe guardarse en el estudio de las ciencias.

ARTÍCULO I

De la naturaleza y divisiones de la ciencia

116. **Definición de la ciencia.** — Ciencia según se dijo en los prolegómenos de la Filosofía, es el conocimiento de una cosa por sus causas, ó sea, el conocimiento deducido de principios ciertos y evidentes. Pero esta definición de la ciencia sólo lo es en un sentido lato, pues cuando hablamos de ciencia no entendemos hablar de un solo conocimiento sino de un conjunto de verdades, ni de verdades aisladas é independientes sino enlazadas entre sí y dependientes unas de otras; así llamamos ciencia á la Geometría, cuyos teoremas tienen nexo íntimo entre sí. De consiguiente, la ciencia tomada en sentido estricto se define: *el conocimiento de un sistema de verdades sobre un objeto determinado, deducido de principios ciertos y evidentes.*

117. **Caracteres subjetivos de la ciencia.** — Las condiciones subjetivas de la ciencia contenidas en la definición anterior son tres: 1.º, *el conocimiento científico debe ser cierto*: porque el conocimiento científico es conocimiento perfecto, y sólo lo es el conocimiento cierto, por eso jamás se llama ciencia á la duda, opinión ó hipótesis; 2.º, *debe ser conocimiento adquirido mediante la demostración*, pues sólo así tenemos conocimiento del objeto por sus causas; 3.º, *debe ser conocido mediante demostración directa*: porque la indirecta sólo nos da á conocer el nexo del predicado con el sujeto, pero nó la razón intrínseca de su enlace; de consiguiente, no es conocimiento propiamente científico: así, si conozco la inmortalidad del alma por revelación ó por los absurdos que de no admitirla se siguen, estaré cierto de esta propiedad del alma humana; pero si la deduzco de su espiritualidad, habré conseguido tener de ella conocimiento científico.

118. **Caracteres objetivos.** — Estos se reducen á tres: 1.º, *las verdades científicas son necesarias, inmutables y universales*: porque deben darnos á conocer la naturaleza y causas de las cosas; así son verdades científicas las siguientes: *hay diferencia esencial entre el bien y el mal, los cuerpos están sujetos á la ley de la gravedad, etc.* Pero los hechos contingentes y singulares ó son aplicaciones científicas ó datos de que nos servimos para demostrar una verdad, como sucede en las ciencias físicas; 2.º, *la ciencia es un sistema de verdades*: porque el fin de la ciencia es dar á conocer la naturaleza y causas de su objeto y las propiedades que de éste se derivan, lo cual sólo puede conseguirse en un sistema completo de verdades. Tal sucede en el Álgebra,

apetece. Por eso frecuentemente preferimos nuestro juicio al de los demás; por idéntica razón juzgamos por verdadero y bueno cuanto proviene de nuestro carácter, educación, sociedad en que vivimos, y en general, de las personas y cosas que amamos; y al contrario tenemos por malo y falso cuanto se relaciona con personas y cosas hacia las cuales sentimos aversión.

III. Por parte del objeto son origen de innumerables errores: 1.º, *la ignorancia de la Lógica y de la Metafísica*: pues enseñándonos aquella las leyes del discurso, del método y los criterios de verdad, y ésta los principios fundamentales de las ciencias, el desconocimiento de entrambas necesariamente debe dar origen á muchos errores; 2.º, *la dificultad de las ciencias*, la que unida á la falta de estudio y al prurito de nuestra época de hablar y escribir de todo, sin la debida preparación, es, cuando menos, ocasión de innumerables errores; 3.º, *el enciclopedismo científico*, «bajo cuyo nombre, al decir del P. Ceferino González, queremos significar la opinión y práctica tan generalizadas, por desgracia, de estudiar y enseñar á la vez multitud de ciencias, las más diversas y difíciles. A juzgar por el método de estudios que en esta parte se practica, sería preciso pensar que nuestros estudiantes, maestros y literatos, son hombres todos de talento enciclopédico, capaces de conducir de frente todas las ciencias, como si fueran otros tantos San Agustín, Santo Tomás ó Leibnitz». (Léase sobre esta materia á BALMES, sobre todo en el *Criterio*; á LIBERATORE, y á GONZÁLEZ en la *Lógica*).

CAPÍTULO IV

DE LA CIENCIA

115. **División del capítulo.** — Este último capítulo de la Criterología lo dividiremos en tres artículos: en el 1.º trataremos de la naturaleza y divisiones principales de la ciencia; en el 2.º de las relaciones de la ciencia con la fe, y en el 3.º del método que debe guardarse en el estudio de las ciencias.

ARTÍCULO I

De la naturaleza y divisiones de la ciencia

116. **Definición de la ciencia.** — Ciencia según se dijo en los prolegómenos de la Filosofía, es el conocimiento de una cosa por sus causas, ó sea, el conocimiento deducido de principios ciertos y evidentes. Pero esta definición de la ciencia sólo lo es en un sentido lato, pues cuando hablamos de ciencia no entendemos hablar de un solo conocimiento sino de un conjunto de verdades, ni de verdades aisladas é independientes sino enlazadas entre sí y dependientes unas de otras; así llamamos ciencia á la Geometría, cuyos teoremas tienen nexo íntimo entre sí. De consiguiente, la ciencia tomada en sentido estricto se define: *el conocimiento de un sistema de verdades sobre un objeto determinado, deducido de principios ciertos y evidentes.*

117. **Caracteres subjetivos de la ciencia.** — Las condiciones subjetivas de la ciencia contenidas en la definición anterior son tres: 1.º, *el conocimiento científico debe ser cierto*: porque el conocimiento científico es conocimiento perfecto, y sólo lo es el conocimiento cierto, por eso jamás se llama ciencia á la duda, opinión ó hipótesis; 2.º, *debe ser conocimiento adquirido mediante la demostración*, pues sólo así tenemos conocimiento del objeto por sus causas; 3.º, *debe ser conocido mediante demostración directa*: porque la indirecta sólo nos da á conocer el nexo del predicado con el sujeto, pero nó la razón intrínseca de su enlace; de consiguiente, no es conocimiento propiamente científico: así, si conozco la inmortalidad del alma por revelación ó por los absurdos que de no admitirla se siguen, estaré cierto de esta propiedad del alma humana; pero si la deduzco de su espiritualidad, habré conseguido tener de ella conocimiento científico.

118. **Caracteres objetivos.** — Estos se reducen á tres: 1.º, *las verdades científicas son necesarias, inmutables y universales*: porque deben darnos á conocer la naturaleza y causas de las cosas; así son verdades científicas las siguientes: *hay diferencia esencial entre el bien y el mal, los cuerpos están sujetos á la ley de la gravedad, etc.* Pero los hechos contingentes y singulares ó son aplicaciones científicas ó datos de que nos servimos para demostrar una verdad, como sucede en las ciencias físicas; 2.º, *la ciencia es un sistema de verdades*: porque el fin de la ciencia es dar á conocer la naturaleza y causas de su objeto y las propiedades que de éste se derivan, lo cual sólo puede conseguirse en un sistema completo de verdades. Tal sucede en el Álgebra,

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
1900. 1625 MONTERREY, MEXICO

Psicología, etc.; 3.º *Las verdades científicas deben ser deducidas de principios ciertos y evidentes.* Como esta proposición se demostró anteriormente, advertiremos que de los principios científicos unos son inmediatos y otros mediatos, esto es, demostrados por otra ciencia superior y subordinante, así los teoremas matemáticos son principios de que se sirve la Astronomía.

119. Del objeto de la ciencia. — I. En toda ciencia hay que distinguir el objeto *material* del *formal*. El primero es el objeto de que trata una ciencia, el segundo es el aspecto peculiar, según el cual la ciencia contempla ó estudia el objeto material; el hombre, por ejemplo, es objeto material de la Antropología, y el hombre considerado como ser racional y moral, es su objeto formal.

II. De las nociones anteriores se deduce: 1.º, que el objeto de una ciencia puede ser materialmente uno y formalmente múltiple: porque un mismo objeto puede ser estudiado bajo aspectos del todo diversos y por lo mismo formar el asunto de varias ciencias: así la cantidad considerada en general es objeto del Álgebra, en concreto lo es de la Aritmética, etc.; 2.º, el objeto de una ciencia puede ser materialmente múltiple y formalmente uno: como quiera que varios seres realmente distintos pueden ser estudiados bajo un solo aspecto. Dios, el alma humana y el mundo son seres realmente distintos, y con todo, considerados en sus razones últimas, constituyen el objeto de la Metafísica.

120. Criterio para distinguir las ciencias. — Siendo así que las ciencias se distinguen entre sí, debe haber un criterio fijo para distinguir las unas de las otras. Esto lo expresaremos en la siguiente fórmula: *Las ciencias se especifican ó distinguen por sus objetos formales, ó bien: Son ciencias distintas las que tienen objetos formalmente diversos é irreducibles.* Porque si toda ciencia debe tener su objeto propio y determinado que la distinga de las demás, evidente cosa es que la unidad de una ciencia sólo podrá deducirse de la unidad de su objeto formal; de consiguiente, dos ciencias serán distintas cuando el objeto de la una no pueda reducirse al de la otra; y es así que dos objetos sólo son irreducibles cuando son formalmente diversos; luego la distinción de las ciencias sólo puede deducirse de la diversidad formal de sus objetos. Declaremos este discurso con un ejemplo: aunque la Física y la Química estudien el cuerpo natural, con todo nadie dirá que no sean dos ciencias distintas, y la razón es porque cada una estudia el cuerpo bajo un aspecto diverso del de la otra; pues al paso que la Física estudia el cuerpo en sus propiedades generales y en los agentes físicos, la Química analiza las sustancias de que el cuerpo se compone y las propiedades de cada una de ellas.

121. Divisiones de la ciencia. — Señalado el criterio para distinguir unas ciencias de otras, daremos las principales divisiones de las mismas.

I. Por razón del fin se dividen en *especulativas* y *prácticas*. *Especulativas son las que no tienen por fin la contemplación de la verdad, prácticas son las que contemplan la verdad para tomarla como norma de obrar.* Son ejemplo de las primeras, la Psicología, Teodicea, etc., y de las segundas, la Lógica y la Moral, pues las verdades de aquélla son ley para la inteligencia y las de la segunda para la voluntad,

II. Por razón del orden que guardan unas ciencias con otras se dividen: 1.º, en *subalternantes* y *subalternadas*. *Subalternante es la ciencia de la cual depende otra en sus principios y objeto, y subalternada es la que depende de otra en el modo dicho:* así el Derecho es ciencia subalternada de la Moral, pues el orden jurídico que estudia la primera es una parte del orden moral, objeto de la segunda; 2.º, también se dividen en *distintas* y *separadas*. *Ciencias distintas son las que tienen objetos formalmente diversos, pero que guardan entre sí cierta relación; separadas son las que entre sí no guardan ninguna relación.* La Geometría y el Derecho son ciencias separadas, porque el objeto de la una nada tiene que ver con el de la otra; pero la Física y la Química sólo son ciencias distintas, como que las verdades de la una sirven de apoyo á las de la otra.

III. Por lo dicho se entenderá que no son lo mismo ciencias subalternadas que subordinadas: pues, como se dijo, para que entre dos ciencias haya subalternación se requiere que el objeto y los principios de la subalternada dependan de los de la ciencia subalternante; pero para que haya simple subordinación, basta que entre las dos haya cierto orden, como de inferior á superior. Así es innegable que todas las ciencias están subordinadas á la Lógica, pues necesitan de ella para discurrir, pero no dependen de ella ni en el objeto ni en los principios.

ARTÍCULO II

De las relaciones entre la ciencia y la fe

122. Estado de la cuestión. — Según lo indica el título del presente artículo, en él pretendemos investigar las relaciones que median entre la ciencia y la fe, y puesto caso que en el artículo anterior dijimos lo que se entiende por ciencia, ante todo debemos determinar en qué difiere la fe divina de la opinión y de la ciencia.

I. Según se dijo (53), fe divina es el asenso prestado á una verdad por la autoridad de Dios. En dos puntos difiere la fe de la opinión: 1.º, en que los motivos en que descansa la opinión pueden ser intrínsecos ó extrínsecos, al paso que el asenso prestado á las verdades de fe sólo descansa en la autoridad divina; 2.º, en que el asenso prestado á la opinión es siempre con el temor de errar, y el asenso de fe divina es firmísimo.

II. La fe difiere de la ciencia: 1.º, en el principio: pues la ciencia procede de la luz de la razón natural y la fe de la luz sobrenatural de la revelación; 2.º, en el objeto: porque el de la ciencia son las verdades naturales y el de la fe son las verdades reveladas por Dios, naturales ó sobrenaturales, como quiera que puede enseñar al hombre verdades de entrambos órdenes; 3.º, en el motivo: pues la ciencia demuestra la verdad por principios evidentes y razones intrínsecas y la fe sólo las conoce por la autoridad infalible de Dios.

III. A tres pueden reducirse las relaciones entre la fe y la ciencia: 1.ª, armonía entre ambas; 2.ª, recíproco influjo de la una en la otra; 3.ª, superioridad de la fe sobre la ciencia. Hablaremos brevemente de cada una de ellas.

123. De la armonía entre la ciencia y la fe.—I. Esta armonía consiste en que ninguna verdad revelada puede estar en oposición con una verdad científica, según lo definido por el Concilio Vaticano: *No puede haber oposición verdadera entre la fe y la razón.* Expliquémonos algo más.

II. Para juzgar acertadamente de la oposición entre dos proposiciones, es necesario comparar los términos de la una con los de la otra; de consiguiente, para juzgar si hay oposición entre la fe y la ciencia, hay que comparar los términos de la proposición de fe con la proposición científica. Pero, y nótese bien, verdades de fe son únicamente las que la Iglesia enseña como tales y en el sentido que ella las enseña, así como verdades científicas son los primeros principios y las conclusiones deducidas de ellos con rigurosa demostración. No son, pues, verdades de fe las que enseña tal ó cual autor católico, por grave que sea, al modo que no son verdades científicas las teorías, hipótesis y opiniones de tal ó cual sabio, por mucha que sea su autoridad. Lo dicho resuelve uno de los sofismas que suelen traerse en apoyo de la aparente oposición entre la ciencia y la fe, pues concedemos que entre una verdad enseñada por la Iglesia y las hipótesis ó teorías de un naturalista puede haber oposición, como puede haberla entre la opinión de un teólogo y la de un naturalista; pero jamás podrá haberla entre una verdad católica y otra científica.

III. También suele objetarse en esta materia que los dogmas no pueden ser demostrados. Pero esta objeción sólo prueba que de los misterios no puede el hombre tener ciencia, lo cual concedemos; pero no prueba que de ellos no podamos tener certeza. Porque el que un hecho ó una verdad no pueda ser demostrada, sólo arguye ó limitación de la mente ó falta de medios de demostración; ahora bien, si la limitación de la mente y falta de medios de demostración nos impiden demostrar verdades de las ciencias físicas ¿con qué derecho se nos exige una demostración científica de las verdades del orden sobrenatural?

IV. Pero precisamente, esto da margen á una nueva objeción, pues dicen: las verdades reveladas, por lo mismo que son superiores á la razón, le son contrarias. Mas esto es confundir lastimosamente los conceptos. Porque superior á la razón es la verdad que el entendimiento creado no puede conocer por sí solo ni inmediata ni mediatamente, y contraria á la razón es la proposición que está en oposición con los principios de la razón, esto es, con una verdad evidente ó demostrada.

Expuesta la doctrina sobre la armonía entre la razón y la fe, vamos á demostrarla con dos de los argumentos de Santo Tomás en el capítulo VII del libro I de la *Suma contra los gentiles*.

124. TESIS 1.ª—No puede haber oposición alguna entre la ciencia y la fe.

Prueba 1.ª—«Las cosas naturalmente impresas en la razón (esto es, los principios naturalmente conocidos), consta que son verdaderísimas, en tal manera que ni siquiera es posible concebir que sean falsas; tampoco es posible creer falso lo que enseña la fe, habiendo sido confirmado tan evidentemente por Dios. Y como sólo lo falso es contrario á lo verdadero, según aparece manifiestamente de la simple inspección de las definiciones, es imposible que una verdad de fe sea contraria á aquellos principios».

Prueba 2.ª—«Lo que el maestro induce en el alma del discípulo, lo contiene la ciencia del maestro, á no ser que enseñara con doblez, lo cual no puede decirse de Dios. Ahora bien, el conocimiento de los principios naturalmente conocidos nos es infundido por Dios, como autor que es de nuestra naturaleza. Luego estos principios también están contenidos en la Sabiduría Divina. Luego todo lo contrario á estos principios es contrario á la Sabiduría Divina, y por lo mismo no puede proceder de Dios. Luego las cosas que profesamos por la fe en la revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.»

El Concilio Vaticano toca estas dos razones de Santo Tomás en las

siguientes palabras: «Pero, aunque la fe esté por encima de la razón, no puede nunca haber entre ambas desacuerdo verdadero; porque es el mismo Dios, que revela los misterios y comunica la fe, el que ha dado al espíritu humano la luz de la razón, y Dios no puede negarse á sí mismo, ni lo verdadero contradecir jamás á lo verdadero.»

Véase cómo se expresa Leibnitz, á pesar de ser protestante: «Tomo como cierto é incontestable que dos verdades no pueden contradecirse la una á la otra; que la materia sobre que versa la fe es la verdad revelada al hombre de una manera extraordinaria, y que la razón es el conjunto y encadenamiento de las verdades que nuestro entendimiento puede alcanzar por sí mismo y sin el auxilio de las luces de la fe.... Siendo la razón y la fe igualmente don de Dios, su contradicción argüiría lucha y contraste en la esencia divina. Luego en el caso de que las objeciones que pone la razón contra alguna doctrina de fe nos parezcan insolubles, hemos de decir que los principios en que se apoyan estas dificultades no son ni doctrina de la razón ni verdad revelada por Dios, sino sueño y ficción del humano entendimiento.»

125. Del influjo recíproco entre la fe y la ciencia. — I. En esta materia hay dos escuelas opuestas y extremas: la racionalista, que concediendo fuerza absoluta á la razón, niega los misterios, la revelación y la fe, y la tradicionalista, que deprimiendo la razón más de lo justo, niega que pueda demostrarse verdad alguna, al menos del orden moral y religioso, antes de la fe y la revelación.

II. La ciencia influye en la fe de tres modos: 1.º, la razón demuestra los fundamentos ó preámbulos de la fe, tales como la existencia y atributos de Dios, la posibilidad y existencia de la revelación, etc.; 2.º, la razón no sólo demuestra en general que no puede haber oposición entre la fe y la ciencia, sino que lo demuestra en particular de cada dogma y rebate las objeciones contrarias; 3.º, la razón por la analogía de los conceptos naturales, se eleva á alguna inteligencia de lo sobrenatural, y supuestos los principios revelados, forma con ellos un sistema completo de verdades, que se llama Teología Escolástica.

III. La fe influye en la ciencia: 1.º, porque siendo la revelación norma infalible de verdad, libra al hombre de caer en errores, cosa tan fácil en las investigaciones científicas; 2.º, ilustra la mente con conocimientos que nunca hubiese adquirido, los cuales ensanchan la esfera de la ciencia.

IV. Suele objetarse que lo absoluto é inmutable del dogma se opone á la libertad de la ciencia. A lo cual respondemos: 1.º, la libertad de la ciencia debe ser ordenada, y el orden en la ciencia consiste en que se dirija rectamente á la consecución de la verdad; es así que la fe sólo

dice: esto es verdad, esto es error; luego el influjo de la fe sobre la ciencia consiste en ordenar la libertad de ésta é impedir el desorden del error; 2.º, las ciencias no son libres ni mudables en su objeto; pues cada ciencia tiene el suyo; así las Matemáticas estudian la cantidad; la Jurisprudencia, la justicia; etc. Y si el objeto de cada ciencia es uno é inmutable, las verdades científicas son tan inmutables como los dogmas. Así, á pesar de todos los librepensadores el triángulo será triángulo y los radios del círculo iguales y el robo una injusticia, etc.; 3.º, de consiguiente, las ciencias sólo son libres en su método, ó sea en los procedimientos más adecuados para llegar á su objeto. Y la libertad del método científico no la niega la fe. Véase sino como sobre materia tan importante se expresa el Concilio Vaticano: «Lejos de que la Iglesia sea opuesta al estudio de las artes y las ciencias humanas, las favorece y propaga de mil maneras. Porque no ignora ni desprecia las ventajas que de ellas resultan para la vida humana; reconoce, por el contrario, que las ciencias y las artes, así como proceden de Dios, Maestro de las ciencias, así también, si son convenientemente tratadas, llevan al hombre hacia Dios, con la ayuda de la gracia. Ni prohíbe seguramente que cada una de estas ciencias, en su esfera, se sirva de sus propios principios y de su método particular; pero respetando esta justa libertad, vela cuidadosamente para que no se ponga en oposición con la doctrina divina, admitiendo errores ó traspasando sus límites respectivos, para invadir y turbar lo que es del dominio de la fe.» (*Constitución sobre la fe católica*, cap. 4).

126. TESIS 1.ª — La ciencia y la fe se prestan mutuo apoyo.

Parte 1.ª — La ciencia influye en la fe. — Prueba 1.ª — La ciencia demuestra por las solas fuerzas de la razón los preámbulos de la fe; luego la ciencia influye en ella.

Antecedente 1.º — Para asentir racionalmente á una verdad revelada, según se dijo al tratar de la autoridad, es necesario conocer la ciencia y veracidad de Dios; es así que estas verdades las demuestra la ciencia sin auxilio de la revelación, porque demuestra la existencia é infinitud de Dios y de ellas deduce su infinita ciencia y veracidad; luego la ciencia demuestra los preámbulos de la fe.

Si así no fuese, nuestra fe carecería de fundamento racional, pues que á la pregunta: ¿Por qué creemos? debiéramos contestar: Por la autoridad de Dios. ¿Por qué creemos en su autoridad? Porque tiene ciencia y veracidad infinitas. ¿Por qué? A esta pregunta no cabe contestar sino, ó que no lo sabemos, ó que lo sabemos por revelación, ó que la razón lo de-

muestra evidentemente: lo primero funda la certeza de fe en la ignorancia; lo segundo, en un círculo vicioso, pues prueba la revelación por la autoridad de Dios y ésta por aquélla; luego no cabe admitir sino la tercera hipótesis.

Antecedente 2.^o—Conocidas la ciencia y veracidad de Dios, para prestar asenso á las verdades reveladas es necesario conocer de antemano el hecho de la revelación; ahora bien, el conocimiento de este hecho encierra dos cosas: 1.^a, que ha habido revelación; 2.^a, que ésta es divina; la primera debemos conocerla por los medios con que conocemos los hechos históricos, cuales son: tradición, monumentos é historia, los cuales son medios naturales. La divinidad de la revelación debe conocerse por los motivos de credibilidad, en especial por los milagros y profecías; es así que la razón puede descubrir si un hecho es milagroso ó no, etc. Y debe ser así; porque de otra suerte tendríamos los absurdos, que dijimos en la prueba anterior; luego la razón presta apoyo á la fe, mediante la demostración de los preámbulos de la fe.

Prueba 2.^a—Conocida la existencia de la divina revelación, en el modo dicho en la prueba anterior, dar unidad científica al complejo de verdades reveladas, deducir unas de otras, demostrar que ninguna de ellas se opone á la ciencia, y finalmente, resolver las objeciones que contra los dogmas suelen oponerse, es prestar verdadero apoyo á la fe; es así que la razón fundada en los principios de las ciencias puede prestar y de hecho ha prestado todos esos beneficios á la fe, luego la ciencia le presta apoyo.

La mayor es evidente y la menor no lo es menos, pues el dar unidad á la ciencia y el demostrar una verdad por otra son oficios de la razón; el demostrar que la fe no se opone á la ciencia sólo puede hacerlo la razón, comparando los principios de la una con los de la otra, lo propio que el resolver las objeciones. Para evidenciar que la ciencia ha cumplido con este fin, basta recordar, entre innumerables obras que pudieran citarse, la *Ciudad de Dios* de San Agustín y la *Suma Filosófica* y la *Teológica* de Santo Tomás.

Parte 2.^a—La fe presta apoyo á la ciencia.

Prueba 1.^a — La fe es útil á la ciencia aun respecto de las verdades naturales. Porque la revelación es un don gratuito de Dios, sabiduría infinita, que manifiesta al hombre determinadas verdades, la manifestación de la verdad es bien de la inteligencia, luz que la libra del error y faro y criterio seguro que la dirige en la investigación científica; como quiera que no es lo mismo hallar la verdad por la propia investigación, que, conocida de antemano, demostrarla científicamente; así como no es lo mismo descubrir el vicio de un sofisma antes ó después de

saber que lo es. Por eso el magisterio humano fué siempre y en todos los pueblos tenido en mucho como medio de progresar en las ciencias; *a fortiori*, pues, debe serlo el magisterio divino.

Prueba 2.^a—La fe mediante la revelación de verdades sobrenaturales presta apoyo á la ciencia. Porque el conocimiento de estas verdades dispone el entendimiento para que con mayor facilidad y agudeza pueda penetrar las verdades científicas; luego es útil á la ciencia.

Antecedente.—Está fuera de toda duda que el hábito de pensar en objetos más elevados facilita el estudio de otros menos elevados; por eso la experiencia de cada día demuestra que el hombre dedicado á las ciencias se hace cargo de cuestiones de las cuales un hombre rudo ni alcanza á comprender los términos; es así que las verdades sobrenaturales son de un orden superior á las naturales; luego el conocimiento de las verdades reveladas facilita el de las científicas.

La historia de las ciencias confirma el discurso anterior, pues nos enseña que los filósofos cristianos, como San Agustín, Santo Tomás y otros al estudiar el orden natural, encuentran teorías admirables, descubren entre los seres relaciones secretas y elevan el análisis de los conceptos más abstrusos á un punto á que jamás pudo llegar la sabiduría separada de la fe. Porque es hecho innegable que los filósofos paganos no alcanzaron á tal altura, y que cuantos después de Cristo quisieron divorciar la ciencia de la fe, sólo supieron renovar los sistemas paganos; así lo demuestran los modernos atomistas, materialistas, panteístas, racionalistas y escépticos.

127. Superioridad de la fe respecto de la ciencia.—Dijimos (122, II) que la fe y la ciencia difieren por razón *del principio, del objeto y del motivo*. Fijándonos en esta triple diferencia, resolveremos con facilidad la cuestión de la superioridad de la fe sobre la ciencia.

I. *La fe es superior á la ciencia respecto al principio de donde proceden*. Porque el principio del cual procede la ciencia es la luz de la razón natural y el de la fe la luz sobrenatural de la revelación; es así que la luz sobrenatural es superior á la luz natural, luego la fe por esta parte es superior á la ciencia.

II. *La fe considerada con relación al objeto es superior á la ciencia*. Porque el objeto de la ciencia son las verdades naturales y el de la fe las sobrenaturales; es así que las verdades del orden sobrenatural son superiores á las del orden natural; luego respecto al objeto la fe es superior á la ciencia.

III. *La fe considerada en su motivo también es superior á la ciencia*. Porque el motivo en que descansa el asenso de fe es la autoridad infalible de Dios, y el de la ciencia, la demostración fundada en los

primeros principios: es así que la autoridad infalible de Dios jamás puede errar, al paso que la razón puede errar en sus aplicaciones y en la deducción de una verdad de otra, según demuestra la experiencia; luego por razón del motivo la fe es superior á la ciencia.

IV. *La certeza de fe es superior á la certeza científica.* Porque la certeza es tanto mayor cuanto lo es la firmeza del asenso á la verdad conocida; la firmeza del asenso es proporcional al principio de donde procede y al motivo en que se funda; es así, que según consta de las proposiciones anteriores, la fe es superior á la ciencia en el principio, en el motivo y en el objeto; luego la certeza de fe es superior á la científica.

V. *La ciencia aventaja á la fe en la evidencia.* Porque las verdades científicas inmediatas son evidentes por sí mismas y las mediatas lo son siempre que se resuelven en las inmediatas; es así que las verdades de fe no son evidentes, porque no se conocen por razones intrínsecas sino por autoridad; luego la ciencia lleva ventaja sobre la fe por razón de la evidencia. (SANTO TOMÁS, 2. 2., q. 4, a. 8).

128. *Corolario.*—De lo dicho se deduce que las ciencias deben estar sujetas á la fe. Porque en el supuesto de haber oposición entre una proposición científica y otra de fe, es evidente que ambas no pueden ser verdaderas, como se ha dicho al hablar de las proposiciones contradictorias y contrarias; también lo es que la proposición de fe no puede ser falsa, pues repugna absolutamente que Dios revele el error; luego debe ser falsa la proposición que se llama científica; luego las ciencias deben tener por errónea cualquiera proposición, desde que se advierte que está en oposición con un principio de fe.

129. *Nota.*—Sobre la materia del presente artículo conviene meditar atentamente la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano *De Fide Catholica*, con los cánones que á ella se siguen; los párrafos I y II de *Syllabus*; la *Civiltà Catolica*, serie IX, tomos 8 y 9, que los explican, y á Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles*, libro I, desde el capítulo 2.º al 10, en los cuales expone magistralmente toda esta doctrina.

ARTICULO III

Del método en el estudio de las ciencias

130. *División del artículo.*—Tres puntos debemos tocar en el presente artículo: 1.º, fijar las leyes que deben observarse en el estudio de las ciencias en general; 2.º, el método que debe observarse en el de las ciencias físicas; y 3.º, el que debe seguirse en las ciencias históricas.

131. *Reglas sobre el estudio de las ciencias en general.*—A más de lo dicho en la primera parte de la Lógica (102), en este lugar daremos las reglas siguientes:

I. *No puede adoptarse un método único para todas las ciencias.* Porque ciencias diversas tienen objetos diversos; es así que objetos diversos deben ser tratados con procedimientos diversos para que aquéllos sean conocidos cual conviene; luego en la enseñanza de las ciencias no puede emplearse un método único y exclusivo. Esta regla es de la mayor importancia; por eso Balmes en *El Criterio* encarece con sobrada razón la importancia de esta regla. Y para que no se crea que no fué conocida de los antiguos, añadiremos que Aristóteles afirma que la unidad del método hace enteramente inasequible la ciencia (*Topic.*, L. I, c. 5), y Cicerón añade que cada ciencia debe ser tratada conforme á un método propio y al tenor de su índole propia. (*Tuscul.*, L. V. núm. 7).

II. *El método geométrico ó matemático tampoco puede ser el único método científico.* Porque el método matemático consiste en alcanzar evidencia absoluta ó metafísica de las verdades científicas por medio de postulados, teoremas, corolarios y escolios, cual sucede en las ciencias matemáticas; es así que no es posible que todas las ciencias lleguen á tener evidencia metafísica de su objeto, como quiera que la evidencia de la ciencia pende de la evidencia de los objetos; luego de las verdades metafísicas podrá tenerse evidencia metafísica, de las físicas, evidencia y certeza físicas, y de las morales, sólo evidencia y certeza moral. Por eso dice Santo Tomás que en orden á la evidencia las matemáticas son superiores á las demás ciencias. Pero si por método matemático se entendiera lo que entiende Leibnitz, no tendríamos dificultad en admitirlo, pues no se distingue del método expuesto por nosotros en la Dialéctica (112).

III. *En la exposición de las ciencias debe seguirse el método sintético.* Porque como en él se procede componiendo, se parte naturalmente de lo conocido á lo desconocido, de lo menos complejo y difícil á lo más

primeros principios: es así que la autoridad infalible de Dios jamás puede errar, al paso que la razón puede errar en sus aplicaciones y en la deducción de una verdad de otra, según demuestra la experiencia; luego por razón del motivo la fe es superior á la ciencia.

IV. *La certeza de fe es superior á la certeza científica.* Porque la certeza es tanto mayor cuanto lo es la firmeza del asenso á la verdad conocida; la firmeza del asenso es proporcional al principio de donde procede y al motivo en que se funda; es así, que según consta de las proposiciones anteriores, la fe es superior á la ciencia en el principio, en el motivo y en el objeto; luego la certeza de fe es superior á la científica.

V. *La ciencia aventaja á la fe en la evidencia.* Porque las verdades científicas inmediatas son evidentes por sí mismas y las mediatas lo son siempre que se resuelven en las inmediatas; es así que las verdades de fe no son evidentes, porque no se conocen por razones intrínsecas sino por autoridad; luego la ciencia lleva ventaja sobre la fe por razón de la evidencia. (SANTO TOMÁS, 2. 2., q. 4, a. 8).

128. *Corolario.*—De lo dicho se deduce que las ciencias deben estar sujetas á la fe. Porque en el supuesto de haber oposición entre una proposición científica y otra de fe, es evidente que ambas no pueden ser verdaderas, como se ha dicho al hablar de las proposiciones contradictorias y contrarias; también lo es que la proposición de fe no puede ser falsa, pues repugna absolutamente que Dios revele el error; luego debe ser falsa la proposición que se llama científica; luego las ciencias deben tener por errónea cualquiera proposición, desde que se advierte que está en oposición con un principio de fe.

129. *Nota.*—Sobre la materia del presente artículo conviene meditar atentamente la Constitución Dogmática del Concilio Vaticano *De Fide Catholica*, con los cánones que á ella se siguen; los párrafos I y II de *Syllabus*; la *Civiltà Catolica*, serie IX, tomos 8 y 9, que los explican, y á Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles*, libro I, desde el capítulo 2.º al 10, en los cuales expone magistralmente toda esta doctrina.

ARTICULO III

Del método en el estudio de las ciencias

130. *División del artículo.*—Tres puntos debemos tocar en el presente artículo: 1.º, fijar las leyes que deben observarse en el estudio de las ciencias en general; 2.º, el método que debe observarse en el de las ciencias físicas; y 3.º, el que debe seguirse en las ciencias históricas.

131. *Reglas sobre el estudio de las ciencias en general.*—A más de lo dicho en la primera parte de la Lógica (102), en este lugar daremos las reglas siguientes:

I. *No puede adoptarse un método único para todas las ciencias.* Porque ciencias diversas tienen objetos diversos; es así que objetos diversos deben ser tratados con procedimientos diversos para que aquéllos sean conocidos cual conviene; luego en la enseñanza de las ciencias no puede emplearse un método único y exclusivo. Esta regla es de la mayor importancia; por eso Balmes en *El Criterio* encarece con sobrada razón la importancia de esta regla. Y para que no se crea que no fué conocida de los antiguos, añadiremos que Aristóteles afirma que la unidad del método hace enteramente inasequible la ciencia (*Topic.*, L. I, c. 5), y Cicerón añade que cada ciencia debe ser tratada conforme á un método propio y al tenor de su índole propia. (*Tuscul.*, L. V. núm. 7).

II. *El método geométrico ó matemático tampoco puede ser el único método científico.* Porque el método matemático consiste en alcanzar evidencia absoluta ó metafísica de las verdades científicas por medio de postulados, teoremas, corolarios y escolios, cual sucede en las ciencias matemáticas; es así que no es posible que todas las ciencias lleguen á tener evidencia metafísica de su objeto, como quiera que la evidencia de la ciencia pende de la evidencia de los objetos; luego de las verdades metafísicas podrá tenerse evidencia metafísica, de las físicas, evidencia y certeza físicas, y de las morales, sólo evidencia y certeza moral. Por eso dice Santo Tomás que en orden á la evidencia las matemáticas son superiores á las demás ciencias. Pero si por método matemático se entendiera lo que entiende Leibnitz, no tendríamos dificultad en admitirlo, pues no se distingue del método expuesto por nosotros en la Dialéctica (112).

III. *En la exposición de las ciencias debe seguirse el método sintético.* Porque como en él se procede componiendo, se parte naturalmente de lo conocido á lo desconocido, de lo menos complejo y difícil á lo más

difícil y complejo. Tiene además este método la ventaja de proceder gradualmente de una verdad á otra, y de enlazar naturalmente las unas con las otras, evitando repeticiones y proposiciones de verdades no demostradas.

Lo demás que pudiera decirse sobre el método científico en general, véase en la Lógica (parte I, 112).

132. Método en las ciencias físicas.—Antes de fijar las reglas que deben observarse en el estudio de estas ciencias, es necesario dar algunas nociones.

El objeto de las ciencias físicas consiste en investigar las leyes que regulan los fenómenos naturales y las causas que los producen.

Leyes físicas ó de la naturaleza son el modo uniforme y constante con que obran los seres materiales: así la gravedad es ley de naturaleza, porque los cuerpos abandonados á sí propios caen al centro, etc. Estas leyes las expresamos en proposiciones universales que indican el modo que sigue un ser en su obrar, como por ejemplo: *el agua sube á una altura igual á la de que cae*, y así de las demás.

Observación y experimentación.—Las leyes y causas de los fenómenos naturales sólo podemos conocerlas *á posteriori*, esto es, partiendo de la observación y experiencia, porque el único modo cómo se nos manifiestan los seres de la naturaleza es por medio de sus fenómenos y operaciones; de consiguiente, debemos definir lo que se entiende por observación y experimentación.

Observación es el estudio atento de los fenómenos cuales se producen en la naturaleza, v. gr., la caída de las aguas, el curso de los astros, etc.

Experimentación ó experiencia es el estudio atento de los fenómenos por medio del arte, v. gr., los fenómenos eléctricos por medio de una máquina, etc.

133. Reglas para formar las leyes físicas.—I. *En la observación y experimentación deben guardarse las leyes dadas para el uso de los sentidos externos.* Porque sólo así podremos estar seguros de la verdad de los hechos que queremos elevar á ley.

II. *Para que un fenómeno pueda elevarse á ley es necesario observar que constante, uniforme y universalmente se repite del mismo modo.* Porque sólo los fenómenos que se reproducen uniforme é invariablemente proceden de la naturaleza de los seres ó bien de leyes dadas por Dios; por eso los fenómenos casuales ó accidentales no suceden sino raras veces.

III. *Para elevar un fenómeno á ley hay que añadir el raciocinio á la observación y experiencia.* Porque la observación, por muy repe-

tida que sea, no da sino un número de hechos, de los cuales no cabe deducir, en buena lógica, que el fenómeno se repetirá siempre del mismo modo. Es, pues, necesario valerse del raciocinio fundado en el principio de causalidad: *No hay efecto sin causa*, pues de él se deduce que efectos uniformes y constantes deben proceder de causas uniformes y constantes. (Véase lo dicho al tratar de la inducción).

134. Reglas para averiguar las causas de los fenómenos físicos.—I. *No hay que confundir lo que precede ó acompaña á un fenómeno con la causa del mismo.* Pues la relación de precedencia no lo es de causalidad, ni la de sucesión lo es de dependencia, que es la que el efecto tiene de la causa. Por desconocer esta ley se cometen lamentables errores en las ciencias naturales, atribuyendo al movimiento de los átomos las causas de ciertos fenómenos, cuando no es más que una circunstancia, antecedente ó concomitante.

II. Para que un fenómeno pueda tenerse por causa de otro, se requiere: 1.º, *que el uno preceda invariablemente al otro;* 2.º, *que aumentando ó disminuyendo la acción del primero, aumente ó disminuya la del segundo;* 3.º, *que apareciendo el primero, aparezca el segundo;* 4.º, *que desapareciendo el primero, desaparezca el segundo.* Pues es cosa evidente que donde quiera que se verifiquen estas cuatro condiciones, entre los dos fenómenos no hay mera conexión de sucesión ó concomitancia, como pretenden las escuelas sensualistas y positivistas, sino de causalidad.

III. Si con el procedimiento de la regla anterior no se llegare aun á formular la ley física y á determinar la causa de los fenómenos, hay que valerse de hipótesis y tratar de reducirlas á tesis, siguiendo las reglas dadas en la Dialéctica (95 y 96).

IV. Si aun así no fuese posible conseguir lo que se desea, hay que contentarse con una hipótesis probable y seguir observando y experimentando, hasta dar con la ley y la causa del fenómeno.

135. Del método en las ciencias históricas.—Para proceder rectamente en las investigaciones históricas, á lo dicho en el capítulo IV hay que añadir lo más esencial sobre la *Crítica y Hermenéutica*.

Crítica histórica es el arte de juzgar de la verdad de los hechos históricos y de la autenticidad é integridad de los libros, documentos y monumentos. Llámase *auténtico* el libro ó documento que es del autor y tiempo que se le atribuyen; *supuesto ó espurio* es el libro que no corresponde al autor á quien se atribuye; *íntegro* el libro ó documento al cual no falta ninguna de sus partes, y *adulterado* el que ha sido falsificado en todo ó en parte.

136. Reglas generales.—«Condición de la historia es no mentir, no temer decir la verdad, y luego, que el historiador no se preste á sospechas ni por animosidad, ni por adulación.» (LEÓN XIII, Encíclica sobre el estudio de la Historia, 18 de agosto, 1883). Hoy se falta á esta regla por cuantos falsean los hechos por pasión de partido, por impiedad ó partiendo de falsas teorías filosóficas.

II. Sobre todas las reglas de crítica está la sagacidad natural, que ayudada de la Lógica y del amor á la verdad, hace descubrir la verdad histórica en la tradición, monumentos y documentos.

III. Hay que precaverse contra el error de los que no quieren admitir hecho que no esté comprobado con documentos y monumentos. Porque por una parte, el argumento vivo de la tradición es superior al de los documentos y monumentos, y por otra, ni todos los hechos se autorizan con monumentos y documentos, ni es posible evitar que éstos desaparezcan por mil causas, en todo ó en parte.

137. Reglas de crítica interna.—I. El libro ó documento que contiene hechos acaecidos después de la muerte del autor, ó no es auténtico ó al menos ha sido alterado.

II. Tampoco puede tenerse por auténtico el libro cuyo estilo es del todo diverso del usado por el autor en sus demás obras. Exceptuase el caso en que la materia, el fin de la obra y las circunstancias en que se escribió hubiesen obligado al autor á ocultar su estilo; pues en este caso debiera juzgarse de la autenticidad del libro por las otras reglas.

III. Libro que contiene opiniones contrarias á las del autor y que no se conforma con su carácter y costumbres es supuesto ó al menos ha sido adulterado. Exceptuase el caso en que constara que el autor mudó de opinión ó que es hombre voluble.

138. Reglas de crítica externa.—I. Libro ó documento autógrafa debe sin duda alguna tenerse por auténtico.

II. Libros atribuidos á un autor por tradición constante y por todos los códices deben ser tenidos por auténticos é íntegros.

III. Si hay manuscritos atribuidos por unos á un autor y por otros á otro, en igualdad de circunstancias debe estarse á la autoridad de los códices más antiguos.

IV. Para juzgar de la integridad de un libro, hay que comparar los códices existentes en diversas partes, fijándose sobre todo en los más antiguos, pues no es probable que todos hayan sido falsificados.

V. Es señal de que un libro ha sido interpolado, si los códices modernos tienen partes que faltan á los antiguos. Al contrario, si en los modernos se echa de menos algo que hay en los antiguos, es señal de que el libro ha sido mutilado.

VI. Libros tenidos por los autores antiguos como apócrifos, deben tenerse por tales, si no se demuestra evidentemente lo contrario.

139. Argumento negativo es aquel en que para negar un hecho histórico, no se alega más razón que el silencio que sobre él guardan los autores contemporáneos. Es regla de Lógica que el argumento negativo no tiene ningún valor si no equivale á un argumento positivo; de consiguiente, debe desecharse como falsa la regla de crítica que del mero silencio de los autores deduce la no existencia del hecho. Pero, como el argumento negativo algunas veces tiene valor, importa determinar cuándo esto sucede. Hay dos casos.

140. Primer caso es aquel en que ninguno de los autores contemporáneos habla del hecho. En este caso hay que observar las reglas siguientes:

I. Debe constarnos que todos los autores ó al menos los más notables, concienzudos é independientes han llegado enteros hasta nosotros. Pues si algunos se hubiesen perdido en todo ó en parte, con razón podría sospecharse que hablaban del hecho: así vemos que cada día se descubren obras y documentos que dan noticia de hechos ignorados ó negados.

II. Debe constar que los autores no han tenido razón alguna para callar el hecho.

III. El hecho no debe constar ni por tradición ni por monumento, porque éstos son criterio de verdad y de más peso que la historia.

141. Segundo caso.— Este consiste en que unos autores guardan silencio sobre el hecho y otros lo refieren.

I. Si los autores que refieren el hecho son más autorizados que los que lo callan, deberá admitirse el hecho.

II. Si los autores que dan testimonio del hecho son igualmente graves que los que lo pasan por alto, el hecho deberá tenerse por cierto, pues en autores de nota no cabe suponer falta de veracidad.

III. Si los autores que callan el hecho son de más peso que los que lo refieren, hay que juzgar de la verdad ó falsedad del hecho por las reglas de la crítica, pues el tener menos autoridad no da derecho á inferir falta de ciencia y veracidad.

142. Hermenéutica es el arte de interpretar el sentido de un autor, sobre todo en los pasajes oscuros. Es de dos clases: la primera consiste en la versión de una obra de una lengua á otra, y la segunda en la interpretación propiamente dicha de los autores. Las reglas de la buena traducción se reducen á tres: conocimiento de la materia de que trata la obra que se traduce, conocimiento de los idiomas y fidelidad del traductor.

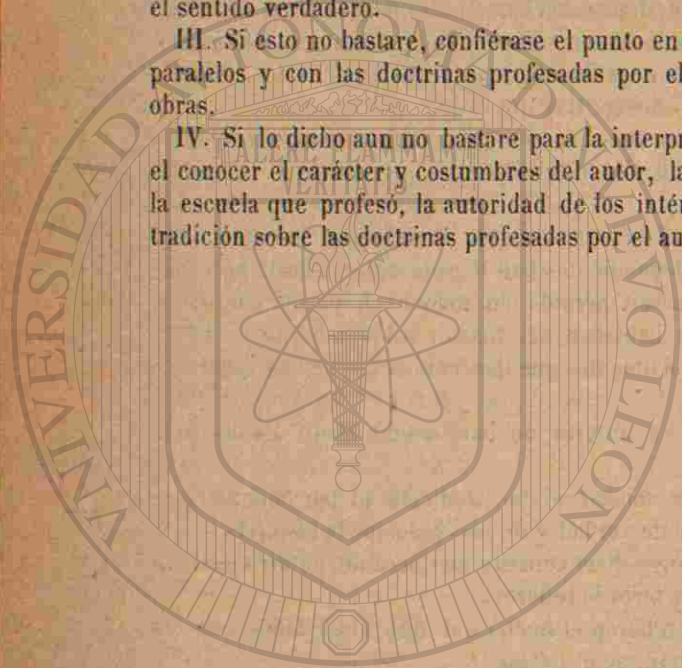
En la interpretación propiamente dicha deben observarse las siguientes reglas:

I. Procúrense los códices ó ediciones más correctas y en cuanto se pueda en la lengua en que fueron escritos.

II. Fijense los varios sentidos de los pasajes oscuros; y del fin que se propone el autor, de los antecedentes y consiguientes dedúzcase cual sea el sentido verdadero.

III. Si esto no bastare, confiérase el punto en cuestión con los pasajes paralelos y con las doctrinas profesadas por el mismo autor en otras obras.

IV. Si lo dicho aun no bastare para la interpretación, ayudará á ello el conocer el carácter y costumbres del autor, la época en que escribió, la escuela que profesó, la autoridad de los intérpretes más graves y la tradición sobre las doctrinas profesadas por el autor.



FIN DE LA LÓGICA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE



METAFÍSICA

NOCIONES PRELIMINARES

1. Definición de la Metafísica. — Metafísica, según la etimología de la palabra, significa *después de la Física ó más allá de la Física*. Este nombre fué dado á esta ciencia por Aristóteles, según unos, y según otros por algunos de sus compiladores, por no poder reducir los catorce libros, que hoy llevan este nombre ni á la Lógica, ni á la Física, ni á la Moral. Partiendo de la definición nominal á la esencial, diremos que *Metafísica es la ciencia que trata del ser en general ó en cuanto tal y de sus propiedades inmediatas*. Dícese del *ser en general*, para distinguirla de las demás ciencias que estudian el ser bajo un aspecto peculiar: así la Física estudia el ser material y las matemáticas el ser en cuanto dotado de cantidad. Añadimos *de sus propiedades inmediatas*, porque toda ciencia junto con su objeto especula las propiedades esenciales que de él resultan, pero no las accidentales. Sea ejemplo de esto la Geometría, que no estudia si el triángulo es de tal ó cual materia sino las propiedades que de su naturaleza emanan, v. gr., que sus ángulos equivalen á dos rectos, etc.

2. Objeto de esta ciencia. — De lo dicho se colige cuál sea el objeto material y formal de esta ciencia y cuáles sus límites. *El objeto material es el ser, el formal es el ser considerado en general, ó sea bajo un aspecto inmaterial é inteligible*. En otros términos el objeto formal de la Metafísica es el estudio de las razones comunes al ser inmaterial y material, v. gr., *el acto, la potencia, unidad, etc.* Esta ciencia

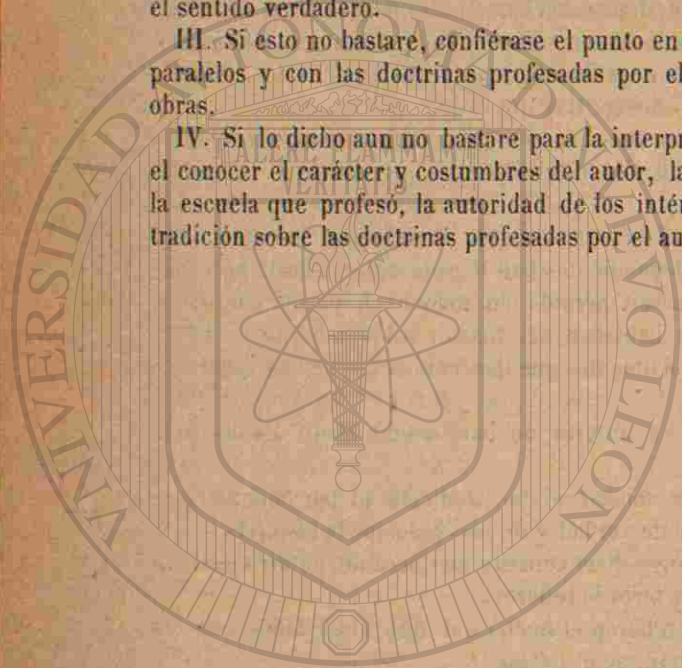
En la interpretación propiamente dicha deben observarse las siguientes reglas:

I. Procúrense los códices ó ediciones más correctas y en cuanto se pueda en la lengua en que fueron escritos.

II. Fijense los varios sentidos de los pasajes oscuros; y del fin que se propone el autor, de los antecedentes y consiguientes dedúzcase cual sea el sentido verdadero.

III. Si esto no bastare, confiérase el punto en cuestión con los pasajes paralelos y con las doctrinas profesadas por el mismo autor en otras obras.

IV. Si lo dicho aun no bastare para la interpretación, ayudará á ello el conocer el carácter y costumbres del autor, la época en que escribió, la escuela que profesó, la autoridad de los intérpretes más graves y la tradición sobre las doctrinas profesadas por el autor.



FIN DE LA LÓGICA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE



METAFÍSICA

NOCIONES PRELIMINARES

1. Definición de la Metafísica. — Metafísica, según la etimología de la palabra, significa *después de la Física ó más allá de la Física*. Este nombre fué dado á esta ciencia por Aristóteles, según unos, y según otros por algunos de sus compiladores, por no poder reducir los catorce libros, que hoy llevan este nombre ni á la Lógica, ni á la Física, ni á la Moral. Partiendo de la definición nominal á la esencial, diremos que *Metafísica es la ciencia que trata del ser en general ó en cuanto tal y de sus propiedades inmediatas*. Dícese del *ser en general*, para distinguirla de las demás ciencias que estudian el ser bajo un aspecto peculiar: así la Física estudia el ser material y las matemáticas el ser en cuanto dotado de cantidad. Añadimos *de sus propiedades inmediatas*, porque toda ciencia junto con su objeto especula las propiedades esenciales que de él resultan, pero no las accidentales. Sea ejemplo de esto la Geometría, que no estudia si el triángulo es de tal ó cual materia sino las propiedades que de su naturaleza emanan, v. gr., que sus ángulos equivalen á dos rectos, etc.

2. Objeto de esta ciencia. — De lo dicho se colige cuál sea el objeto material y formal de esta ciencia y cuáles sus límites. *El objeto material es el ser, el formal es el ser considerado en general, ó sea bajo un aspecto inmaterial é inteligible*. En otros términos el objeto formal de la Metafísica es el estudio de las razones comunes al ser inmaterial y material, v. gr., *el acto, la potencia, unidad, etc.* Esta ciencia

no es, pues, una enciclopedia, ni una ciencia vaga é indeterminada, sino definida y determinada como la que más, porque no estudia todos los seres en sus razones propias, según las cuales son tal ó cual ser, v. gr., *este mineral*, sino en cuanto participan de la razón común de ser y demás propiedades que de él se derivan.

3. Fin de la Metafísica. — *El fin de esta ciencia es estudiar las causas y razones supremas del ser.* Porque el fin de toda ciencia es contemplar las causas de su objeto; es así que la Metafísica tiene por objeto estudiar las razones comunes al ser inmaterial y material, luego su fin no puede ser otro que el estudio de las causas últimas del ser, pues sólo éstas pueden ser comunes á todos los seres.

Las causas últimas pueden considerarse en el orden lógico ó del conocer y en el ontológico ó real. Causas últimas en el orden lógico son los principios inmediatamente evidentes derivados del análisis de los conceptos supremos que la Metafísica estudia. Causas últimas en el orden ontológico son las causas supremas del ser real: de éstas la suprema entre todas es Dios, causa primera eficiente, final y ejemplar de todos los seres. Por aquí se entenderá que una Filosofía sin Dios es una Filosofía en que es imposible señalar la causa suprema de todos los seres. Razón por la cual dice la Escritura que Dios es el señor de las ciencias, y el Syllabus condena en sus párrafos I y II el Panteísmo, Naturalismo y Racionalismo.

4. División de la Metafísica. — Dos divisiones suelen darse de esta ciencia: la de los antiguos, empezando por Aristóteles, y la de los modernos siguiendo á Wolff. Aquellos la dividían en dos partes: la primera que trata del ser inmaterial por abstracción, ó sea de las razones comunes al ser inmaterial y material; la segunda que trata de Dios, ser realmente inmaterial. Esta división es altamente filosófica, como quiera que el ser inmaterial, objeto de esta ciencia, sólo puede ser considerado bajo estos dos aspectos. Los modernos la dividen en *Metafísica general ó Ontología* y en *Metafísica especial*. Aquella trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales; ésta estudia los tres grandes objetos de la Filosofía, Dios, el hombre y el mundo. Para comprender la razón de esta división, nótese que el tratado del hombre puede cómodamente reducirse á la Metafísica, pues su parte principal es el alma humana, que es inmaterial; el tratado del mundo puede formar parte de este estudio, en cuanto contempla la naturaleza y propiedades de la materia, su origen y fin, objetos todos que traspasan el orden sensible y pertenecen al inteligible.

5. Observaciones varias. — No terminaremos estas nociones preliminares sin observar:

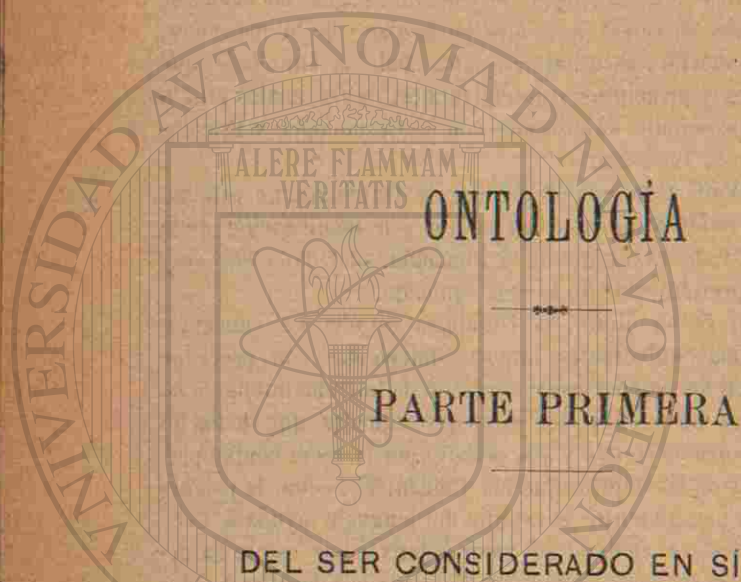
I. Que por lo dicho se entenderá la razón de los diversos nombres dados á esta ciencia. Llámase *Metafísica*, porque su objeto trasciende el orden sensible y material; *Teología*, porque contempla á Dios, ser purísimo é inmaterial; *Filosofía prima* y *Sabiduría*, porque estudia las causas y razones supremas de los seres.

II. Conformándonos con las leyes del método, según las cuales se debe partir de lo más universal á lo más particular y de lo más conocido á lo menos conocido, estudiaremos ante todo la Ontología, que analiza los conceptos y principios trascendentales, de los cuales ninguna ciencia puede prescindir, seguiremos con la Cosmología y Psicología, terminando con la Teodicea.

III. Si bien de Wolff tomamos el nombre de Ontología, no estudiamos los conceptos *subjetivamente* ó en cuanto son modificación de la mente, pues este estudio es objeto de la Ideología, sino *objetivamente* ó en cuanto son expresión ideal de la cosa conocida.

IV. Como, según se ha dicho, la Ontología estudia los conceptos trascendentales y más universales, importa determinar con precisión y claridad cuáles son los *objetos universales* de la humana inteligencia. Pues bien: 1.º, estos no pueden ser otros que aquellos que todos los hombres conocen *naturalmente* y *sin estudio* por la mera contemplación de sí mismos y de los objetos que los rodean; 2.º, como la palabra es signo natural del pensamiento, el estudio del lenguaje ayudará á conocer estos conceptos y á analizar su valor objetivo; por eso se ha dicho con razón que el lenguaje común es llave de la Filosofía; 3.º, los objetos representados por los conceptos más universales son base de toda ciencia, porque son los elementos de los principios y axiomas más universales y evidentes.

6. División de la Ontología. — La Ontología puede dividirse en dos partes: la primera que trata del ser considerado en sí mismo; la segunda que estudia las causas del ser, ó bien, el ser como dotado de actividad. (Véase á SANTO TOMÁS, *Proœm. in Metaphysicam*).



7. **División de esta parte.** — En cinco capítulos puede abarcarse el objeto que estudia la primera parte de la Ontología. Y al efecto, en el 1.º trataremos del concepto trascendental del ser, en el 2.º de las divisiones del mismo, en el 3.º de la esencia y existencia como elementos constitutivos del ser, en el 4.º de los atributos trascendentales del ser, y en el 5.º y último de sus categorías.

CAPÍTULO I

DEL CONCEPTO TRASCENDENTAL DE SER

8. **División del capítulo.** — En dos artículos dividiremos el presente capítulo: en el 1.º analizaremos los conceptos de ser y no-ser, en el 2.º determinaremos cuál sea el primer principio metafísico.

ARTÍCULO I

De los conceptos de ser y no ser

9. **Análisis del concepto de ser.**—I. Es indudable que tenemos el concepto de ser, así porque hacemos de él continuas aplicaciones, como cuando decimos: *Dios es ser, la criatura es ser, etc.*, como porque en nuestros discursos nos valemos del principio de contradicción, cuyos elementos son los conceptos de *ser* y *no-ser*, y finalmente, porque el verbo *ser* es común á todas las lenguas.

II. La palabra *ser* y *ente* pueden tomarse como verbo y como nombre: como verbo significan *existir, existente*, y su abstracto es *existencia*; como nombre significan lo mismo que *cosa*, esto es, lo que tiene realidad, y su abstracto es *esencia*. Por consiguiente, el concepto de ser se refiere y representa *la existencia y la esencia*.

III. El concepto de ser, tomado como nombre, ó en cuanto representa la esencia, es predicado esencial de los sujetos á quienes se atribuye, porque nada hay más esencial á una cosa que ser lo que es, esto es, tener su esencia: así su esencia tiene la sustancia lo propio que el accidente, el ser infinito y el finito; pero la noción de ser en cuanto representa la existencia no es predicado esencial de todos los seres, porque sólo Dios tiene existencia necesaria.

10. **TESIS 1.ª—El concepto de ser es trascendental y simplicísimo.**

Parte 1.ª—Prueba.—Concepto trascendental es el que se aplica á todo lo que existe ó puede existir; es así que el concepto de ser se aplica: 1.º, no sólo á lo existente, más aun á lo posible; 2.º, no sólo al ser necesario é infinito sino también á los contingentes y finitos; 3.º, no sólo á la esencia genérica ó específica sino también á los individuos; y 4.º, lo único á que no se atribuye el concepto de ser es á la *nada* ó al *no-ser*; luego el concepto de ser trasciende lo real y lo posible, todos los géneros, especies é individuos, ó sea, es trascendental.

Parte 2.ª—Prueba 1.ª—Simplicísima es la idea que no puede ser explicada por otra; es así que tal es la idea de ser, porque fuera del ser sólo hay la nada ó la negación de ser; es así que el concepto de ser no puede ser explicado por el de no-ser sino al contrario, pues éste presupone aquél; luego la idea de ser no puede ser explicada por otra y de consiguiente es simplicísima.

Prueba 2.^a—Simplicísimo es el concepto en el cual se resuelven los demás y él no puede resolverse en otro; tal es el concepto de ser, luego es simplicísimo.

Menor.—Así, el concepto de *hombre* se resuelve en los de *animal racional*; el de *animal*, en los de *viviente sensitivo*; el de *viviente* en los de *sustancia que se mueve en virtud de un principio intrínseco*; el concepto de *sustancia* se resuelve en las ideas de *ser que existe sin estar inherente á otro*: pero si se pretende descomponer el concepto de ser, es imposible hacerlo, porque siendo todo concepto representación de alguna cosa, encierra en sí el concepto de ser; luego no puede resolverse en otro.

11. TESIS 2.^a—El concepto de ser es análogo.

Prueba 1.^a—El concepto de ser no es unívoco ni equívoco, luego es análogo. La consecuencia es evidente; probemos el antecedente.

Antecedente, parte 1.^a—Concepto unívoco es el que se aplica á los sujetos en él contenidos en sentido idéntico; es así que el concepto de ser no puede aplicarse á todos los seres en sentido idéntico, porque en tal caso estas proposiciones: *Dios es ser, la criatura es ser*, serían falsas, ó de no, el ser se atribuiría en idéntico sentido á Dios y á la criatura, lo que nos llevaría al Panteísmo. (SANTO TOMÁS, I. C. G., c. 26).

Antecedente, parte 2.^a—Como el concepto es la expresión ideal de una cosa, el concepto equívoco debiera expresar cosas esencialmente diversas; es así que no cabe que un solo concepto represente cosas esencialmente diversas, porque sería representación de una cosa, y no lo sería, pues lo sería de otra; luego no puede haber conceptos equívocos; luego no lo es el de ser.

Prueba 2.^a—Concepto análogo es el que se atribuye á varios sujetos en sentido parte idéntico, parte diverso; tal es el concepto de ser, luego es análogo.

Menor.—El concepto de ser se atribuye á Dios y á las criaturas, á la sustancia y al accidente, al efecto y á la causa; es así que se les atribuye en sentido parte idéntico, en cuanto que todos ellos son una realidad ó tienen esencia; se les atribuye en sentido parte diverso, pues á Dios se atribuye como ser necesario, á las criaturas como contingentes, á la sustancia como ser que existe en sí, al accidente como que existe en otro; al efecto como á quien recibe el ser de la causa, á ésta como á quien lo comunica al efecto; luego el concepto de ser se atribuye á sus respectivos sujetos, como á quien son, y de consiguiente es análogo.

12. De lo dicho en las tesis anteriores se deducen varios corolarios que nos darán á conocer mejor la naturaleza del concepto de ser.

Corolario I.—*El concepto de ser es análogo con analogía de atribución impropia.* Porque no lo es de proporción, como quiera que, no por semejanza sino con propiedad, el concepto de ser se aplica á todo lo que es ó puede ser. Tampoco es análogo con analogía de atribución propia, pues el concepto de ser se aplica á todos los seres por lo que son en sí y no por relación á otro; y es así que á unos se les atribuye con dependencia de otro, porque al accidente se le aplica con dependencia de la sustancia; al efecto, de la causa, y á las criaturas, de Dios: luego la analogía de atribución impropia es la única que conviene al concepto de ser.

Corolario II.—*El concepto de ser es el primero que forma la mente.* Porque se halla incluido en todos los demás conceptos, pues todo concepto es de algo.

Corolario III.—*Del ser no puede darse una definición esencial.* Porque la definición esencial debe hacerse mediante los conceptos del género próximo y última diferencia, que son más universales que el del definido; es así que el concepto de ser no puede tener género y diferencia, porque es el más trascendental y el más simple; luego al ser no puede definirse con definición esencial. Además, en la definición del ser se cometería petición de principio, como quiera que todo concepto, según se ha dicho, incluye el de ser.

Pero del ser pueden darse dos definiciones descriptivas. Es la primera: *todo lo que existe ó puede existir*; porque el ser considerado en sí mismo es lo que tiene esencia ó no repugna, y esto ó bien existe ó al menos puede existir. Es la segunda: *lo que es inteligible por sí mismo*; pues el ser puede considerarse con relación al entendimiento, que puede conocerlo; y es así que el ser de suyo puede ser entendido por sí mismo, porque al *no-ser* ó á la *nada* no lo conocemos por sí mismo sino por el ser, al cual contradice.

13. Del concepto de ser según los Panteístas y Ontólogos.—I. Unos y otros afirman que el concepto de ser es el concepto de lo infinito, y son consiguientes consigo mismos; porque desde que los Panteístas afirman que sólo existe un ser, es evidente que el concepto de ser debe representar la sustancia infinita, única que existe. También son lógicos los Ontólogos, pues desde que afirman que el primer concepto que tenemos es el de lo infinito, de quien tenemos intuición y en quien conocemos los demás seres, deben por fuerza afirmar que el concepto de ser representa lo infinito.

II. Pero unos y otros se equivocan; pues los primeros confunden el ser infinito é indeterminado por razón de la extensión, con el ser infinito é indeterminado por razón de la comprensión, porque es claro que el concepto trascendental de ser es indeterminado en el primer sentido, y por

eso es infinitamente determinable, y el concepto de infinito lo es en el segundo sentido, y por eso es incapaz de toda determinación, como quiera que representa el ser que tiene todas las perfecciones posibles. Los segundos confunden el ser simple por abstracción con el ser simple por naturaleza. Y el concepto trascendental de ser considerado en el primer sentido es el más simple (10, tesis 1.^a); al contrario, el ser infinito es simple en el segundo sentido, pues no cabe concebir ser más simple que el infinito, como demuestra la Teodicea. (Véase á SANTO TOMÁS, C. G. I, c. 26; *De potentia*, q. 7, a. 2, ad. 7).

14. TESIS 3.^a—El concepto de ser no representa el ser infinito, según quieren Panteístas y Ontólogos.

Prueba.—Dos conceptos son diversos entre sí, si difieren en la extensión y comprensión; es así que el concepto trascendental de ser y el concepto de infinito difieren en la extensión y comprensión; luego difieren entre sí, y de consiguiente, el concepto abstracto de ser no representa al ser infinito.

Menor.—La extensión del concepto trascendental de ser es máxima, porque es aplicable á todos y á cada uno de los seres; su comprensión es mínima así por la ley dada en la Lógica (Parte I, 9), como porque representando la nota común á todos los seres, en él nada hay determinado fuera de la oposición á la nada ó al no-ser; al contrario, el concepto de ser infinito tiene comprensión máxima, porque representa al ser dotado de todas las perfecciones posibles, y por lo mismo tiene extensión mínima, pues, como se demostrará en otra parte, el ser infinito no puede ser más que uno; luego el concepto de ser no representa al ser infinito ó á Dios.

15. Del ente de razón y del no ser.—Al ser real se le opone el ente de razón que se define: *el que sólo tiene existencia objetiva en el entendimiento*. De esta definición se deduce que el ente de razón difiere del ser real en que éste tiene ó puede tener existencia propia, según que es posible ó bien ya existe, al paso que aquél no puede tener otra existencia que la meramente ideal, que le da el entendimiento. El ente de razón también se llama *ser lógico*, porque representa relaciones lógicas ó dependientes de la consideración mental, como, por ejemplo, el género ó la idea genérica respecto á sus especies; así la idea genérica *animal*, no puede existir realmente, pero puede ser pensada independientemente de las especies *racional é irracional*; lo mismo podemos decir de la especie *hombre*, pues si bien no puede existir un hombre que no sea tal ó cual individuo, con todo el entendimiento puede pensar en la esencia de *hombre*, prescindiendo de la individualidad.

II. Al ser se opone el *no-ser* ó la *nada*; y puesto que, según se dijo, ser es cuanto existe ó puede existir, el no-ser ó la nada puede definirse: *lo que no existe ni puede existir*. Pero como, según dijimos más arriba, el ser considerado con relación al entendimiento se define: *todo lo que puede ser concebido por sí y con concepto positivo*, síguese que al no-ser ó á la nada no lo concebimos por sí mismo, sino con relación al ser á quien se opone; tampoco formamos de él concepto positivo sino negativo, esto es, en cuanto el entendimiento conociendo el ser conoce el *no-ser*, que es su opuesto.

III. La nada puede ser *absoluta y relativa*: la primera es la *carencia de toda realidad*, y la segunda es la *carencia de alguna realidad*. La primera no puede existir, pues no cabe concebir un momento en que no haya existido ser alguno; pero sí la segunda, pues concebimos y afirmamos que no hemos existido siempre, que podríamos dejar de existir, etc.

La nada relativa se subdivide en *negación y privación*: *negación es la carencia de una propiedad que no compete á un ser*, v. gr., *la sensibilidad á la planta, el poder espiritual al Estado*; *privación es la carencia de una propiedad que compete á un ser*, v. gr., *la ceguera en el hombre*. Por lo dicho se ve que la privación en sí misma es nada, pero es algo por razón del sujeto en quien la carencia de ser está radicada.

OBJECIONES

16. Contra la tesis 2.^a—Objeción.—El concepto de ser no es análogo respecto á Dios y á las criaturas, porque en tal caso ese ser sería común á entrambos, y por la misma razón por naturaleza sería anterior á ellos; es así que no cabe concebir cosa anterior á Dios, luego el concepto de ser no es análogo respecto á Dios y á las criaturas.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba: el concepto de ser es común á Dios y á las criaturas, pero importando dependencia esencial de éstas respecto de aquél, C.; sin importar tal dependencia, N.—Distingo el consiguiente: el concepto común á dos ó más miembros, de los cuales el uno no depende esencialmente del otro, es anterior á entrambos, C.; si depende, N.—Concedo la menor subsumpta y niego la conclusión. Es indudable que el concepto de ser es común á Dios y á las criaturas; pero también lo es que á Dios le conviene por sí y á las criaturas con dependencia de Dios; de consiguiente, á Dios se le aplica primariamente y á las criaturas secundariamente y con dependencia de Dios, como que son efectos suyos.

Instancia.—Si así fuese, no podríamos concebir las criaturas como seres sin primero concebir á Dios, lo cual es el error de los ontólogos. Porque la analogía entre Dios y las criaturas es de atribución; es así que en esta analogía no puede concebirse el término menor sino con relación al mayor, así no cabe concebir la medicina como sana sino relativamente á la sanidad del animal; luego el concepto de ser no se atribuye á las criaturas con dependencia de Dios.

Respuesta.—Distingo el aserto: no podríamos concebir á las criaturas con concepto *absoluto* sin concebir á Dios, N.; no podríamos concebir las con concepto *relativo* sin concebir á Dios, C. —Distingo la mayor de la prueba: la analogía entre Dios y las criaturas es de atribución *propia*, N.; *impropia*, C. Contradistingo la menor y niego la conclusión. Para la inteligencia de estas distinciones debe advertirse que á las criaturas puede conocerse ó simplemente como seres ó como criaturas: el primer concepto es absoluto, y relativo el segundo. Para concebir las en el primer sentido no hay necesidad de elevarnos á Dios, pues son seres *propia* y verdaderamente tales; pero para concebir las como criaturas es necesario elevarnos á Dios, pues no cabe concebir un efecto sin pensar en la causa. El ejemplo traído de la medicina no viene al caso, pues ésta no tiene la esencia de la sanidad como la tienen el hombre y el animal; de consiguiente, el término sano no puede aplicarse á la medicina sino con relación á la sanidad del animal. Y por eso dijimos en la Lógica que el concepto de sanidad era análogo con analogía de atribución *propia*. (Véase á Liberatore).

17. Contra la tesis 3.^a — Objeción.—El concepto de ser representa al ser indeterminado; es así que este representa al ser infinito, pues sólo el ser infinito es incapaz de determinación, luego el concepto de ser representa al ser infinito ó á Dios.

Respuesta.—Distingo la mayor: el concepto de ser representa el ser indeterminado, pero *determinable*, C.; representa al ser indeterminado *é indeterminable*, N. —Distingo la menor: el ser indeterminado *é indeterminable* es el ser infinito, C.; el ser indeterminado pero *determinable* es el ser infinito, N. —«De dos modos, dice Santo Tomás, puede considerarse el ser indeterminado: 1.º, en cuanto le repugna toda determinación, tal es Dios, que en sí encierra todas las perfecciones; 2.º, en cuanto no le repugna recibir alguna determinación, tal es la indeterminación de los conceptos genéricos, los cuales son determinables por sus respectivas diferencias; y como el concepto de ser es el más simple y trascendental, también es el más indeterminado y capaz de más determinaciones. (SANTO TOMÁS, C. G., L. I., c. 26; I. Dist. VIII, q. 1., a. 3, q. I. V, a. I, ad 1, y *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 6).

ARTÍCULO II

Del primer principio metafísico

18. Estado de la cuestión.—Si no puede haber ciencia que no tenga un primer principio, como se demostró en la Lógica, con doble razón debe tenerlo la Metafísica, que es la Filosofía prima. Este es el de contradicción; pero antes de demostrar esta verdad, conviene hacer algunas observaciones para la debida inteligencia de la cuestión.

I. Como el primer principio debe ser tal que tenga valor científico, entendemos que el primero de esta clase que forma el entendimiento es el de contradicción; pues el principio de identidad, el *ser es*, ó bien, *el ser es ser*, no puede tener ningún valor científico, como quiera que el predicado en el fondo y en la forma es idéntico al sujeto.

II. El principio de contradicción no sólo es el primero en el orden de tiempo sino en el lógico ó del conocer. Pero con esta afirmación no se pretende decir: 1.º, que los demás principios evidentes no tengan valor propio, pues es evidente que lo tienen, como quiera que tan pronto como el entendimiento concibe lo que es todo y lo que es parte, formula el principio, *el todo es mayor que la parte*, sin pensar en el de contradicción; 2.º, que si es cierto que el principio de contradicción no demuestra *directamente* los demás principios, porque las verdades inmediatamente evidentes son indemostrables, con todo lo es también que á quien negare estos principios se le puede reducir *indirectamente* por medio de aquél.

III. El principio de contradicción es la ley suprema metafísica que regula todos los seres y sus relaciones, pues el ser no puede ser no-ser; por tanto, con razón es llamado primer principio metafísico.

19. TESIS.—El principio de contradicción es el primer principio metafísico.

Prueba.—El primer principio debe ser: 1.º, *conocidísimo*, esto es, que nadie pueda errar acerca de él; 2.º, *absoluto*, esto es, que no sea condicional; 3.º, *indemostrable*; 4.º, por su medio debe poder argüirse de una manera concluyente á quien negara los demás, es así que el de contradicción reúne estas condiciones, luego es el primer principio filosófico.

Mayor.—Debe ser conocidísimo y absoluto, porque es condición indispensable de todos los demás conocimientos; indemostrable, porque

de otra suerte ya no sería el primero; debe poder demostrar indirectamente los demás, porque éstos le suponen.

Menor.—Reune la 1.^a condición, porque se funda en la relación de oposición entre el ser y el no-ser, que es evidentísima; la 2.^a, porque así como no puede concebirse nada sin concebir el ser, así nadie puede formar un juicio sin juzgar que el ser se opone al no-ser; la 3.^a, porque se funda en la relación inmediata de los dos primeros conceptos, y por lo mismo es el más universal; la 4.^a, porque quien niega un principio analítico, niega un predicado que no puede dejar de convenir á un sujeto y por consiguiente afirma y niega lo mismo.

* 20. **El primer principio según Kant.**—Este filósofo establece como primer principio filosófico el siguiente: *El predicado que repugna á una cosa no le conviene.* Aunque de lo demostrado anteriormente se sigue que no puede serlo, todavía lo refutaremos brevemente. 1.^o El principio de Kant, ó presupone el de contradicción ó no: en el primer caso, no es el primero; en el segundo, el predicado que repugna al sujeto puede convenirle y no convenirle, pues no se sabe que el ser y el no-ser se excluyan recíprocamente. 2.^o Aun admitida la verdad de la fórmula de Kant, ésta no puede ser la expresión del primer principio, porque los conceptos de Kant son meramente subjetivos; luego no es sino el principio de evidencia de Descartes bajo un aspecto negativo; es así que el principio de evidencia de Descartes no es el primer principio filosófico, luego tampoco lo es el de Kant. (Lógica, parte II).

Pero Kant, contra el principio de contradicción, opone los siguientes argumentos: 1.^o, el primer principio debe ser absoluto y el de contradicción es modal; 2.^o, en el principio de contradicción redundaba la palabra *al mismo tiempo*. Cuanto á lo primero, se contesta que el principio de contradicción es modal en la forma y absoluto en el fondo, como quiera que no hay nada más absoluto que la exclusión del no-ser por el ser. Además, podría retorcerse el argumento, pues el principio primero debe ser positivo y no negativo, como lo es el de Kant, porque las ciencias no buscan de los seres lo que no son, sino lo que son. A lo segundo se responde, que el sentido del principio de contradicción es que una cosa no puede ser y no ser en un mismo sentido; estas últimas palabras deben incluir necesariamente la condición de tiempo, porque, según afirma Kant y es verdad, el primer principio es condición indispensable de todos los conocimientos; de éstos los hay de materia contingente; y es así que lo contingente en un tiempo puede ser de un modo y en otro de otro; luego el principio de contradicción debe incluir la condición de tiempo. (BALMES, *Filos. Fund.*, L. I., c. 24).

CAPÍTULO II

DE LAS DIVISIONES DEL SER

21. **División del capítulo.**—Dejando á un lado algunas divisiones secundarias, de las cuales se hablará cuando se ofrezca la ocasión, y para la segunda parte el tratar del ser finito é infinito, en el presente capítulo analizaremos las demás divisiones del ser en los cinco artículos siguientes: en el 1.^o, estudiaremos la división del ser en acto y potencia, en el 2.^o analizaremos los conceptos de ser contingente y necesario, en el 3.^o, los de mutable é inmutable, en el 4.^o, los de ser contemporáneo y eterno; finalmente, en el 5.^o trataremos del ser posible é imposible.

ARTÍCULO I

De la división del ser en acto y potencia

22. **División del ser en acto y potencia.**—De las divisiones del ser, la primera que ocurre tratar es la del ser en acto y potencia: así porque todo ser ó es acto ó potencia ó compuesto de entrambos, como porque es tal la trascendencia de estos conceptos, que es poco menos que imposible el análisis completo de los demás sin el conocimiento previo de éstos.

23. **Análisis de los conceptos de acto y potencia.**—I. Desde luego se advierte que los conceptos de acto y potencia guardan entre sí cierta oposición. Estudiando el lenguaje común se ve que el nombre de acto significa acción, operación y movimiento; por eso decimos: *acto ó acción de leer, actos ó operaciones del alma, movimiento ó acto de moverse.* De consiguiente el concepto de acto es idéntico al de acción, que es el complemento y perfección de la potencia. El concepto de potencia, en cuanto se refiere al acto en sentido de acción, es el de potencia activa, y se define: *el principio próximo é inmediato de la acción*, pues la potencia activa tiende á producir los actos que le son propios: así la potencia ó facultad de entender tiende á producir la intelección, la motriz á moverse y así de las demás. Pero la potencia activa, por lo mismo que es poder de obrar, no siempre está obrando; de consi-

de otra suerte ya no sería el primero; debe poder demostrar indirectamente los demás, porque éstos le suponen.

Menor.—Reune la 1.^a condición, porque se funda en la relación de oposición entre el ser y el no-ser, que es evidentísima; la 2.^a, porque así como no puede concebirse nada sin concebir el ser, así nadie puede formar un juicio sin juzgar que el ser se opone al no-ser; la 3.^a, porque se funda en la relación inmediata de los dos primeros conceptos, y por lo mismo es el más universal; la 4.^a, porque quien niega un principio analítico, niega un predicado que no puede dejar de convenir á un sujeto y por consiguiente afirma y niega lo mismo.

* 20. El primer principio según Kant.—Este filósofo establece como primer principio filosófico el siguiente: *El predicado que repugna á una cosa no le conviene*. Aunque de lo demostrado anteriormente se sigue que no puede serlo, todavía lo refutaremos brevemente. 1.^o El principio de Kant, ó presupone el de contradicción ó no: en el primer caso, no es el primero; en el segundo, el predicado que repugna al sujeto puede convenirle y no convenirle, pues no se sabe que el ser y el no-ser se excluyan recíprocamente. 2.^o Aun admitida la verdad de la fórmula de Kant, ésta no puede ser la expresión del primer principio, porque los conceptos de Kant son meramente subjetivos; luego no es sino el principio de evidencia de Descartes bajo un aspecto negativo; es así que el principio de evidencia de Descartes no es el primer principio filosófico, luego tampoco lo es el de Kant. (Lógica, parte II).

Pero Kant, contra el principio de contradicción, opone los siguientes argumentos: 1.^o, el primer principio debe ser absoluto y el de contradicción es modal; 2.^o, en el principio de contradicción redundaba la palabra *al mismo tiempo*. Cuanto á lo primero, se contesta que el principio de contradicción es modal en la forma y absoluto en el fondo, como quiera que no hay nada más absoluto que la exclusión del no-ser por el ser. Además, podría retorcerse el argumento, pues el principio primero debe ser positivo y no negativo, como lo es el de Kant, porque las ciencias no buscan de los seres lo que no son, sino lo que son. A lo segundo se responde, que el sentido del principio de contradicción es que una cosa no puede ser y no ser en un mismo sentido; estas últimas palabras deben incluir necesariamente la condición de tiempo, porque, según afirma Kant y es verdad, el primer principio es condición indispensable de todos los conocimientos; de éstos los hay de materia contingente; y es así que lo contingente en un tiempo puede ser de un modo y en otro de otro; luego el principio de contradicción debe incluir la condición de tiempo. (BALMES, *Filos. Fund.*, L. I., c. 24).

CAPÍTULO II

DE LAS DIVISIONES DEL SER

21. División del capítulo.—Dejando á un lado algunas divisiones secundarias, de las cuales se hablará cuando se ofrezca la ocasión, y para la segunda parte el tratar del ser finito é infinito, en el presente capítulo analizaremos las demás divisiones del ser en los cinco artículos siguientes: en el 1.^o, estudiaremos la división del ser en acto y potencia, en el 2.^o analizaremos los conceptos de ser contingente y necesario, en el 3.^o, los de mutable é inmutable, en el 4.^o, los de ser contemporáneo y eterno; finalmente, en el 5.^o trataremos del ser posible é imposible.

ARTÍCULO I

De la división del ser en acto y potencia

22. División del ser en acto y potencia.—De las divisiones del ser, la primera que ocurre tratar es la del ser en acto y potencia: así porque todo ser ó es acto ó potencia ó compuesto de entrambos, como porque es tal la trascendencia de estos conceptos, que es poco menos que imposible el análisis completo de los demás sin el conocimiento previo de éstos.

23. Análisis de los conceptos de acto y potencia.—I. Desde luego se advierte que los conceptos de acto y potencia guardan entre sí cierta oposición. Estudiando el lenguaje común se ve que el nombre de acto significa acción, operación y movimiento; por eso decimos: *acto ó acción de leer, actos ó operaciones del alma, movimiento ó acto de moverse*. De consiguiente el concepto de acto es idéntico al de acción, que es el complemento y perfección de la potencia. El concepto de potencia, en cuanto se refiere al acto en sentido de acción, es el de potencia activa, y se define: *el principio próximo é inmediato de la acción*, pues la potencia activa tiende á producir los actos que le son propios: así la potencia ó facultad de entender tiende á producir la intelección, la motriz á moverse y así de las demás. Pero la potencia activa, por lo mismo que es poder de obrar, no siempre está obrando; de consi-

guiente, puede hallarse en *acto primero*, y en *acto segundo*; aquél es la *potencia dispuesta á obrar, pero no obrando aún*; éste es la *potencia obrando*.

II. Pero así como no hay acción sin potencia activa, así no hay potencia activa sin potencia pasiva, porque no puede haber acción sin un sujeto que la reciba ó en quien recaiga. Este sujeto es el principio ó elemento determinable del ser; y el acto correlativo á la potencia pasiva es elemento ó principio determinante del mismo. Aquél se llama potencia pasiva, porque es el sujeto capaz de recibir la determinación del acto. Este también se llama: 1.º, *forma*, porque determina al principio pasivo para formar con él un ser de una especie determinada; 2.º, *acto primero*, porque es el principio último y remoto de la actividad del ser, así como la potencia activa es el próximo ó inmediato. Así en el hombre el cuerpo es el principio determinable, porque recibe la actuación ó determinación del alma; ésta es el acto primero ó la forma, así porque comunica al cuerpo la vida, y los dos unidos forman el hombre, como porque el alma es el principio último de la actividad humana.

III. Elevándonos á los conceptos más trascendentales de *acto y potencia*, vese que aquél representa la *existencia* y ésta la *posibilidad*. Y en efecto, acto en sentido de acción es el acto que ahora existe y antes sólo era posible; acto en sentido de forma es la determinación actual de la potencia pasiva, que antes sólo podía ser actuada. Eso mismo confirma el lenguaje común, que del ser que existe afirma que está en acto y del posible que está en potencia. La potencia en sentido de posibilidad es llamada *potencia objetiva ó lógica*, porque representa al entendimiento el ser que no existe, pero puede existir. Por eso el concepto de acto despierta en el alma el de perfección, así como el de potencia el de imperfección; pues es evidente que el ser existente es más perfecto que el posible, el ser determinante más perfecto que el determinable, la potencia activa más que la pasiva, y aquélla es más perfecta cuando está obrando que cuando no. Por eso dice con razón Santo Tomás que un ser en tanto es perfecto en cuanto está en acto.

24. Principios deducidos de los conceptos anteriores.—

I. *El acto es anterior á la potencia en el orden lógico ó del conocer.* Porque la potencia, así activa como pasiva, no puede ser conocida sino por su acto: así, porque vemos, entendemos, queremos, etc., conocemos que tenemos las facultades de ver, entender, querer, etc.; lo propio pasa con la potencia pasiva, pues en tanto conocemos que un ser es capaz de recibir tal ó cual determinación en cuanto la vemos reducida á acto. De ahí el principio que *la potencia no puede definirse sino por el acto*.

25. II. *El acto es anterior á la potencia en el orden ontológico ó real.* Porque el ser que está en potencia no puede ser reducido á acto sino por un ser que esté en acto: así el ser posible no puede darse á sí mismo la existencia que no tiene, y lo propio diríamos de la potencia activa y pasiva, que en algo participan del estado de posibilidad.

26. III. *Hay seres que constan de acto y potencia.* Esta proposición es evidente: pues la potencia activa por una parte es acto, porque existe, y por otra es potencia, como quiera que ni siempre está obrando ni cuando ejerce su actividad hace cuanto puede. Los seres que constan de los elementos determinable y determinante también son compuestos de potencia y acto; finalmente, consta de acto y potencia todo ser limitado, como quiera que tiene capacidad para recibir perfecciones ulteriores.

27. IV. *Existe el ser acto puro.* Porque según se ha dicho (25), el acto en absoluto es anterior á la potencia; luego todo ser en potencia supone otro ser en acto anterior á él y por el cual pueda pasar de la potencia al acto; es así que es imposible proceder hasta lo infinito, luego es necesario que exista un ser que carezca de toda potencialidad, esto es, el acto puro. (SANTO TOMÁS, C. G. I, c. 14).

28. V. *Acto puro es el ser que tiene todas las perfecciones posibles y en sumo grado.* Porque acto puro es el ser que carece de toda potencialidad; este ser no puede adquirir ni perder perfección alguna; este ser debe tenerlas todas y en sumo grado, pues de otra suerte constaría de acto y potencia, como quiera que estaría en aptitud de adquirir las perfecciones que le faltasen ó de aumentar las que tuviese limitadas. En suma: si un ser en tanto es perfecto en cuanto está en acto, el acto purísimo debe ser perfección purísima, sin género alguno de imperfección ó limitación, pues de otra suerte sería compuesto de acto y potencia. (Sobre esta materia es digno de leerse el libro IX de la *Metafísica* de Santo Tomás).

ARTÍCULO II

Del ser contingente y necesario

29. **Análisis de los conceptos de ser necesario y contingente.**—I. El ser se divide en contingente y necesario: porque ser necesario es el que no puede dejar de ser, y contingente el que puede ser y dejar de ser; es así que entre poder ser y dejar de ser y no poder dejar de ser, no hay medio; luego es adecuada la división del ser en necesario y contingente.

II. Pero el ser necesario puede ser *absoluta é hipotéticamente* necesario. El primero es el que no puede dejar de ser lo que es independientemente de toda causa ó condición extrínseca; el segundo es el que no puede dejar de ser, supuesta una causa ó condición extrínseca. Así, es absolutamente necesario que los ángulos del triángulo valgan dos rectos; pero, como esto equivale á decir que si existe un triángulo, sus ángulos valdrán dos rectos, síguese de ahí que si trazamos un triángulo, lo cual no es cosa necesaria sino contingente, el valor de sus ángulos será necesariamente el de dos rectos.

III. Insistiendo en el análisis, vese claramente que el ser absolutamente necesario puede serlo en dos maneras: en sentido lato y en sentido estricto. Ser necesario en el segundo sentido es el que tiene en sí mismo la razón de su necesidad, y en el primero es el que tiene la razón última de su ser en otro con quien está necesariamente enlazado; así las verdades necesarias, como, por ejemplo, *el todo es mayor que la parte*, y otras semejantes, son absolutamente necesarias, y si bien el predicado es esencial al sujeto, con todo no tienen en sí mismas la razón última de su necesidad, pues el orden ideal debe fundarse en un ser real, porque se ha demostrado que en el orden lógico el acto es anterior á la potencia (24).

IV. De lo dicho se deduce que el ser absolutamente necesario en sentido estricto debe ser un ser necesariamente existente, y se define: *el que tiene en sí mismo la razón de su ser ó de su existencia*, y ser contingente es el que tiene en otro la razón de su existencia.

Expuestos los conceptos de ser contingente y necesario, declaremos más su naturaleza en las siguientes tesis.

30. TESIS 1.^a — El ser contingente necesita de una causa para existir.

Prueba 1.^a — El ser contingente, como puede ser y no ser, de suyo es indiferente para existir y no existir; luego no puede existir sin que esta indiferencia le sea quitada; es así que no puede quitársela él mismo, pues es evidente que ningún ser puede obrar antes de existir; luego debe quitársela otro ser; y es así que el ser que con su acción da la existencia á otro es su causa y él es efecto suyo, luego el ser contingente necesita de una causa para existir.

Prueba 2.^a — De la existencia del ser contingente debe señalarse una razón suficiente; es así que, según se desprende de la definición, el ser contingente no tiene en sí mismo la razón de su existencia; luego debe tenerla en otro, y es así que el ser que comunica á otro la existencia, es su causa; luego el ser contingente para existir necesita de una causa.

31. TESIS 2.^a — El ser hipotéticamente necesario es contingente.

Prueba. — El ser hipotéticamente necesario puede existir y dejar de existir, porque para que exista es preciso que se ponga una condición, puesta la cual existirá y en el caso contrario no existirá; luego es contingente. En efecto, para que del hidrógeno y del oxígeno resulte agua, es necesario que se apliquen los procedimientos químicos; de consiguiente el agua, que es el resultado de la combinación, es ser contingente.

32. TESIS 3.^a — El ser absolutamente necesario no puede ser contingente.

Prueba. — El ser absolutamente necesario no puede dejar de ser lo que es; es así que el ser que no puede dejar de ser lo que es no puede ser contingente, puesto que el ser contingente puede ser y dejar de ser; luego el ser necesario no puede ser contingente.

ARTICULO III

Del ser mutable é inmutable

33. Análisis del concepto de movimiento ó mudanza. — Antes de definir los conceptos de ser mutable é inmutable es necesario analizar el concepto genérico de *mudanza ó movimiento*. En el lenguaje vulgar se dice que un ser se muda cuando empieza á haberse de un modo diverso del que antes tenía: así de un móvil afirmamos que se mueve cuando empieza á recorrer un espacio, y el entendimiento se muda cuando empieza á entender lo que antes ignoraba, y así de los demás. De consiguiente la mudanza se define: *el tránsito de un ser de un estado á otro*, ó bien: *el tránsito de la potencia al acto*. En estas definiciones fácilmente se advierten los siguientes elementos: 1.^o, *ser que en algo cambia y en algo permanece*: así el papel en que escribo, permaneciendo el mismo, cambia en cuanto á la escritura; 2.^o, *causa que produce la mudanza*: pues es evidente que sin ella el ser permanecería invariable; 3.^o, *término de donde parte (terminus a quo)*: así el móvil sale del punto en que estaba al recibir el impulso, y el entendimiento en sus discursos procede de un principio; 4.^o, *término al cual se dirige (terminus ad quem)*: porque es el fin por el cual se muda; y 5.^o, *el tránsito*: así para que se verifique una combinación química, las sustancias componentes deben pasar por los diversos estados que marca el procedimiento.

* 34. **Definición del movimiento según Aristóteles.**—Es útil conocer la definición profunda que de la mudanza nos ha dejado Aristóteles; por eso la pondremos aquí con la no menos profunda exposición que de ella hace Santo Tomás. (*Physic.*, III., lec. 2).

«*Movimiento es el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.*» «Entre los seres unos sólo están en acto, otros en potencia, y otros en un estado medio entre la potencia y el acto. El ser que sólo está en potencia, aun no se mueve; el que está en acto perfecto, tampoco está en movimiento sino que lo estuvo; luego sólo se mueve el ser que se halla en un estado medio entre la pura potencia y el acto, el cual está parte en potencia, parte en acto, según se ve en una alteración cualquiera. Porque mientras el agua, por ejemplo, sólo es caliente en potencia (fría), aun no se mueve; cuando ya se calentó, el movimiento de la calefacción llegó á su término; pero cuando sólo participa algo del calor, esto es, imperfectamente, entonces está en estado de movimiento al calor. Como quiera que quien se calienta poco á poco cada vez participa más del calor. Así pues, el movimiento ó mudanza es el mismo acto imperfecto del calor que existe en el ser que se calienta, no sólo según aquello, que solamente está en acto, sino también según que existiendo en acto, tiene orden á un acto ulterior: como quiera que si se quitase el orden á otro acto ulterior, el mismo acto, imperfecto y todo, sería término y no movimiento, como acontece cuando un ser sólo se calienta á medias. Ahora bien, el orden á un acto ulterior sólo compete al ser que existe en potencia con relación al mismo acto.

«Y de la misma manera, si el acto imperfecto se considera solamente con relación á un acto ulterior, según que tiene razón de potencia, no tiene razón de movimiento sino de principio de movimiento. Pues la calefacción, como puede empezar por lo frío, así puede principiar por lo tibio. Así pues, el acto imperfecto tiene razón de movimiento no sólo según que se compara á un acto ulterior como potencia, sino también según que se compara á otro más perfecto como acto. De donde ni es potencia del móvil existente en potencia, ni es acto del ser existente en acto, sino acto del ser existente en potencia. De manera que al decir *acto* se designa el orden del mismo á una potencia anterior; al decir *del ser que existe en potencia*, se designa el orden á un acto ulterior. Por consiguiente, con mucha razón el filósofo define el movimiento diciendo que es *el acto del ser existente en potencia en cuanto á tal.*»

35. **Divisiones de la mudanza.**—I. Se divide en *intrínseca* y *extrínseca*: la primera es la que afecta al ser que se muda, v. gr., el agua al calentarse ó enfriarse, la voluntad al pasar del no querer al querer y viceversa, y la segunda es aquella por la cual el ser no cambia

en sí mismo, sino que adquiere una relación extrínseca proveniente del cambio de otro ser, v. gr., la orilla por la diversa posición que con respecto á ella va tomando un buque.

II. La mudanza intrínseca se subdivide en *sustancial* y *accidental*: es la primera la que da por resultado una sustancia diversa de la que ha sufrido la mudanza, y la segunda es aquella en la que la sustancia adquiere ó pierde un accidente. Así los análisis y síntesis químicos son cambios sustanciales, pues la sustancia que de ellos resulta es diversa de la que antes existía: el agua, por ejemplo, no es ni oxígeno ni hidrógeno; por el contrario las mezclas químicas son mudanzas accidentales, pues las sustancias que entran en ellas permanecen en su ser.

36. **División del ser en mudable é inmutable.**—Ser mudable es el que puede pasar de un estado á otro, ó de la potencia al acto; inmutable el que no puede pasar de un estado á otro, y como entre poder pasar de un estado á otro y no poder pasar no hay medio, resulta que la división del ser en mudable é inmutable es adecuada. Resulta de lo dicho que mutabilidad es la incapacidad de un ser para pasar de un estado á otro, é inmutabilidad la capacidad de un ser para pasar de un estado á otro. La inmutabilidad puede ser absoluta y relativa: consiste la primera en la repugnancia absoluta de que un ser cambie en manera alguna de estado, y la segunda es la que tiene un ser para que en algo cambie de estado, pero no en todo. La primera es propia de Dios, la segunda lo es de las sustancias espirituales, las cuales en su esencia son inmutables, pero no en sus operaciones.

37. **TESIS 1.^a**—El ser mudable consta de acto y potencia, el ser absolutamente inmutable es acto puro.

Parte 1.^a—Prueba.—Ser mudable es el que puede pasar de un estado á otro; el ser que puede pasar de un estado á otro puede adquirir perfecciones de que carece y perder algunas de las que posee; el ser que puede adquirir ó perder alguna perfección, es compuesto de acto y potencia: de acto, porque es ser; de potencia, porque puede pasar de la potencia al acto y viceversa; y es así que al ser mudable por su misma naturaleza le es esencial el poder pasar de la potencia al acto y viceversa; luego también le es esencial constar de potencia y acto.

Parte 2.^a—Prueba.—El ser absolutamente inmutable no puede pasar de un estado á otro; ser que no puede pasar de un estado á otro no puede adquirir ni perder perfección alguna: al ser de tal naturaleza le repugna toda potencialidad, puesto caso que si la tuviera podría reducirla á acto y ya no sería inmutable sino mudable; el ser que carece de

toda potencialidad es acto puro; luego el ser absolutamente inmutable es acto puro.

38. TESIS 2.^a—El ser contingente es mudable y éste es contingente.

Parte 1.^a—Prueba.—El ser contingente puede existir y dejar de existir; el ser que puede existir y dejar de existir puede pasar del no-ser al ser y del ser al no-ser; este ser puede pasar de un estado á otro; el ser que puede pasar de un estado á otro es mudable; luego el ser contingente es mudable.

Parte 2.^a—Prueba.—El ser mudable para pasar de un estado á otro necesita de una causa (30 y 33); el ser que para ser lo que es necesita de una causa es contingente; luego el ser mudable es contingente.

39. TESIS 3.^a—El ser necesario es inmutable y éste es necesario.

Parte 1.^a—Prueba.—El ser necesario no puede dejar de ser lo que es; el ser que no puede dejar de ser lo que es, es inmutable, como quiera que en toda mudanza el ser ó adquiere ó pierde algo; luego el ser absolutamente necesario es inmutable.

Parte 2.^a—Prueba.—El ser absolutamente inmutable no puede adquirir ni perder perfección alguna; un ser de tal naturaleza no puede dejar de ser lo que es; el ser que necesariamente ha de ser lo que es, es absolutamente necesario; luego al ser inmutable es necesario.

40. TESIS 4.^a—Al ser absolutamente inmutable no le repugna la mudanza extrínseca.

Prueba.—Al ser absolutamente inmutable sólo le repugna el tránsito de un estado á otro; es así que en la mudanza extrínseca el ser no pasa de un estado á otro; luego al ser inmutable no le repugna la mudanza extrínseca.

Menor.—En la mudanza extrínseca el ser sólo adquiere una relación extrínseca proveniente de otro ser que se ha mudado; es así que la relación extrínseca no importa cambio de estado en el ser inmutable, por lo mismo que es extrínseca y no intrínseca; luego en la mudanza extrínseca el ser inmutable no pasa de un estado á otro.

Hagamos sensible el discurso anterior con un ejemplo. Si suponemos que varios individuos giran al rededor de una columna, es evidente que va cambiando la posición que antes tenían respecto de ésta, ni es menos cierto que la columna permanece inmóvil sin variar en lo más

mínimo. Aplicando esto mismo al ser inmutable, vése claramente que la mudanza extrínseca en nada afecta á la inmutabilidad absoluta de su ser.

41. Del ser condicional y del incondicional.—I. El ser ó bien depende de otro en su ser, ó bien es del todo independiente; el primero es ser *condicional ó relativo* y el segundo es *incondicional ó absoluto*; de consiguiente, el ser se divide en condicional ó relativo y en incondicional ó absoluto.

II. De las anteriores definiciones se deduce que los conceptos de ser relativo y absoluto son idénticos á los de contingente y necesario, puesto que el contingente depende de una causa y el necesario es independiente, como quiera que tiene en sí mismo la razón de su existencia. Y, como queda demostrado que el ser necesario es inmutable y acto puro, y el contingente mudable y compuesto de acto y potencia, resulta que cuanto llevamos dicho en estos tres artículos debe aplicarse respectivamente al ser condicionado y al absoluto.

III. Dedúcese de lo dicho que es por demás absurda la noción que del ser absoluto da la escuela alemana. Pues, según esta escuela, es el ser que va desenvolviéndose permanentemente hasta llegar á la perfección absoluta. Ahora bien, un ser que va desenvolviéndose permanentemente es un ser mudable y potencial; y es así que el ser mudable y potencial no puede ser inmutable, acto puro y absoluto; luego la esencia del ser absoluto no puede consistir en un desarrollo indefinido. (Sobre todas estas divisiones, véase á BALMES, *Filosof. Fundam.*, l. 10, cc. 1, 2 y 3).

ARTICULO IV

Del ser contemporáneo y eterno

42. Los conceptos de ser mudable é inmutable son el fundamento de los de ser contemporáneo y eterno; pero para proceder con orden en el análisis de conceptos tan difíciles como importantes, ante todo, definiremos la duración, seguiremos con el análisis del concepto de tiempo, concluyendo por el de eternidad.

43. Definición de la duración.—Duración es la permanencia del ser en la existencia, porque de un ser afirmamos que dura mientras sigue existiendo. De la anterior definición se deduce que habrá tantas especies de duración cuantos fueren los modos con que los seres siguen existiendo, los cuales se reducen á tres: duración sucesiva, duración permanente y duración parte permanente y parte sucesiva.

toda potencialidad es acto puro; luego el ser absolutamente inmutable es acto puro.

38. TESIS 2.^a—El ser contingente es mudable y éste es contingente.

Parte 1.^a—Prueba.—El ser contingente puede existir y dejar de existir; el ser que puede existir y dejar de existir puede pasar del no-ser al ser y del ser al no-ser; este ser puede pasar de un estado á otro; el ser que puede pasar de un estado á otro es mudable; luego el ser contingente es mudable.

Parte 2.^a—Prueba.—El ser mudable para pasar de un estado á otro necesita de una causa (30 y 33); el ser que para ser lo que es necesita de una causa es contingente; luego el ser mudable es contingente.

39. TESIS 3.^a—El ser necesario es inmutable y éste es necesario.

Parte 1.^a—Prueba.—El ser necesario no puede dejar de ser lo que es; el ser que no puede dejar de ser lo que es, es inmutable, como quiera que en toda mudanza el ser ó adquiere ó pierde algo; luego el ser absolutamente necesario es inmutable.

Parte 2.^a—Prueba.—El ser absolutamente inmutable no puede adquirir ni perder perfección alguna; un ser de tal naturaleza no puede dejar de ser lo que es; el ser que necesariamente ha de ser lo que es, es absolutamente necesario; luego al ser inmutable es necesario.

40. TESIS 4.^a—Al ser absolutamente inmutable no le repugna la mudanza extrínseca.

Prueba.—Al ser absolutamente inmutable sólo le repugna el tránsito de un estado á otro; es así que en la mudanza extrínseca el ser no pasa de un estado á otro; luego al ser inmutable no le repugna la mudanza extrínseca.

Menor.—En la mudanza extrínseca el ser sólo adquiere una relación extrínseca proveniente de otro ser que se ha mudado; es así que la relación extrínseca no importa cambio de estado en el ser inmutable, por lo mismo que es extrínseca y no intrínseca; luego en la mudanza extrínseca el ser inmutable no pasa de un estado á otro.

Hagamos sensible el discurso anterior con un ejemplo. Si suponemos que varios individuos giran al rededor de una columna, es evidente que va cambiando la posición que antes tenían respecto de ésta, ni es menos cierto que la columna permanece inmóvil sin variar en lo más

mínimo. Aplicando esto mismo al ser inmutable, vése claramente que la mudanza extrínseca en nada afecta á la inmutabilidad absoluta de su ser.

41. Del ser condicional y del incondicional.—I. El ser ó bien depende de otro en su ser, ó bien es del todo independiente; el primero es ser *condicional* ó *relativo* y el segundo es *incondicional* ó *absoluto*; de consiguiente, el ser se divide en condicional ó relativo y en incondicional ó absoluto.

II. De las anteriores definiciones se deduce que los conceptos de ser relativo y absoluto son idénticos á los de contingente y necesario, puesto que el contingente depende de una causa y el necesario es independiente, como quiera que tiene en sí mismo la razón de su existencia. Y, como queda demostrado que el ser necesario es inmutable y acto puro, y el contingente mudable y compuesto de acto y potencia, resulta que cuanto llevamos dicho en estos tres artículos debe aplicarse respectivamente al ser condicionado y al absoluto.

III. Dedúcese de lo dicho que es por demás absurda la noción que del ser absoluto da la escuela alemana. Pues, según esta escuela, es el ser que va desenvolviéndose permanentemente hasta llegar á la perfección absoluta. Ahora bien, un ser que va desenvolviéndose permanentemente es un ser mudable y potencial; y es así que el ser mudable y potencial no puede ser inmutable, acto puro y absoluto; luego la esencia del ser absoluto no puede consistir en un desarrollo indefinido. (Sobre todas estas divisiones, véase á BALMES, *Filosof. Fundam.*, l. 10, cc. 1, 2 y 3).

ARTICULO IV

Del ser contemporáneo y eterno

42. Los conceptos de ser mudable é inmutable son el fundamento de los de ser contemporáneo y eterno; pero para proceder con orden en el análisis de conceptos tan difíciles como importantes, ante todo, definiremos la duración, seguiremos con el análisis del concepto de tiempo, concluyendo por el de eternidad.

43. Definición de la duración.—Duración es la permanencia del ser en la existencia, porque de un ser afirmamos que dura mientras sigue existiendo. De la anterior definición se deduce que habrá tantas especies de duración cuantos fueren los modos con que los seres siguen existiendo, los cuales se reducen á tres: duración sucesiva, duración permanente y duración parte permanente y parte sucesiva.

44. Análisis de la idea de tiempo.—I. Como no hay tiempo sin duración, ni duración sin ser que dure, síguese que el primer elemento de la idea de tiempo es la de ser que dure. Pero la duración del tiempo debe ser sucesiva, pues la idea de tiempo despierta en nuestra alma la de sucesión y ésta la de tiempo; por eso observa Santo Tomás que en tanto aprehendemos el tiempo en cuanto percibimos la sucesión. Dedúcese, pues, que el tiempo se define: *la duración sucesiva de los seres.*

II. Pero insistiendo en el análisis, es evidente que donde hay sucesión hay movimientos ó mudanzas continuas; así las sucesivas afecciones que experimenta el alma son otras tantas mudanzas, de las cuales la una sigue á la otra y lo propio sucede con un móvil que pasa de un lugar á otro. Donde hay mudanzas sucesivas hay un número de movimientos ó mudanzas entre las cuales media la relación de prioridad ó posterioridad; luego es exacta la definición del tiempo dada por Aristóteles: *tiempo es el número de movimiento ó mudanza según un antes y después.* Y como el número de movimientos sucesivos, sujetos á un antes y después debe ser ordenado, síguese que en el fondo es idéntica á la anterior la definición de Leibnitz: *Tiempo es el orden en la sucesión.*

III. Síguese de lo dicho que el presente, pasado y futuro son elementos del tiempo; porque donde hay un antes y un después, hay pasado y futuro y éstos no pueden concebirse sin juntamente concebir lo presente. Por eso el pasado se define: *lo que no es pero fué presente; futuro, lo que será presente pero no lo es, y presente es el instante indivisible que está en continuo flujo.* Decimos *indivisible*, pues si fuera divisible concebiríamos en él pasado y futuro; *que está en continuo flujo*, pues el tiempo consiste en las mudanzas continuas; de consiguiente, el instante pasa constantemente de futuro á presente y de presente á pasado, ó sea, es término del pasado y principio del futuro. El instante presente en continuo flujo ó movimiento es el tiempo real: como quiera que ni el pasado ni el futuro son algo real. Por eso observa atinadamente Santo Tomás que la idea de tiempo se produce en nosotros, según que aprehendemos el flujo del momento actual.

IV. Finalmente, donde hay número hay una medida; por eso se dice que *el tiempo es la medida del movimiento*, y en efecto solemos decir: «este movimiento ha durado tanto tiempo», «un tiempo es más largo que otro», etc. ¿Pero cuál es esta medida? 1.º Filosóficamente hablando, *la medida del movimiento es el instante*; porque, así como en una cantidad de metros la unidad de medida es el metro, así la unidad de medida en las duraciones sucesivas no parece que pueda ser otra que el instante repetido un número determinado de veces; 2.º, pero como no

podemos apreciar el instante sino por la experiencia externa é interna, mediante las cuales percibimos las mudanzas instantáneas ajenas y propias, sin duda por eso dijo San Agustín que la medida del tiempo es nuestra propia alma que experimenta sus propias afecciones; 3.º, pero, como es poco menos que imposible apreciar la duración del instante infinitamente pequeño, de ahí que ha sido preciso buscar una medida uniforme del tiempo: esta es el movimiento diurno del sol, el cual multiplicado ó dividido nos da las diversas medidas constantes y uniformes para medir los años, meses, días, horas, etc.; 4.º, también nos valemos de medidas artificiales, cuales son las diversas especies de relojes que nos permiten apreciar el tiempo gastado en tal ó cual acción, etc.

45. División del tiempo.—El tiempo se divide en *real é ideal ó absoluto*: el primero es *la duración sucesiva de seres existentes* y el segundo, *la posibilidad de duraciones sucesivas.* Para obviar equivocaciones, en el concepto de tiempo ideal, hay que distinguir el elemento inteligible del imaginario: el primero nos representa el concepto absoluto del tiempo formado por abstracción, como quiera que al concebir el tiempo, si prescindimos de toda duración real, no nos queda sino el concepto abstracto del tiempo. El elemento imaginario nos representa al tiempo como eterno, inmutable, indefinido, puesto que nos lo hace imaginar como algo existente antes de que existiese el mundo, y que seguiría existiendo aun cuando fuesen reducidos á la nada los seres que ahora existen. Este no es sino un juego de la imaginación; pues siendo el tiempo la duración sucesiva de los seres, si no hubiese seres, tampoco habría tiempo. Además, como la idea del tiempo encierra la de mudanzas sucesivas, repugna que el tiempo sea algo inmutable.

46. Análisis del concepto de eternidad.—I. Así como por el concepto de ser contingente nos elevamos al de ser necesario, y por el de mutable al de inmutable, así al concepto de eternidad, de la cual no tenemos intuición, no podemos elevarnos sino mediante el concepto de tiempo. Ahora bien, donde hay mudanzas sucesivas, hay principio y fin, ser después del no-ser y no-ser después del ser; de consiguiente, en el concepto de eternidad, opuesto al de tiempo, entran dos elementos: carencia de principio y fin y carencia de sucesión. Defínese pues la eternidad: *duración del ser que carece de principio, fin y sucesión.* Y como el ser que carece de principio y fin es absolutamente necesario y el que carece de sucesión es absolutamente inmutable, resulta que la eternidad también puede definirse: *duración del ser absolutamente necesario é inmutable.*

II. Infiérese de lo dicho que *en la eternidad no cabe concebir fu-*

turo ni pasado sino presente; pues en la eternidad no hay antes ni después sino que su ser es totalmente simultáneo, ó, como dice Santo Tomás, *tota simul existens*; de modo que en cualquier instante de tiempo que concebamos la eternidad coexiste toda y totalmente. Por tanto, si á las veces atribuimos a la eternidad futuro y pasado, eso depende parte de la imperfección del lenguaje, parte de confundir el elemento inteligible, ó sea la idea de eternidad con el elemento imaginario, habituados como estamos á juzgar de toda duración por la de tiempo, única que percibimos directamente.

47. Definición de la eternidad según Boecio.— Aunque el análisis anterior nos da idea exacta de la eternidad, con todo importa conocer la definición de Boecio, que la aclara y completa: *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio: Posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable*. Se dice *posesión* para indicar la firmeza y constancia de la eternidad; pues al modo que la posesión de una cosa es de suyo firme y estable, así la duración de la eternidad es absolutamente indefectible. *Total y simultánea (tota simul)*, para excluir del concepto de eternidad toda sucesión. *Perfecta*, para excluir de la eternidad no sólo el tiempo sino el instante sucesivo, pues éste por estar en continuo flujo y movimiento es imperfecto, al paso que el instante eterno por ser permanente é inmutable es perfecto. Por eso dice Boecio que el instante sucesivo (*nunc temporis*) constituye el tiempo y el instante permanente (*nunc manens*), la eternidad. *De una vida interminable*, dicese lo primero, porque el ser absolutamente eterno es perfectísimo, de consiguiente no sólo es viviente sino la misma vida; lo segundo, para excluir de la eternidad el principio y fin.

*** 48. Definición del evo.**— El evo es una duración media entre el tiempo y la eternidad, pues en parte es permanente y en parte sucesiva, y se define: *la duración de un ser permanente en el ser y sucesiva en las operaciones*. Tales son las sustancias espirituales, como los ángeles y el alma humana, en las cuales la esencia permanece siempre la misma y es incorruptible é inmortal; pero hay cambio en sus actos, pues pasan del no conocer al conocer, de un conocimiento á otro, y lo mismo debe decirse de los actos de la voluntad.

*** 49. Errores sobre la naturaleza del tiempo.**— Gasendo con otros filósofos opina que el tiempo es algo realmente distinto de los seres que existen en el tiempo; Newton, Clarke y los eclécticos franceses sostienen que el tiempo es la misma eternidad de Dios, y Genovessi afirma que, si bien en la eternidad no hay sucesiones físicas, las hay metafísicas.

50. TESIS 1.^a— El tiempo no se distingue realmente de los seres que existen en él, pero se distingue esencialmente de la eternidad.

Parte 1.^a— Prueba.— El tiempo es la duración sucesiva de las cosas; es así que esta duración no se distingue realmente de los seres que duran, porque si se distinguiera sería algo que existiría con duración sucesiva, y por lo mismo sería tiempo. Esto supuesto puede hacerse el siguiente dilema: ó este algo necesita de otro ser para existir en el tiempo ó no; si lo primero, este otro necesitaría de un tercero para existir en el tiempo, y así procederíamos hasta lo infinito, cosa que repugna, pues deja sin explicar lo que es el tiempo; si lo segundo, tenemos un ser que por sí solo existe en el tiempo; luego debemos afirmar otro tanto de los demás seres temporáneos, y de consiguiente, el tiempo no es realmente distinto de los seres temporales.

Parte 2.^a— Prueba.— Seres que tienen propiedades contradictorias son esencialmente distintos; es así que el tiempo y la eternidad tienen propiedades contradictorias, porque el primero tiene principio, fin y sucesión, de que carece la segunda; luego el tiempo y la eternidad son real y esencialmente distintos.

51. TESIS 2.^a— El ser mutable y el contingente son temporáneos.

Parte 1.^a— Prueba.— El ser mutable, como que puede pasar de un estado á otro, está sujeto á mudanzas sucesivas; el ser que está sometido á mudanzas sucesivas tiene principio y puede tener fin, así porque es contingente como porque no cabe concebir mudanzas infinitas; el ser que tiene principio, fin y sucesión es temporáneo; luego el ser mutable es temporáneo.

Parte 2.^a— Prueba.— El ser contingente puede ser y dejar de ser, luego tiene principio y puede tener fin; además, el ser contingente ó es sustancia espiritual ó no lo es. En el segundo caso, su ser está sujeto á continuas mudanzas, luego es temporáneo; en el primero, ya que no sea mutable en su esencia, lo es en sus operaciones, luego en cuanto á éstas al menos existe en el tiempo, y de consiguiente el ser contingente es temporáneo.

52. TESIS 3.^a— El ser absolutamente necesario é inmutable es eterno.

Parte 1.^a— Prueba.— El ser absolutamente necesario no puede dejar de ser, luego no ha podido tener principio ni puede tener fin; tampoco puede tener sucesión, porque en ésta hay tránsito del no-ser al ser y

del ser al no-ser, lo cual repugna al ser necesario; el ser que carece de principio, fin y sucesión es eterno; luego el ser absolutamente necesario es eterno.

Parte 2.^a—Prueba.—Al ser absolutamente inmutable le repugna toda mudanza, luego en él no cabe concebir prioridad ni posterioridad, ni ser después del no-ser ni no-ser después del ser; luego el ser absolutamente inmutable carece de principio, fin y sucesión; luego es eterno. (Sobre la materia de este artículo puede verse á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 10; BALMES, *Filos. Fund.*, lib. 7.^o).

ALERE FLAMMAM
VERITATIS

ARTÍCULO V

Del ser posible é imposible

53. Análisis de los conceptos de posibilidad é imposibilidad.—I. Hablando en general, posible es lo que no existe pero puede existir é imposible lo que no puede existir. De consiguiente, posibilidad es la aptitud del ser para existir é imposibilidad la incapacidad de algo para existir.

II. La posibilidad puede ser interna y externa, según que se la considere en sí misma ó con relación á la causa productora del ser: la primera es la capacidad del ser para existir, deducida de la no repugnancia de los términos, v. gr., línea curva, animal racional; la segunda es la capacidad del ser para existir proveniente del poder de la causa, v. gr., la descomposición del agua por un químico. La imposibilidad también es interna ó externa, según que provenga de la repugnancia de los términos, por ejemplo, círculo cuadrado, ó de la falta de poder de la causa para producir un ser, v. gr., que el químico produzca una planta.

54. Criterio de la posibilidad.—De lo dicho se deduce que el criterio de la posibilidad interna es el principio de contradicción, porque intrínsecamente posible es lo que no repugna en sus términos. El criterio de la posibilidad externa respecto de Dios también es el principio de contradicción, porque puede hacer todo lo que es intrínsecamente posible. Pero el criterio de la posibilidad externa respecto de los seres creados, es el conocimiento al menos negativo del poder de la causa, porque si no siempre es fácil conocer hasta dónde alcanza el poder de una causa, no es tan difícil discernir lo que no puede hacer: así sabemos que el mineral no tiene la virtud de la planta, ni la actividad de ésta alcanza á la del animal, ni la de éste á la del hombre.

55. Especies de posibilidad.—Se divide en absoluta ó metafísica, física y moral. La primera es la que no envuelve contradicción; la física es la que no repugna á las leyes de la naturaleza: así es físicamente posible que un enfermo sane por virtud de la medicina y físicamente imposible que un muerto resucite. Posibilidad moral es la no repugnancia de una cosa con el modo común de obrar de los hombres, é imposibilidad moral es la opuesta. Lo moralmente posible é imposible tiene raras excepciones, porque se funda en lo que suele hacer el hombre, puestos los hábitos, pasiones, inclinaciones é ideas que lo dominan, pues para hacer lo opuesto, debiera vencer grandes dificultades, las cuales el hombre por ley general no suele vencer: así, es moralmente imposible que un hombre de poca virtud, puesto en grave tentación, no caiga en ella.

56. Del fundamento de la posibilidad.—Estado de la cuestión.—Siendo así que los seres posibles no tienen realidad física sino lógica ú objetiva, pues no existen sino que pueden existir, de su posibilidad debe haber una razón ó fundamento último y supremo. Investigar cuál sea este fundamento es el objeto de la cuestión presente. Pero como la posibilidad se divide en interna y externa, para resolver plenamente la cuestión, hay que determinar el fundamento de entrambas. Esto es tanto más necesario cuanto que en el confundir la una con la otra estriban los errores que vamos á exponer y que después tendremos que refutar.

57. Errores sobre el fundamento de la posibilidad.—A dos grupos pueden reducirse las opiniones erróneas sobre el origen de la posibilidad interna de los seres: al primero pertenecen los que pretenden explicar la razón última de la posibilidad, prescindiendo de Dios, y al segundo los que colocan en Dios el fundamento último de la posibilidad, pero dan una solución absurda. Figuran entre los primeros: 1.^o, los que afirman que las cosas son posibles porque existen y que sólo empiezan á serlo cuando principian á existir; 2.^o, Wolff, quien profesó que la posibilidad pende de Dios en cuanto á la existencia, pero que pende de sí misma en cuanto á sus constitutivos ideales. Por eso Storckenau afirmó que en la hipótesis de que Dios dejara de existir, los seres perderían la posibilidad externa, mas no la interna. A éstos puede agregarse Genovessi, quien sostiene que el mundo pende de Dios en cuanto á la existencia, mas no en cuanto á la esencia. Al segundo grupo pertenecen: 1.^o Descartes, quien opina que la posibilidad interna pende únicamente de la libre voluntad de Dios, y por eso no repara en afirmar que Dios no quiso que los tres ángulos del triángulo valiesen dos rectos, porque conoció que no podía ser de otra manera, sino al contrario, porque

del ser al no-ser, lo cual repugna al ser necesario; el ser que carece de principio, fin y sucesión es eterno; luego el ser absolutamente necesario es eterno.

Parte 2.^a—Prueba.—Al ser absolutamente inmutable le repugna toda mudanza, luego en él no cabe concebir prioridad ni posterioridad, ni ser después del no-ser ni no-ser después del ser; luego el ser absolutamente inmutable carece de principio, fin y sucesión; luego es eterno. (Sobre la materia de este artículo puede verse á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 10; BALMES, *Filos. Fund.*, lib. 7.^o).

ALERE FLAMMAM
VERITATIS

ARTÍCULO V

Del ser posible é imposible

53. Análisis de los conceptos de posibilidad é imposibilidad.—I. Hablando en general, posible es lo que no existe pero puede existir é imposible lo que no puede existir. De consiguiente, posibilidad es la aptitud del ser para existir é imposibilidad la incapacidad de algo para existir.

II. La posibilidad puede ser interna y externa, según que se la considere en sí misma ó con relación á la causa productora del ser: la primera es la capacidad del ser para existir, deducida de la no repugnancia de los términos, v. gr., línea curva, animal racional; la segunda es la capacidad del ser para existir proveniente del poder de la causa, v. gr., la descomposición del agua por un químico. La imposibilidad también es interna ó externa, según que provenga de la repugnancia de los términos, por ejemplo, círculo cuadrado, ó de la falta de poder de la causa para producir un ser, v. gr., que el químico produzca una planta.

54. Criterio de la posibilidad.—De lo dicho se deduce que el criterio de la posibilidad interna es el principio de contradicción, porque intrínsecamente posible es lo que no repugna en sus términos. El criterio de la posibilidad externa respecto de Dios también es el principio de contradicción, porque puede hacer todo lo que es intrínsecamente posible. Pero el criterio de la posibilidad externa respecto de los seres creados, es el conocimiento al menos negativo del poder de la causa, porque si no siempre es fácil conocer hasta dónde alcanza el poder de una causa, no es tan difícil discernir lo que no puede hacer: así sabemos que el mineral no tiene la virtud de la planta, ni la actividad de ésta alcanza á la del animal, ni la de éste á la del hombre.

55. Especies de posibilidad.—Se divide en absoluta ó metafísica, física y moral. La primera es la que no envuelve contradicción; la física es la que no repugna á las leyes de la naturaleza: así es físicamente posible que un enfermo sane por virtud de la medicina y físicamente imposible que un muerto resucite. Posibilidad moral es la no repugnancia de una cosa con el modo común de obrar de los hombres, é imposibilidad moral es la opuesta. Lo moralmente posible é imposible tiene raras excepciones, porque se funda en lo que suele hacer el hombre, puestos los hábitos, pasiones, inclinaciones é ideas que lo dominan, pues para hacer lo opuesto, debiera vencer grandes dificultades, las cuales el hombre por ley general no suele vencer: así, es moralmente imposible que un hombre de poca virtud, puesto en grave tentación, no caiga en ella.

56. Del fundamento de la posibilidad.—Estado de la cuestión.—Siendo así que los seres posibles no tienen realidad física sino lógica ú objetiva, pues no existen sino que pueden existir, de su posibilidad debe haber una razón ó fundamento último y supremo. Investigar cuál sea este fundamento es el objeto de la cuestión presente. Pero como la posibilidad se divide en interna y externa, para resolver plenamente la cuestión, hay que determinar el fundamento de entrambas. Esto es tanto más necesario cuanto que en el confundir la una con la otra estriban los errores que vamos á exponer y que después tendremos que refutar.

57. Errores sobre el fundamento de la posibilidad.—A dos grupos pueden reducirse las opiniones erróneas sobre el origen de la posibilidad interna de los seres: al primero pertenecen los que pretenden explicar la razón última de la posibilidad, prescindiendo de Dios, y al segundo los que colocan en Dios el fundamento último de la posibilidad, pero dan una solución absurda. Figuran entre los primeros: 1.^o, los que afirman que las cosas son posibles porque existen y que sólo empiezan á serlo cuando principian á existir; 2.^o, Wolff, quien profesó que la posibilidad pende de Dios en cuanto á la existencia, pero que pende de sí misma en cuanto á sus constitutivos ideales. Por eso Storckenau afirmó que en la hipótesis de que Dios dejara de existir, los seres perderían la posibilidad externa, mas no la interna. A éstos puede agregarse Genovessi, quien sostiene que el mundo pende de Dios en cuanto á la existencia, mas no en cuanto á la esencia. Al segundo grupo pertenecen: 1.^o Descartes, quien opina que la posibilidad interna pende únicamente de la libre voluntad de Dios, y por eso no repara en afirmar que Dios no quiso que los tres ángulos del triángulo valiesen dos rectos, porque conoció que no podía ser de otra manera, sino al contrario, porque

quiso que los ángulos del triángulo valiesen necesariamente dos rectos; por eso es una verdad y no puede ser de otra manera, y así de los demás seres. (Respuesta á la objeción sexta, núm. 6). 2.º Okam, escritor del siglo XIV, afirma que la posibilidad de los seres estriba únicamente en el poder de Dios.

Para proceder por orden en materia tan importante: 1.º, demostraremos en general que Dios es el último fundamento de la posibilidad interna; 2.º, expondremos la doctrina verdadera sobre el modo como Dios es fundamento de la posibilidad interna y externa, y 3.º, refutaremos brevemente las opiniones falsas.

58. TESIS 1.ª—La posibilidad interna de los seres tiene su último fundamento en Dios.

Prueba 1.ª—La posibilidad interna no puede tener en sí misma la razón ó fundamento de su posibilidad, luego debe tenerla en otro ser, es así que ese otro ser sólo puede ser Dios, luego Dios es la razón ó fundamento último de la posibilidad interna.

Antecedente.—La posibilidad interna no tiene existencia real, sino objetiva é ideal, pues de otra suerte los seres posibles no serían posibles sino existentes; es así que lo que sólo tiene existencia objetiva é ideal no puede tener su último fundamento en sí mismo sino en un ser realmente existente, porque así en el orden lógico como en el orden ontológico el acto es anterior á la potencia; luego la posibilidad tiene su fundamento en un ser realmente existente.

Menor subsumpta.—La posibilidad interna objetivamente considerada es *necesaria*, porque el predicado que no repugna á un sujeto no puede dejar de convenirle; es *inmutable*, porque la propiedad que no puede dejar de convenir á un sujeto, no puede pasar del estado de convenirle al de no convenirle y viceversa; es *eterna*, porque es necesaria é inmutable; es así que lo necesario, inmutable y eterno no puede tener su fundamento último sino en Dios, ser necesario, inmutable y eterno; luego sólo Dios puede ser razón y fundamento último de la posibilidad interna de los seres.

Esta prueba puede proponerse en esta otra forma. Hay seres posibles, los cuales no existen, pero pueden existir; de esta posibilidad debe señalarse una razón suficiente, última y suprema; ésta no puede hallarse en los mismos seres posibles, porque en sí mismos son nada y sólo tienen realidad objetiva é ideal; de consiguiente, sólo un ser realmente existente puede ser razón suficiente, última y suprema de la realidad objetiva é ideal de los seres posibles, porque si nunca hubiese existido nada, jamás hubiese sido posible ser alguno; y como lo que es

intrínsecamente posible, siempre lo ha sido, resulta que de la posibilidad interna sólo puede ser razón última y suprema un ser que siempre haya existido; es así que fuera de Dios no hay otro ser que haya existido siempre; luego Dios es fundamento último de la posibilidad interna.

Prueba 2.ª—Dios como infinitamente perfecto contiene todas las perfecciones en grado infinito; es así que las esencias de los seres posibles representan una perfección mayor ó menor; luego la perfección limitada de los seres posibles está contenida en la perfección infinita de Dios; y eso no en un modo cualquiera sino en un modo excelentísimo y eminential, de una manera análoga á la en que la perfección mayor contiene la menor; es así que esto equivale á decir que Dios es razón y fundamento último de la posibilidad.—Prueba. Porque la perfección de los seres posibles es limitada, y relativa por lo mismo que es limitada; esta dice relación á una perfección absoluta; no puede haber otro ser que tenga perfección absoluta fuera de Dios; luego Dios es fundamento último de la posibilidad interna de los seres. (Véanse estas pruebas en Santo Tomás, 1 p., q. 2, a. 3, pruebas 3 y 4).

59. Del modo cómo Dios es fundamento último de la posibilidad interna (1).—I. Antes de formular la tesis y demostrarla, expongamos la doctrina con la claridad y precisión que la importancia del asunto merece. Según lo demostrado en la tesis anterior, Dios es fundamento de la posibilidad interna, porque su esencia, que es perfección absoluta é infinita, contiene en sí de *un modo eminente* la perfección de los seres finitos, esto es, en cuanto la esencia infinita es infinitamente imitable. Pero se ha dicho también que los seres posibles sólo tienen realidad objetiva é ideal, y como quiera que el ser ideal sólo puede tener existencia en un entendimiento, de ahí que al explicar la posibilidad interna de los seres no puede prescindirse del entendimiento divino, en quien únicamente pueden estar las ideas de los seres posibles: por eso dice Santo Tomás que el concepto de círculo y el que dos más tres sean cinco tienen eternidad en la mente divina. (1 p., q. 16, a. 7, ad 1). Veamos cómo.

II. La esencia divina puede considerarse en dos maneras: en sí misma y en cuanto contiene en sí imitabilidad infinita. El entendimiento divino, como infinito que es, conoce y comprende la esencia divina; de consiguiente, la conoce no sólo en sí misma sino en cuanto es imitable en diversos modos por los seres finitos. La esencia divina

(1) Si el profesor juzgare que los alumnos no pueden penetrar esta teoría, puede omitirla y explicarla en la Teodicea al tratar del conocimiento que Dios tiene de los seres posibles.

considerada en este segundo modo es causa última ejemplar de los seres posibles: porque al conocer el entendimiento divino su esencia como imitable, forma las ideas que representan la esencia de los seres posibles, las cuales reflejan de un modo más ó menos perfecto, pero siempre limitado, las perfecciones de la esencia divina, prototipo infinito de todos los seres.

III. Santo Tomás expresa la doctrina expuesta de la manera siguiente: «En la mente divina hay muchas ideas como entendidas por la misma, lo cual puede explicarse del modo siguiente: porque el entendimiento divino conoce perfectamente su esencia, la conoce en todos los modos con que puede ser conocida. Ahora bien, no sólo puede ser conocida en sí misma, sino en cuanto puede ser participada por las criaturas, según alguna manera de semejanza. De consiguiente, cada criatura tiene su especie propia (*su esencia propia*), según que en algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así pues, en cuanto Dios conoce su esencia como capaz de ser imitada de este modo por tal criatura, la conoce como razón é idea de esta criatura y así de las demás. Y así es evidente que Dios entiende muchas razones (conceptos), propias de muchos seres, las cuales son otras tantas ideas.» (1 p., q. 13, a. 2). O en otros términos: los seres posibles dependen *próxima é inmediatamente* del entendimiento divino, en quien están las ideas de los seres; *última y mediatamente* de la esencia divina, que contiene *eminentemente* la esencia y perfección de todas las cosas.

60. TESIS 2.^a—Dios es fundamento último de la posibilidad interna en cuanto el entendimiento divino conoce su esencia como imitable.

Prueba.—La posibilidad interna por una parte es algo objetivo é ideal, y por otra, esa objetividad es necesaria, inmutable y eterna; es así que el ser ideal sólo puede tener fundamento en un entendimiento, único en quien pueden existir las ideas; luego las ideas de los seres posibles sólo pueden tener realidad objetiva en el entendimiento divino, necesario, inmutable y eterno. Es así que éste forma las ideas de los seres posibles en cuanto conoce la esencia divina como imitable; luego Dios es fundamento último de la posibilidad en cuanto conoce su esencia como imitable.

Menor subsumpta.—El entendimiento al conocer en algún modo debe suponer el objeto, luego el entendimiento divino al formar las ideas de los seres posibles necesita de un objeto que le preste fundamento para producirlas; este objeto por un lado no puede ser otro que la esencia divina, pues el entendimiento divino todo lo conoce en la

esencia y por la esencia divina, por otro, ésta sólo puede ser razón ó motivo para el conocimiento de los seres posibles en cuanto es imitable, pues sólo en cuanto tal contiene de un modo eminente la idealidad de los seres posibles.

Hagamos sentir la fuerza de este argumento con un ejemplo. Un pintor no puede pintar un cuadro antes de haber formado en su mente la idea del mismo; pero para formar esa idea necesita buscar sus elementos en uno ó varios objetos capaces de proporcionarle la idea que pretende realizar; en un modo análogo la mente divina no podría formar las ideas de los seres posibles si la esencia divina que contiene en sí idealidad é imitabilidad infinitas no le proporcionara la base de las ideas de las cosas.

61. Del fundamento de la posibilidad extrínseca.—TESIS 3.^a—La voluntad y el poder de Dios son el fundamento de la posibilidad extrínseca.

Prueba.—Posibilidad extrínseca es la capacidad del ser para existir deducida del poder de la causa eficiente; es así que ésta es la voluntad y el poder de Dios; pues, supuestas las ideas de los seres, no puede existir ser alguno, sin que Dios quiera que exista, y supuesto el querer de Dios, su omnipotencia debe darles la existencia; luego la posibilidad extrínseca pende de la voluntad y del poder de Dios.

62. Corolarios.—I. La posibilidad interna de los seres no se funda en la existencia de los mismos ni en el entendimiento creado. Lo 1.^o, porque como la posibilidad es anterior á la existencia, los seres no son posibles porque existen sino que existen porque son posibles. Lo 2.^o, porque el entendimiento creado no crea la posibilidad, sino que la conoce mediante el principio de contradicción aplicado al análisis de los conceptos.

II. **La posibilidad interna no pende de la voluntad de Dios.** 1.^o, porque la voluntad supone la posibilidad de los objetos; de otra suerte no tendría objeto que querer: 2.^o, porque la esencia de los seres posibles es inmutable, y en la hipótesis de Descartes, sería mudable y aún contradictoria; de lo cual se sigue la mutabilidad de las esencias, según la defienden las escuelas transformistas y positivistas: 3.^o, también desaparece la inmutabilidad y certeza de la ciencia, pues no podríamos estar ciertos de si el objeto de la ciencia es ó no el mismo de antes. Por eso Cudworth y Clarke acusan con razón á Descartes de haber acabado con la certeza de la ciencia, y Bayle añade que el error de Descartes es la muerte de la Metafísica. En una palabra, el error de Descartes es la base del positivismo de nuestros días, el cual afirma que sólo podemos conocer los hechos ó fenómenos de los seres.

III. *La posibilidad interna tampoco reconoce como fundamento el poder de Dios.* Porque si el poder de Dios fuera el fundamento de la posibilidad interna, la imposibilidad, que es su opuesto, no podría tener otra razón que la falta de poder en Dios; de lo cual resultan dos absurdos: 1.º, que nada sería imposible, porque el poder de Dios es infinito; 2.º, que el poder divino no es infinito, porque hay cosas contradictorias.

63. Escolio.—I. Sintetizaremos todo lo dicho en la siguiente fórmula de Lesio: «*Todos los seres posibles están contenidos en la esencia divina como en su raíz originaria y en su ejemplar virtual y radical: están contenidos en su sabiduría como en su ejemplar formal, en el cual tienen existencia objetiva en un modo perfectísimo é ilustrísimo, como quiera que allí brillan más que en sus propias naturalezas creadas: están contenidas en el poder como en su causa eficiente.*» (*De Perfect. Div. L. V, c. 2., núm. 11.*)

En otros términos: los seres posibles están contenidos en la esencia divina *eminente*, porque en ella hay perfecciones infinitas que pueden ser imitadas de un modo limitado; están en el entendimiento divino *formalmente*, porque éste forma las ideas de los seres posibles; están contenidos *virtualmente* en el poder de Dios, porque tiene virtud y eficacia para producirlos.

II. Con esta teoría no sólo no se incurre en el panteísmo, sino que es la única que puede evitarlo. Porque no se dice que la esencia divina sea la de los seres posibles ni que éstos emanen de aquella, como el agua de la fuente ó el fruto del árbol, sino que la esencia infinita de Dios contiene de un modo eminente la perfección de los seres posibles. Y si afirmamos que el entendimiento divino contiene *formalmente* los posibles, ya se ha explicado que no es de un modo real, lo cual sería verdadero panteísmo, sino de un modo objetivo ó ideal, al modo que el artista tiene la idea del artefacto. Y lo dicho basta para la solución de las dificultades.

OBJECIONES

64. Contra la tesis 1.º—Objeción.—Concebimos la posibilidad intrínseca de los seres sin pensar en Dios; luego no es su último fundamento.

Respuesta.—Distingo el antecedente: concebimos la posibilidad intrínseca como algo no contradictorio sin pensar en Dios, C.; concebimos el último fundamento de la posibilidad sin pensar en Dios, N. Y niéguese el consiguiente y la consecuencia. La contestación es clara por

todo lo que hasta aquí se ha discurrido; por eso no nos detenemos en explicarla.

65. Contra la tesis 2.º—Objeción 1.ª—Si Dios fuese fundamento último de la posibilidad, contendría en sí las esencias de los seres posibles; si las contiene, se identifican con la esencia de Dios, en lo cual consiste el panteísmo; luego Dios en manera alguna puede ser fundamento de la posibilidad interna.

Respuesta.—Distingo la mayor: si Dios fuera fundamento último de la posibilidad contendría *eminente* las esencias de los posibles, C.; las contendría *formalmente*, N.—Contradistingo la menor: si las contuviese *formalmente* serían idénticas a la esencia de Dios, C.; si sólo las contiene *eminente* son idénticas a Dios, N. Y niego el consiguiente, ó distíngase del mismo modo. Porque si las esencias estuvieran *formalmente* en Dios, esto es, tales cuales existen en sí mismas, es evidente que todo sería Dios, y Dios sería todas las cosas; pero no sucede así, desde que sólo las contiene *eminente* en el modo explicado. Así como si un pintor copia un cuadro de un gran maestro, no llamaremos original el cuadro del pintor; pero si de las ideas contenidas en un cuadro forma un ideal propio, diremos que la perfección del cuadro está en el del maestro, pero no que sea el mismo cuadro.

Instancia.—Los seres posibles al pasar á existentes deberían ser sacados de la esencia de Dios; luego debiera contenerlos formalmente.

Respuesta.—Distingo el antecedente: debieran ser producidos á *imitación de las ideas divinas*, C.; debieran ser producidos *por emanación* de la esencia divina, N. Niego el consiguiente y la consecuencia. La razón de la distinción es evidente: porque, si al reflejar un pintor en un cuadro la idea preconcebida, no cabe imaginar que el cuadro sea emanación del artista, *a fortiori* Dios, sabiduría y poder infinitos, debe poder producir los seres posibles á imitación de sus ideas y no por emanación.

Objeción 2.ª—Las ideas divinas no se distinguen de la esencia de Dios; es así que las ideas divinas son los seres posibles; luego los seres posibles existen formalmente en Dios.

Respuesta.—Distingo la mayor: las ideas divinas consideradas *en su ejemplar radical* no se distinguen de la esencia de Dios, C.; consideradas como *término del conocimiento* no se distinguen de la esencia de Dios, N. Distingo la menor: las ideas divinas, consideradas como *término del conocimiento*, son los seres posibles, C.; consideradas *en su ejemplar radical* son los seres posibles, N.—Distingo el consiguiente: los seres posibles considerados *en su ejemplar radical* existen *formalmente* en Dios, N.; considerados como término del

conocimiento divino existen *formalmente*, pero de *un modo objetivo* en Dios, C.

Las ideas divinas consideradas en su ejemplar radical, como dice Lesio, no son sino la infinita imitabilidad de la esencia divina; y es así que la imitabilidad de Dios no se distingue de Dios mismo; luego las ideas divinas en este modo no se distinguen de Dios. Terminar el conocimiento de Dios es representarse los seres como objetivamente posibles y esa objetividad de representación no es la esencia divina, como la idea que del artefacto forma el artífice no es su misma esencia.

Instancia.—Pero el entendimiento divino supone el objeto, no lo hace; luego los posibles no penden del entendimiento divino.

Respuesta.—Distingo el antecedente: el entendimiento divino supone el objeto *primario*, C.; supone el *secundario* y no lo hace, N. Distingo el consiguiente: los posibles *última y remotamente* no penden del entendimiento divino, C.: *próxima e inmediatamente*, N. El objeto primario del entendimiento divino es la esencia de Dios, pero el secundario son los seres distintos de Dios: aquél lo supone y no lo hace, éste lo hace, según hemos dicho, en cuanto conoce la esencia como imitable.

66. Contra el corolario II.—La voluntad de Dios, como omnipotente que es, puede hacerlo todo; luego puede hacer que lo posible sea imposible y viceversa.

Respuesta.—Distingo el antecedente: la voluntad de Dios puede hacer *cuanto no envuelve contradicción*, C.; puede hacer *lo contradictorio*, N. Y niego el consiguiente y la consecuencia. La razón es clara, pues, como dice el mismo Descartes, Dios no puede hacer la nada, y lo contradictorio es el no-ser, la nada.

67. Contra el corolario III.—**Objeción.**—Ser posible es el que puede existir; es así que el ser en el existir pende del poder de Dios; luego la posibilidad pende del poder de Dios.

Respuesta.—Concedo la mayor y la menor y distingo el consiguiente: La posibilidad *extrínseca* pende del poder de Dios, C.; la *interna*, N.

CAPÍTULO III

DE LA ESENCIA Y DE LA EXISTENCIA

68. División del capítulo.—En dos artículos dividiremos el presente capítulo: en el 1.º analizaremos los conceptos de esencia y

existencia, y en el 2.º trataremos del modo como podemos conocer las esencias de las cosas.

ARTÍCULO I

Análisis de los conceptos de esencia y existencia

69. Análisis del concepto de esencia.—I. El concepto de esencia es de aquellos primitivos y simples, de los cuales no puede darse definición esencial sin incurrir en petición de principio: en efecto, siendo así que definición es la oración que expresa la esencia de la cosa, al querer definir lo que es esencia se presupone su noción. En general, esencia, que, como se dijo (9, II), es lo abstracto de ser, tomado como nombre, se define: *aquello por lo cual un ser es lo que es*: así la esencia del sabio consiste en poseer la sabiduría, la del animal en tener sensibilidad, y así de los demás. Pero como quiera que un ser por su esencia pertenece á una especie determinada distinta de las demás, también puede definirse la esencia: *lo que constituye al ser en una especie determinada*. Y como la esencia recibe la actuación de la existencia, síguese que es justa la noción que de ella da Santo Tomás: *Id cuius actus est esse*, esto es: *aquello cuyo acto es la existencia*. Finalmente, como de la esencia del ser se deriva lo demás que en él puede haber, resulta que la esencia es la raíz de las propiedades esenciales de las cosas.

II. La esencia se divide en *física y metafísica*: la primera es la que representa al ser por sus constitutivos reales; v. gr., el hombre por el cuerpo orgánico y el alma racional, el triángulo por sus tres lados y tres ángulos, y así en los demás seres. La segunda es la que representa al ser por el género próximo y la última diferencia; v. gr., si defino el hombre *animal racional*. Nótese, empero, que así la definición física como la metafísica representa la verdadera esencia de la cosa.

70. Análisis del concepto de existencia.—I. Existencia es lo abstracto de existir, palabra derivada del verbo latino *existere*, que significa salir ó aparecer, y se define: *el acto que pone al ser fuera del estado de posibilidad*. Pero, como el ser para pasar de la posibilidad á la existencia necesita de una causa, la existencia también se define: *la actuación del ser fuera de su causa*. Y como el ser existente es ser en acto en oposición al ser posible, que es ser en potencia (26, III), la existencia en absoluto puede definirse con Santo Tomás: *actus essentia*, ó sea: *el acto ó la actualidad de la esencia*.

II. Por lo dicho se ve que la existencia puede ser *relativa y absoluta*:

conocimiento divino existen *formalmente*, pero de *un modo objetivo* en Dios, C.

Las ideas divinas consideradas en su ejemplar radical, como dice Lesio, no son sino la infinita imitabilidad de la esencia divina; y es así que la imitabilidad de Dios no se distingue de Dios mismo; luego las ideas divinas en este modo no se distinguen de Dios. Terminar el conocimiento de Dios es representarse los seres como objetivamente posibles y esa objetividad de representación no es la esencia divina, como la idea que del artefacto forma el artífice no es su misma esencia.

Instancia.—Pero el entendimiento divino supone el objeto, no lo hace; luego los posibles no penden del entendimiento divino.

Respuesta.—Distingo el antecedente: el entendimiento divino supone el objeto *primario*, C.; supone el *secundario* y no lo hace, N. Distingo el consiguiente: los posibles *última y remotamente* no penden del entendimiento divino, C.: *próxima e inmediatamente*, N. El objeto primario del entendimiento divino es la esencia de Dios, pero el secundario son los seres distintos de Dios: aquél lo supone y no lo hace, éste lo hace, según hemos dicho, en cuanto conoce la esencia como imitable.

66. Contra el corolario II.—La voluntad de Dios, como omnipotente que es, puede hacerlo todo; luego puede hacer que lo posible sea imposible y viceversa.

Respuesta.—Distingo el antecedente: la voluntad de Dios puede hacer *cuanto no envuelve contradicción*, C.; puede hacer *lo contradictorio*, N. Y niego el consiguiente y la consecuencia. La razón es clara, pues, como dice el mismo Descartes, Dios no puede hacer la nada, y lo contradictorio es el no-ser, la nada.

67. Contra el corolario III.—**Objeción.**—Ser posible es el que puede existir; es así que el ser en el existir pende del poder de Dios; luego la posibilidad pende del poder de Dios.

Respuesta.—Concedo la mayor y la menor y distingo el consiguiente: La posibilidad *extrínseca* pende del poder de Dios, C.; la *interna*, N.

DIRECCIÓN III CAPÍTULO III

DE LA ESENCIA Y DE LA EXISTENCIA

68. División del capítulo.—En dos artículos dividiremos el presente capítulo: en el 1.º analizaremos los conceptos de esencia y

existencia, y en el 2.º trataremos del modo como podemos conocer las esencias de las cosas.

ARTÍCULO I

Análisis de los conceptos de esencia y existencia

69. Análisis del concepto de esencia.—I. El concepto de esencia es de aquellos primitivos y simples, de los cuales no puede darse definición esencial sin incurrir en petición de principio: en efecto, siendo así que definición es la oración que expresa la esencia de la cosa, al querer definir lo que es esencia se presupone su noción. En general, esencia, que, como se dijo (9, II), es lo abstracto de ser, tomado como nombre, se define: *aquello por lo cual un ser es lo que es*: así la esencia del sabio consiste en poseer la sabiduría, la del animal en tener sensibilidad, y así de los demás. Pero como quiera que un ser por su esencia pertenece á una especie determinada distinta de las demás, también puede definirse la esencia: *lo que constituye al ser en una especie determinada*. Y como la esencia recibe la actuación de la existencia, síguese que es justa la noción que de ella da Santo Tomás: *Id cuius actus est esse*, esto es: *aquello cuyo acto es la existencia*. Finalmente, como de la esencia del ser se deriva lo demás que en él puede haber, resulta que la esencia es la raíz de las propiedades esenciales de las cosas.

II. La esencia se divide en *física y metafísica*: la primera es la que representa al ser por sus constitutivos reales; v. gr., el hombre por el cuerpo orgánico y el alma racional, el triángulo por sus tres lados y tres ángulos, y así en los demás seres. La segunda es la que representa al ser por el género próximo y la última diferencia; v. gr., si defino el hombre *animal racional*. Nótese, empero, que así la definición física como la metafísica representa la verdadera esencia de la cosa.

70. Análisis del concepto de existencia.—I. Existencia es lo abstracto de existir, palabra derivada del verbo latino *existere*, que significa salir ó aparecer, y se define: *el acto que pone al ser fuera del estado de posibilidad*. Pero, como el ser para pasar de la posibilidad á la existencia necesita de una causa, la existencia también se define: *la actuación del ser fuera de su causa*. Y como el ser existente es ser en acto en oposición al ser posible, que es ser en potencia (26, III), la existencia en absoluto puede definirse con Santo Tomás: *actus essentia*, ó sea: *el acto ó la actualidad de la esencia*.

II. Por lo dicho se ve que la existencia puede ser *relativa y absoluta*:

es la primera la que hemos definido y es propia de los seres contingentes; la absoluta es propia del ser necesario, que tiene en sí mismo la razón de su existencia. Por eso de aquellos se dice con propiedad que existen y de éste que *es*, ó bien, que es *el ser (esse)*.

71. Propiedades de las esencias objetivamente consideradas.—Analizados los conceptos de esencia y existencia, es útil estudiar las propiedades de la esencia finita, así en el estado objetivo é ideal como en el subjetivo y real, ó sea, en el estado de existencia. Empezando por lo primero, las declararemos en las siguientes tesis.

72. TESIS 1.^a—Las esencias de los seres finitos objetivamente consideradas son necesarias, inmutables y eternas.

Prueba.—Las esencias de los seres objetivamente consideradas no se distinguen de la posibilidad interna de los mismos, porque representan un grado determinado de la infinita imitabilidad de la esencia de Dios; es así que la posibilidad interna es necesaria, inmutable y eterna (58, 59): luego las esencias de las cosas objetivamente consideradas son necesarias, inmutables y eternas.

73. TESIS 2.^a—Las esencias de las cosas son indivisibles.

Prueba.—Decir que las esencias son indivisibles es afirmar que no se les puede añadir ni quitar predicado alguno esencial, permaneciendo la esencia la misma; es así que á las esencias de las cosas no se les puede añadir ni quitar ninguno de sus constitutivos esenciales: 1.^o, porque se ha demostrado que son inmutables y, si permaneciendo la misma esencia, pudiesen recibir ó perder algún predicado esencial, serían mudables; 2.^o, porque la esencia de un ser debe tener sus constitutivos, por los cuales sea lo que es y se distinga de las demás, luego no puede recibir aumento ni disminución en esos constitutivos, sin dejar de ser lo que es.

Por eso dice Santo Tomás que las esencias de los seres son como los números, pues así como un número cualquiera, añadida ó quitada una unidad, no es el mismo sino que es otro de especie distinta, lo propio pasa con las esencias de los seres. Así, si al número tres se le agrega una unidad, nos da el cuatro, y si se le quita una unidad, se tiene el dos, y ambos son de especie diversa del tres. Y si á la definición del animal: *sustancia viviente sensitiva*, agrego la diferencia *racional*, tengo la definición de hombre, y si se le quita la diferencia *sensitiva*, nos queda la noción de planta.

74. De las propiedades de las esencias de los seres existentes.—Las propiedades de las esencias existentes son, según en la tesis se dirá, la contingencia, la mutabilidad y el tiempo. Pero al

decir que son contingentes y mudables entiéndase en *absoluto*, como quiera que, *hipotéticamente* son necesarias é inmutables: así en el supuesto de que exista un hombre, debe ser animal racional, y dado que se quiera formar un triángulo, necesariamente debe tener tres lados y tres ángulos.

75. TESIS 3.^a—Las esencias de los seres existentes son contingentes, mudables y temporáneas.

Prueba.—Las esencias de los seres para pasar del estado de posibilidad al de existencia necesitan de una causa, pues lo que no es no puede producir ser alguno; es así que el ser que para existir necesita de una causa es contingente (30); luego las esencias de los seres existentes son contingentes, y como el ser contingente es mudable y sujeto á la condición del tiempo, en el modo dicho en el capítulo anterior, síguese que las esencias de los seres existentes son contingentes, mudables y sujetas á la condición del tiempo. (Véase el capítulo II, artículos II, III y IV).

ARTÍCULO II

Del conocimiento de las esencias de los seres

76. Estado de la cuestión: sensualistas y positivistas.—

I. ¿Puede el entendimiento conocer las esencias de los seres? Esta es la cuestión que importa esclarecer. Locke, fundador de la escuela sensualista, contesta redondamente que no. Declarando algo más el pensamiento de este filósofo, diremos: 1.^o, que, según él, de los seres sólo podemos conocer los fenómenos mas no la esencia; 2.^o, que en consecuencia, la constitución de la esencia real es para nosotros cosa desconocida, de modo que dos seres al parecer diversos pueden tener una misma esencia (Véase á LOCKE, *Essai concern. l'Entend. humain.*, 1. 3, c. 3). La escuela positivista no se diferencia en sustancia de la materialista, pues según ella: 1.^o, de los seres sólo podemos conocer lo que la experiencia nos refiere; 2.^o, en consecuencia, el único método posible en las ciencias es el puramente experimental y el único resultado es la generalización de los fenómenos observados mediante leyes físicas; 3.^o, el conocimiento de las esencias es imposible al entendimiento humano y perjudicial al progreso científico.

II. Nosotros, por el contrario, afirmamos que el entendimiento humano puede conocer las esencias de las cosas; pero hay que notar:

1.º, que no las conoce por intuición sino por discurso, pues que ni el psicólogo ve el alma ni el químico las esencias de las sustancias químicas; 2.º, de consiguiente, el conocimiento que de las esencias puede alcanzar la mente no es adecuado ó comprensivo sino inadecuado é imperfecto, pero no por eso es falso; así es que el matemático tiene por verdaderos los teoremas geométricos, si bien ellos no expresan todo lo que del cuerpo geométrico puede saberse; 3.º, tampoco conoce el entendimiento la esencia de todos los seres, pues no todos se le manifiestan por medio de sus fenómenos y efectos, de modo que pueda descubrir su naturaleza.

III. De lo dicho se deduce cuáles sean los elementos que entran en el conocimiento de las esencias de las cosas: 1.º, la observación y experimentación de los fenómenos del ser; por eso al alma no la empezamos á conocer sino mediante la observación de los hechos internos, y la luz, el calor, etc., por los fenómenos con que se manifiestan; 2.º, el discurso basado en la observación y en los principios, tales como: *no hay efecto sin causa; el obrar de un ser es conforme á la esencia del mismo, etc.*; 3.º, la abstracción ó generalización mediante la cual formamos el concepto genérico y específico de la esencia del ser. (*Lógica*, parte II, 103).

77. TESIS.—El entendimiento humano puede conocer las esencias de los seres.

Prueba 1.ª—*Ad hominem contra los Positivistas.*—Según Littré y otros, «en la jerarquía de las ciencias las Matemáticas forman los cimientos»; es así que las ciencias matemáticas nos dan á conocer: 1.º, la esencia del objeto sobre que versan; 2.º, que el entendimiento la conoce mediante el discurso fecundado con principios absolutos; luego el entendimiento humano mediante el método expuesto puede conocer la esencia de algunos seres.

Menor 1.ª—El matemático distingue el triángulo del círculo, etcétera, y no por simples apariencias sino real y verdaderamente; conoce los constitutivos esenciales de entrambos, pues del primero sabe que lo son los tres lados y los tres ángulos, y del segundo, la línea curva reentrante y equidistante en todos sus puntos del centro; es así que lo que decimos del círculo y del triángulo puede decirse de las demás figuras geométricas; luego es falso que al entendimiento humano no le sea dado conocer la esencia de ningún ser.

Menor, parte 2.ª—Penetrando el matemático en el conocimiento del triángulo, llega á descubrir que el valor de sus ángulos es de dos rectos; es así que no lo conoce por la mera experimentación, puesto

que no se preocupa de medir los ángulos de varios triángulos para generalizar la ley, sino por rigurosa demostración basada en los datos que le ofrece el triángulo y en principios ya demostrados; luego mediante la demostración basada en los datos adquiridos y fecundada con principios absolutos, descubre el matemático la esencia del cuerpo geométrico. Y, como lo que decimos del triángulo puede decirse de cualquier otro objeto, y como es evidente que el matemático demuestra sus teoremas, y que al demostrarlos se funda en principios absolutos, tales como el de identidad, discrepancia, etc., resulta probado lo que pretendíamos demostrar.

Prueba 2.ª—Esencia es el conjunto de propiedades que constituyen un ser en una especie determinada: es así que mediante el método expuesto el entendimiento puede llegar á dicho conocimiento; luego el entendimiento puede conocer la esencia de los seres.

Menor 1.º—Los seres se nos manifiestan por sus fenómenos, efectos, etc., los cuales conocemos mediante la experiencia interna y externa (esto lo admiten los Positivistas). Ahora bien, los fenómenos y efectos por una parte son reales y objetivos, y por otra no puede haber fenómenos sin un ser que los produzca ni efecto sin causa proporcionada; es así que los fenómenos y efectos son esencialmente distintos entre sí, luego conocemos que á ellos corresponden seres diversos en naturaleza los unos de los otros. Aclaremos el discurso con un ejemplo: por este medio distingue el químico unas sustancias de otras; por el mismo distinguimos el hombre del bruto, y así en los demás seres.

Menor 2.º—Los positivistas afirman que mediante la observación y experimentación llegamos á formular leyes generales. Esto supuesto, arguyo así: ó estas leyes son verdades ciertas ó no lo son: en el segundo caso no cabe llamarlas verdades científicas; en el primero sí; luego el entendimiento humano puede conocer las propiedades esenciales de los seres, pues la ley supone en el ser una propiedad por la cual es capaz de obrar constantemente en conformidad con dicha ley. Y es así que aquella propiedad y esta ley no las ve ni las palpa; luego la razón fundada en la observación, experimentación y abstracción puede descubrir la esencia metafísica de los seres.

1.º, que no las conoce por intuición sino por discurso, pues que ni el psicólogo ve el alma ni el químico las esencias de las sustancias químicas; 2.º, de consiguiente, el conocimiento que de las esencias puede alcanzar la mente no es adecuado ó comprensivo sino inadecuado é imperfecto, pero no por eso es falso; así es que el matemático tiene por verdaderos los teoremas geométricos, si bien ellos no expresan todo lo que del cuerpo geométrico puede saberse; 3.º, tampoco conoce el entendimiento la esencia de todos los seres, pues no todos se le manifiestan por medio de sus fenómenos y efectos, de modo que pueda descubrir su naturaleza.

III. De lo dicho se deduce cuáles sean los elementos que entran en el conocimiento de las esencias de las cosas: 1.º, la observación y experimentación de los fenómenos del ser; por eso al alma no la empezamos á conocer sino mediante la observación de los hechos internos, y la luz, el calor, etc., por los fenómenos con que se manifiestan; 2.º, el discurso basado en la observación y en los principios, tales como: *no hay efecto sin causa; el obrar de un ser es conforme á la esencia del mismo, etc.*; 3.º, la abstracción ó generalización mediante la cual formamos el concepto genérico y específico de la esencia del ser. (*Lógica*, parte II, 103).

77. TESIS.—El entendimiento humano puede conocer las esencias de los seres.

Prueba 1.ª—*Ad hominem contra los Positivistas.*—Según Littré y otros, «en la jerarquía de las ciencias las Matemáticas forman los cimientos»; es así que las ciencias matemáticas nos dan á conocer: 1.º, la esencia del objeto sobre que versan; 2.º, que el entendimiento la conoce mediante el discurso fecundado con principios absolutos; luego el entendimiento humano mediante el método expuesto puede conocer la esencia de algunos seres.

Menor 1.ª—El matemático distingue el triángulo del círculo, etcétera, y no por simples apariencias sino real y verdaderamente; conoce los constitutivos esenciales de entrambos, pues del primero sabe que lo son los tres lados y los tres ángulos, y del segundo, la línea curva reentrante y equidistante en todos sus puntos del centro; es así que lo que decimos del círculo y del triángulo puede decirse de las demás figuras geométricas; luego es falso que al entendimiento humano no le sea dado conocer la esencia de ningún ser.

Menor, parte 2.ª—Penetrando el matemático en el conocimiento del triángulo, llega á descubrir que el valor de sus ángulos es de dos rectos; es así que no lo conoce por la mera experimentación, puesto

que no se preocupa de medir los ángulos de varios triángulos para generalizar la ley, sino por rigurosa demostración basada en los datos que le ofrece el triángulo y en principios ya demostrados; luego mediante la demostración basada en los datos adquiridos y fecundada con principios absolutos, descubre el matemático la esencia del cuerpo geométrico. Y, como lo que decimos del triángulo puede decirse de cualquier otro objeto, y como es evidente que el matemático demuestra sus teoremas, y que al demostrarlos se funda en principios absolutos, tales como el de identidad, discrepancia, etc., resulta probado lo que pretendíamos demostrar.

Prueba 2.ª—Esencia es el conjunto de propiedades que constituyen un ser en una especie determinada: es así que mediante el método expuesto el entendimiento puede llegar á dicho conocimiento; luego el entendimiento puede conocer la esencia de los seres.

Menor 1.º—Los seres se nos manifiestan por sus fenómenos, efectos, etc., los cuales conocemos mediante la experiencia interna y externa (esto lo admiten los Positivistas). Ahora bien, los fenómenos y efectos por una parte son reales y objetivos, y por otra no puede haber fenómenos sin un ser que los produzca ni efecto sin causa proporcionada; es así que los fenómenos y efectos son esencialmente distintos entre sí, luego conocemos que á ellos corresponden seres diversos en naturaleza los unos de los otros. Aclaremos el discurso con un ejemplo: por este medio distingue el químico unas sustancias de otras; por el mismo distinguimos el hombre del bruto, y así en los demás seres.

Menor 2.º—Los positivistas afirman que mediante la observación y experimentación llegamos á formular leyes generales. Esto supuesto, arguyo así: ó estas leyes son verdades ciertas ó no lo son: en el segundo caso no cabe llamarlas verdades científicas; en el primero sí; luego el entendimiento humano puede conocer las propiedades esenciales de los seres, pues la ley supone en el ser una propiedad por la cual es capaz de obrar constantemente en conformidad con dicha ley. Y es así que aquella propiedad y esta ley no las ve ni las palpa; luego la razón fundada en la observación, experimentación y abstracción puede descubrir la esencia metafísica de los seres.

CAPÍTULO IV

DE LOS ATRIBUTOS TRASCENDENTALES DEL SER

78. *División del capítulo.*— Llámense atributos trascendentales del ser *las propiedades que convienen á todos los seres*. Se reducen á tres: *unidad, verdad y bondad*, porque al ser lo podemos considerar en sí mismo, con relación al entendimiento que puede conocerlo y á la voluntad que puede quererlo; considerado el ser en sí mismo es *uno*; con relación al entendimiento se le llama *verdadero*, y con relación á la voluntad, *bueno*. De lo dicho se sigue la división del capítulo en tres artículos; pero como quiera que la idea de lo bello guarda mucha analogía con las tres anteriores y sobre todo con las de verdad y bondad, y que al tratar de la verdad importa dar á conocer y refutar el Eclecticismo, que la confunde con el error, dividiremos el capítulo en cinco artículos: el 1.º tratará de la unidad trascendental y de su opuesto; en el 2.º analizaremos el concepto de verdad; en el 3.º hablaremos del Eclecticismo; en el 4.º, de la bondad del ser, y terminaremos el capítulo con el análisis de los conceptos de orden y belleza.

ARTÍCULO I

De la unidad en el ser

79. *Análisis del concepto de unidad.*— Fijándonos en las aplicaciones que en el uso común hacemos del concepto de *unidad*, vemos que lo atribuimos á los seres artificiales, así decimos: este reloj es *una* máquina; á los naturales, y de éstos lo atribuimos á los seres materiales, como cuando decimos: *un* metal; á los compuestos, como, por ejemplo, el hombre es *un* compuesto de cuerpo y alma racional; á los seres simples, como *un* alma, *un* ángel, etc.; á los individuos, como cuando afirmamos: Pedro es *un* hombre; á la especie, v. gr., la esencia del círculo es *una*. Ahora bien, indagando por qué á una máquina la denominamos tal, siendo así que consta de muchas partes, de las cuales la una no es la otra, vemos que es porque las unas no están divididas ó separadas de las otras, y porque si las separamos ninguna de ellas será toda la máquina. Si nos fijamos por qué razón al hombre le

llamamos uno, hallaremos que es porque el cuerpo y el alma no están divididos ó separados sino unidos, y porque al separarse ni el cuerpo ni el alma son el hombre sino una de sus partes. Si investigamos por qué al ser simple le llamamos uno, hallaremos que es porque no sólo es indiviso sino indivisible, pues carece de partes. Finalmente, la razón por la cual al individuo *A, B*, etc., lo llamamos *uno* es porque no es divisible en otro individuo. Luego del análisis anterior se deduce que la esencia del concepto de unidad consiste en la indivisión, y que por lo mismo el ser uno se define: *el ser indiviso en sí, ó simplemente el ser indiviso*. Y como unidad es lo abstracto de uno, debe definirse: *la indivisibilidad en el ser, ó bien, la negación de división en el ser*.

II. De lo dicho se deduce que *el concepto de unidad nada real añade al de ser y si sólo la negación de división*. Lo primero, porque si el ser fuera uno por algo real distinto del mismo, ese algo sería ser y de consiguiente uno, y de él preguntaríamos si es uno por sí mismo ó por otro, lo cual nos llevaría á un proceso infinito, cosa que repugna; luego el ser es uno é indiviso por sí mismo y no por otro. Lo segundo también es evidente, porque si el ser es uno ó indiviso por sí mismo y no por otro, claro está que la unidad sólo añade al ser la negación de división.

III. También se sigue que *en el concepto de unidad no entra la división ó distinción de los demás*, como quieren los que definen el ser uno: *el ser indiviso en sí y dividido de los demás*. Porque como el concepto de unidad es anterior al de multitud, éste no puede entrar en la definición de aquél. Así, si sólo existiera un ser, éste bastaría para formar el concepto de unidad. Con todo, la división de los demás es propiedad del ser uno, porque desde que es indiviso en sí mismo, necesariamente es distinto y en cuanto tal dividido de los demás.

80. *Especies de unidad.*— La unidad se divide:

I. En *absoluta y relativa*: la primera, llamada también de *simplicidad*, es la que conviene al ser simple, indiviso é indivisible: tales son Dios, el ángel, el alma humana. La segunda, llamada de *composición*, es la que corresponde al ser compuesto, que es indiviso, pero divisible en sus partes, v. gr., el hombre, el bruto, etc.

II. Se divide en *unidad sustancial (unum per se) y accidental (unum per accidens)*. La primera es la *unidad de una sustancia, bien sea simple, bien compuesta*; la segunda es la *unidad que resulta de un accidente con la sustancia ó el agregado de varias sustancias*. Así el ángel y el hombre tienen unidad sustancial, porque uno y otro tienen lo que es exigencia de su naturaleza para ser lo que son: *hombre sabio* es unidad accidental, porque la sabiduría es accidente del

hombre, y en un ejército, en un montón de piedras, en una máquina también hay unidad accidental por idéntica razón.

81. De los conceptos de multitud y de número. — Al concepto de unidad se opone el de multitud, y así como el primero consiste en la negación de división, así en el segundo entra el que los varios seres sean divididos, entendiéndose la palabra *división*, 1.º en un sentido riguroso, como cuando los varios seres están separados; 2.º, en un sentido lato, como cuando son distintos, esto es, el uno no es el otro. De consiguiente, la multitud se opone a la unidad como lo divisivo se opone a lo indiviso é indivisible, y se define: *la agregación de unidades*.

Al concepto de multitud sigue el de número, que añade a aquél la razón de prioridad y de posterioridad y se define: *la colección de unidades según cierta prioridad y posterioridad*. Porque el 2 es posterior al 1 y anterior al 3, éste al 4 y así sucesivamente. El número también puede definirse: *la multitud mensurada por la unidad*, porque el número se opone a la unidad, principio del mismo, como lo conmesurado a la medida, como quiera que en todo número la unidad se halla repetida varias veces.

82. Conceptos derivados del de unidad. — Del concepto de unidad se deriva el de identidad, que se define: *la conformidad de un ser consigo mismo*, pues al ser uno considerado con relación a sí mismo se le llama idéntico.

La identidad se divide: I. En *física y moral*, según que el ser permanece inmutable en su ser ó bien sólo en la estimación de los demás: así la identidad del alma es física, porque su esencia no muda; la del cuerpo humano es moral, porque todos los días sufre mudanzas.

II. Se divide en *numérica, específica y genérica*, según que la identidad se refiere al individuo, a la especie ó al género; así en mí hay identidad numérica, en la humanidad específica y en la animalidad genérica.

83. Semejanza es la conformidad de varios seres en una cualidad. v. gr., dos individuos en la virtud, en el color, etc.

Igualdad es la conformidad de varios seres en la cantidad, v. gr., dos paredes que tienen la misma altura, etc.

84. Conceptos derivados del de multitud. — Llámense seres distintos aquellos de los cuales el uno no es el otro, y como todo ser es idéntico a sí mismo, síguese que la distinción debe definirse: *la negación de identidad*. No hay que confundir la distinción con la separación ó división; pues sí es cierto que todos los seres que existen separados son distintos, también lo es que hay seres distintos que no están ni pueden estar separados; así el alma y el cuerpo son distintos,

pero no separados, aunque pueden separarse; el entendimiento y la voluntad son facultades distintas del alma y entre sí, pues no puede decirse que el entendimiento sea el alma ni que el entendimiento sea la voluntad, y con todo, el entendimiento y la voluntad son inseparables del alma y entre sí, pues son facultades de aquélla.

85. Especies de distinción. — I. La distinción se divide en *real y lógica ó de razón*: la primera es la que existe independientemente de toda consideración mental, la segunda es la que existe entre varias cosas dependientemente de la consideración mental. Entre un hombre y otro hombre y entre el cuerpo y el alma hay distinción real; pero entre la espiritualidad é inmortalidad del alma sólo la hay lógica ó de razón.

II. La distinción de razón se subdivide en *virtual y puramente mental*: consiste la primera en concebir con varios conceptos las perfecciones de un ser, las que no pueden ser concebidas con un solo concepto; tal es la distinción que existe entre la esencia de Dios y sus atributos, entre la esencia del alma y su simplicidad, etc. Consiste la segunda en concebir una cosa primero con un concepto confuso y luego con conceptos más distintos, v. gr., la distinción que concebimos entre el hombre y su animalidad y racionalidad.

Diferencia es la negación de identidad entre varios seres que en algo convienen y en algo no, v. gr., la que hay entre el hombre y el bruto.

Diversidad es la disconveniencia de varios seres en la esencia, v. gr., Dios y las criaturas, etc.

Desemejanza es la disconformidad de varios seres en una cualidad, v. gr., el hombre virtuoso y el vicioso, etc.

Desigualdad es la disconformidad de varios seres en la cantidad, v. gr., un metro y un decímetro.

86. Principios deducidos de los conceptos anteriores. — Del análisis de los conceptos anteriores surgen los principios de *identidad y discrepancia*. Formúlese el primero: *Dos cosas iguales á una tercera, son iguales entre sí*, y el segundo: *Dos cosas de las cuales una es igual á una tercera y otra no, son desiguales entre sí*. La importancia de estos principios en las ciencias es muy grande, así porque son la base de las leyes del raciocinio, como porque tienen gran aplicación en las ciencias exactas y naturales.

87. TESIS 1.ª — *La unidad es atributo trascendental del ser.*
Prueba. — Todo ser, ó es simple ó compuesto: en el primer caso, es uno, porque no sólo es indiviso sino también indivisible, como que carece de partes; en el segundo, también es uno porque es indiviso en acto, aunque no lo sea en potencia, y el compuesto en todo caso es indivisible

en dos ó más seres idénticos á él; luego la unidad es atributo trascendental del ser: de consiguiente, los conceptos de ser y de uno son recíprocamente convertibles, de modo que puede decirse con verdad: *todo ser es uno y todo lo uno es ser.*

88. TESIS 2.^a—La distinción no debe confundirse con la división ó separación, ni la unión con la identificación ó confusión de los seres unidos.

Parte 1.^a—Prueba.—La distinción es la propiedad que hace que un ser no sea el otro; es así que dos ó más seres de los cuales el uno no es el otro, 1.^a, pueden estar unidos y las cosas unidas no están separadas, como sucede con las partes de un todo; 2.^a, cosas distintas pueden no solo no estar separadas, mas aun ser inseparables, como acontece con el alma y sus facultades; luego la distinción no debe confundirse con la división ó separación.

Parte 2.^a—Prueba.—Donde hay unión hay seres unidos; es así que éstos no son seres identificados ó confundidos, por lo mismo que son distintos, luego la unión no consiste en la identificación de los seres unidos.

Además, la identidad es la conformidad de un ser consigo mismo; luego para que de la unión resultara la identificación sería necesario que la esencia de un ser se convirtiera en la de otro, lo cual repugna, como que dos sean uno.

89. Corolario.—Dedúcese de lo dicho que la fórmula que regula las relaciones de unos seres con otros es la siguiente: *Unión sin confusión, distinción sin separación.* Esta ley, por lo mismo que es metafísica es trascendental, y como tal, ley de orden universal. Hagámoslo ver con algunos ejemplos. Los seres del universo forman un todo; de consiguiente entre ellos no hay separación absoluta, pero tampoco dejan de ser distintos. El alma y el cuerpo son distintos y con todo están unidos, sin que ni el alma absorba al cuerpo ni éste á aquélla. En una sociedad los miembros que la componen son distintos, pero están ligados por las relaciones sociales, sin que éstas destruyan su individualidad. Lo que se dice de la sociedad en general, debe aplicarse á las relaciones del individuo con la familia, de los dos con la sociedad civil, y de ésta con la Iglesia. Finalmente, los seres creados, cualesquiera que sean, siempre dependen de Dios; luego no están absolutamente separados de Él, pero tampoco son absorbidos por Dios ni identificados con su esencia, como pretenden los panteístas.

* **90. De los indiscernibles.**—Llábase así la teoría inventada por Leibnitz, quien afirma que en la creación no puede haber dos seres exactamente iguales, porque no se distinguiría el uno del otro, esto es,

serían indiscernibles. En dos razones apoya esta opinión: 1.^a, en que en la creación no se ven dos seres exactamente iguales, lo cual, según dice el mismo Leibnitz, si no es una demostración, es una gran presunción á favor de la teoría; 2.^a, en que no hay razón suficiente para crear dos seres en un todo iguales, pues serían idénticos, esto es, no serían dos sino uno.

91. TESIS 3.^a—No repugna que existan dos seres enteramente iguales, pero numéricamente distintos.

Prueba 1.^a—La existencia de dos seres en todo iguales no repugna ni intrínseca ni extrínsecamente: lo primero, porque ninguna contradicción resulta de que haya dos seres iguales enteramente, como quiera que si el conjunto de propiedades esenciales y accidentales puede existir en un individuo, también puede hallarse en otros. Y, en efecto, el mismo Leibnitz conviene en que no hay repugnancia absoluta. Lo segundo, porque es extrínsecamente posible cuanto lo es intrínsecamente; no hay pues dificultad en que Dios cree dos ó más seres iguales.

Prueba 2.^a—Las razones alegadas á favor de la teoría de los indiscernibles carecen de valor. No lo tiene la primera, 1.^a, porque no cabe afirmar que en la naturaleza no hay dos seres iguales, como quiera que no hay observaciones suficientes para establecer esta ley; 2.^a, porque aun dado el hecho de que no haya dos seres iguales, no cabe en buena lógica deducir la imposibilidad de que los haya. La segunda razón también carece de fundamento: porque se dice que no serían dos seres sino uno, pues serían idénticos; pero en este discurso se confunde la identidad específica con la numérica ó individual. Además, puede haber razones suficientes para crear dos seres iguales, porque la armonía de un todo puede exigir el que tenga dos partes iguales, como sucede frecuentemente en las obras de arte. Puede también ser motivo suficiente el querer Dios manifestar de este modo su sabiduría y poder.

ARTÍCULO II

De la verdad en el ser

92. Análisis del concepto de verdad.—I. Según dijimos en la Lógica (parte II, 3), la verdad puede considerarse en las cosas y en el entendimiento; de ésta tratamos en la Lógica, de aquélla debemos tratar ahora. La verdad en la cosa no se distingue de la esencia de la misma, pues llamamos verdadera una cosa cuando es lo que debe ser, y falsa en

el caso contrario: así decimos oro verdadero, oro falso, amigo verdadero, amigo falso, virtud verdadera, virtud falsa, etc. Y, como la esencia se define: aquello por lo cual un ser es lo que es (69), síguese que la verdad tomada en este sentido se define con San Agustín: *Veritas est id quod est*: «La verdad es lo que es.»

II. Pero es indudable que el concepto de verdad se distingue del de ser y del de esencia; de consiguiente, la verdad en el ser formalmente considerada debe añadir algo al concepto de ser, como vimos que añadía el concepto de unidad. El ser y la esencia son de suyo inteligibles, y lo inteligible dice relación al entendimiento que lo conoce ó puede conocerlo; al ser en cuanto dice relación al entendimiento se le llama *verdadero*. Y como el entendimiento, conociendo un ser se conforma con él, pues tiene la representación ideal del mismo, resulta que el ser en cuanto verdadero dice relación de conformidad actual ó posible con el entendimiento; de consiguiente defínese la verdad: *La conformidad de la cosa con el entendimiento*.

III. *Resulta de lo dicho que la verdad primariamente se afirma del entendimiento, secundariamente de la cosa*. Porque primariamente debe aplicarse á aquel sujeto en quien su razón sólo se halla perfecta y completa; es así que la conformidad sólo se halla completa y perfecta en el entendimiento, que conoce la cosa tal cual es; luego la verdad primaria y principalmente se dice del entendimiento y secundariamente de la cosa.

IV. *También se deduce que la verdad primariamente ó «per se» se dice del entendimiento divino, secundariamente ó «per accidens» del creado*. Porque, según discurre Santo Tomás, la verdad en las cosas se dice esencialmente ó *per se* en orden al entendimiento de quien depende, y accidentalmente ó *per accidens* en orden al entendimiento por el cual puede ser conocida; es así que la verdad de las cosas depende del entendimiento divino, pues en tanto las cosas son verdaderas en cuanto se conforman á las ideas divinas, y que el entendimiento creado sólo puede conocerlas; luego la verdad en el ser primariamente se dice del entendimiento divino, secundariamente del creado.

93. Proposiciones que declaran la doctrina anterior.— Siguiendo á Santo Tomás, fijaremos la doctrina anterior en las siguientes proposiciones:

I. *El entendimiento divino es medida y regla de la verdad de los seres*. Porque, según se ha dicho, los seres son verdaderos, porque se conforman á las ideas del entendimiento divino.

II. *Los seres naturales son regla y medida de la verdad del entendimiento creado*. Porque los seres no son lo que son porque el entendi-

miento creado los conoce, sino que los conoce porque se le presentan cuales son.

III. *El entendimiento creado es regulado, y de ningún modo regulador y medida de la verdad de los seres*. Porque conoce, y de ningún modo crea las verdades de los seres.

IV. *El entendimiento creado es regla y medida de la verdad de los seres artificiales*. Porque el artefacto, para que sea lo que debe ser, es necesario que se conforme á la idea del artífice.

V. *La verdad es atributo trascendental del ser*. Porque verdad es la conformidad del ser con el entendimiento; es así que todo ser es actualmente conforme con el entendimiento divino y pueden serlo con el creado, luego todo ser es verdadero. (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 16, a. 1, y *De Verit.*, q. 1, aa. 1 y 2).

94. Propiedades de la verdad.— Dos son las propiedades de la verdad: *la unidad y la inmutabilidad*, de las cuales vamos á hablar, siguiendo siempre las doctrinas de Santo Tomás; pero antes de exponer y demostrar la doctrina, declaremos el error de los que niegan la unidad é inmutabilidad de la verdad. Protágoras en la antigüedad, partiendo de que el entendimiento humano es la norma de la verdad, afirmó que ésta es mudable y relativa. Igual cosa afirman los racionalistas, progresistas y eclécticos, y añaden que la verdad varía en la misma proporción con que cambian las ideas de los hombres en las diversas épocas, de modo que lo que en una época fué verdad, en la siguiente será error. Entre los muchos sostenedores de tamaño error, citaremos á los Sansimonianos, Lermínier, Lammenais, Cousin y Jouffroy.

95. De la unidad de la verdad.— Como, según dijimos en el número anterior, la verdad del ser puede considerarse en sí misma, con relación al entendimiento creado y al divino, en las siguientes proposiciones demostraremos la doctrina sobre la unidad de la verdad en estos tres aspectos.

I. *La verdad de los seres en sí misma considerada no es una sino múltiple*. Porque la verdad de los seres considerada en sí no se distingue de la esencia de los mismos; es así que las esencias de los seres son muchas y no una sola, como quieren los panteístas; luego la verdad en los seres no es una sino múltiple.

II. *La verdad de los seres considerada con relación al entendimiento creado tampoco es una*. Porque la verdad formalmente considerada consiste en la conformidad del entendimiento con la cosa; es así que en el entendimiento creado no hay una sola conformidad sino tantas cuantas son las cosas y las propiedades que de ellas conoce; luego la verdad considerada con relación al entendimiento creado es múltiple.

III. *Pero de cada cosa no hay ni puede haber sino una verdad.* Porque ó se habla de la verdad del ser considerada en sí misma ó con relación al entendimiento: en el primer caso la verdad es una, porque una é indivisible es la esencia del ser; en el segundo caso también es una, porque de la unidad de esencia no puede resultar sino la unidad de conformidad. Así de la relación del radio con la circunferencia, no puede resultar más verdad que la de que los radios del círculo son iguales.

IV. *Finalmente, la verdad con relación al entendimiento divino es una.* Porque la conformidad considerada con relación al entendimiento divino es única, puesto caso que resulta del conocimiento que tiene de la esencia divina como imitable; luego hay una verdad primera y última á la cual se conforman las demás verdades, ó sea, según la cual los demás seres son verdaderos. (Sobre la unidad de la verdad léase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 16, a. 6; y *De Verit.*, q. 1, aa. 4 y 8).

96. De la inmutabilidad de la verdad.—En la exposición de esta propiedad de la verdad seguiremos el mismo método que guardamos al hablar de la unidad.

I. *La verdad del ser en sí misma considerada es inmutable en sus atributos esenciales y mudable en los accidentales.* Lo primero, porque, según se demostró, las esencias de los seres son inmutables. Lo segundo, porque los accidentes no pertenecen á la esencia de la cosa; de consiguiente, ésta ahora tiene uno y después otro, según demuestra la experiencia.

II. *La verdad de los juicios analíticos es inmutable, y mudable la de los sintéticos.* La primera parte de la proposición es evidente: porque juicio analítico es aquel cuyo predicado pertenece á la esencia del sujeto; luego no puede dejar de pertenecerle, y por lo mismo, la relación entre el predicado y el sujeto es absoluta é inmutable: así verdad absoluta es que *dos y dos son cuatro*, que *el todo es mayor que la parte*, etc. La segunda parte no es menos evidente: porque en el juicio sintético el predicado no es esencial al sujeto, luego puede convenirle y dejar de convenirle; así, puede cambiar la verdad de estas proposiciones: *Pedro estudia*, *el cielo está encapotado*, etc. Pero aun en estas proposiciones siempre será verdad que en tal tiempo, tal predicado convino al sujeto.

III. *La verdad del entendimiento humano de suyo es inmutable, y accidentalmente mudable.* Lo primero, porque la verdad en sí misma es inmutable; es así que el objeto del entendimiento es la verdad; luego el entendimiento de suyo debe adherirse á ella de un modo invariable. Lo segundo, porque el entendimiento humano de hecho pasa del error á la verdad y de ésta á aquél; es así que este tránsito es accidental, por-

que el objeto del entendimiento es la verdad; luego la verdad del entendimiento humano es accidentalmente mudable. (Lógica, parte II, 57, objec. 3.^ª).

IV. *La verdad del entendimiento divino es inmutable.* Verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa; luego la mudanza de la verdad en Dios sólo podría provenir ó de parte del objeto ó de parte del entendimiento: lo primero no puede ser, porque el objeto es la esencia divina, que es absolutamente inmutable; lo segundo tampoco puede ser, porque el entendimiento divino no puede estar sujeto ni á ignorancia ni á error. (Véase á SANTO TOMÁS en las cuestiones citadas arriba).

ARTÍCULO III

Del eclecticismo

97. Idea del eclecticismo de Cousin.—De la teoría de la verdad mudable y relativa, síguese por deducción lógica la de la conciliación de todos los sistemas filosóficos y de la tolerancia de todas las opiniones, ó mejor dicho, de la confusión de todos los sistemas y de la verdad con el error, que es en lo que consiste el eclecticismo moderno fundado por Cousin. Pues partiendo este autor por una parte de la unidad de sustancia y por otra de la libertad del espíritu humano para pensar lo que quiera, exento de toda traba y de toda autoridad, deduce: 1.^º, que los seres infinitos son verdaderos en sí y con relación al entendimiento; 2.^º, de consiguiente, no hay verdad absoluta sino relativa, y el error no existe sino que es la verdad incompleta; 3.^º, y como los sistemas filosóficos son la manifestación de la verdad del ser, resulta que no hay sistemas falsos sino incompletos, los cuales se van completando con los que de nuevo se inventan; 4.^º, luego el verdadero sistema filosófico es el completo, y éste es el que reúne y amalgama todos los sistemas incompletos, los cuales sólo son erróneos en cuanto incompletos, según dice Cousin.

98. Estado de la cuestión.—I. El eclecticismo, llamado así de la palabra griega *eklego*, que significa escoger, puede considerarse como método y como sistema. Tomado en el primer sentido, si significa que el filósofo debe discernir la verdad del error para desechar á éste y adherirse á aquélla, en conformidad á las leyes y criterio dados en la Lógica, no hay quien no deba ser eclético. Pero, tomado el eclecticismo como sistema, no puede admitirse, pues es verdadero *sincretismo*, que consiste en la confusión de todos los sistemas, de la verdad

III. *Pero de cada cosa no hay ni puede haber sino una verdad.* Porque ó se habla de la verdad del ser considerada en sí misma ó con relación al entendimiento: en el primer caso la verdad es una, porque una é indivisible es la esencia del ser; en el segundo caso también es una, porque de la unidad de esencia no puede resultar sino la unidad de conformidad. Así de la relación del radio con la circunferencia, no puede resultar más verdad que la de que los radios del círculo son iguales.

IV. *Finalmente, la verdad con relación al entendimiento divino es una.* Porque la conformidad considerada con relación al entendimiento divino es única, puesto caso que resulta del conocimiento que tiene de la esencia divina como imitable; luego hay una verdad primera y última á la cual se conforman las demás verdades, ó sea, según la cual los demás seres son verdaderos. (Sobre la unidad de la verdad léase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 16, a. 6; y *De Verit.*, q. 1, aa. 4 y 8).

96. De la inmutabilidad de la verdad.—En la exposición de esta propiedad de la verdad seguiremos el mismo método que guardamos al hablar de la unidad.

I. *La verdad del ser en sí misma considerada es inmutable en sus atributos esenciales y mudable en los accidentales.* Lo primero, porque, según se demostró, las esencias de los seres son inmutables. Lo segundo, porque los accidentes no pertenecen á la esencia de la cosa; de consiguiente, ésta ahora tiene uno y después otro, según demuestra la experiencia.

II. *La verdad de los juicios analíticos es inmutable, y mudable la de los sintéticos.* La primera parte de la proposición es evidente: porque juicio analítico es aquel cuyo predicado pertenece á la esencia del sujeto; luego no puede dejar de pertenecerle, y por lo mismo, la relación entre el predicado y el sujeto es absoluta é inmutable: así verdad absoluta es que *dos y dos son cuatro*, que *el todo es mayor que la parte*, etc. La segunda parte no es menos evidente: porque en el juicio sintético el predicado no es esencial al sujeto, luego puede convenirle y dejar de convenirle; así, puede cambiar la verdad de estas proposiciones: *Pedro estudia*, *el cielo está encapotado*, etc. Pero aun en estas proposiciones siempre será verdad que en tal tiempo, tal predicado convino al sujeto.

III. *La verdad del entendimiento humano de suyo es inmutable, y accidentalmente mudable.* Lo primero, porque la verdad en sí misma es inmutable; es así que el objeto del entendimiento es la verdad; luego el entendimiento de suyo debe adherirse á ella de un modo invariable. Lo segundo, porque el entendimiento humano de hecho pasa del error á la verdad y de ésta á aquél; es así que este tránsito es accidental, por-

que el objeto del entendimiento es la verdad; luego la verdad del entendimiento humano es accidentalmente mudable. (*Lógica*, parte II, 57, objec. 3.^ª).

IV. *La verdad del entendimiento divino es inmutable.* Verdad es la conformidad del entendimiento con la cosa; luego la mudanza de la verdad en Dios sólo podría provenir ó de parte del objeto ó de parte del entendimiento: lo primero no puede ser, porque el objeto es la esencia divina, que es absolutamente inmutable; lo segundo tampoco puede ser, porque el entendimiento divino no puede estar sujeto ni á ignorancia ni á error. (Véase á SANTO TOMÁS en las cuestiones citadas arriba).

ARTÍCULO III

Del eclecticismo

97. Idea del eclecticismo de Cousin.—De la teoría de la verdad mudable y relativa, síguese por deducción lógica la de la conciliación de todos los sistemas filosóficos y de la tolerancia de todas las opiniones, ó mejor dicho, de la confusión de todos los sistemas y de la verdad con el error, que es en lo que consiste el eclecticismo moderno fundado por Cousin. Pues partiendo este autor por una parte de la unidad de sustancia y por otra de la libertad del espíritu humano para pensar lo que quiera, exento de toda traba y de toda autoridad, deduce: 1.^º, que los seres infinitos son verdaderos en sí y con relación al entendimiento; 2.^º, de consiguiente, no hay verdad absoluta sino relativa, y el error no existe sino que es la verdad incompleta; 3.^º, y como los sistemas filosóficos son la manifestación de la verdad del ser, resulta que no hay sistemas falsos sino incompletos, los cuales se van completando con los que de nuevo se inventan; 4.^º, luego el verdadero sistema filosófico es el completo, y éste es el que reúne y amalgama todos los sistemas incompletos, los cuales sólo son erróneos en cuanto incompletos, según dice Cousin.

98. Estado de la cuestión.—I. El eclecticismo, llamado así de la palabra griega *eklego*, que significa escoger, puede considerarse como método y como sistema. Tomado en el primer sentido, si significa que el filósofo debe discernir la verdad del error para desechar á éste y adherirse á aquélla, en conformidad á las leyes y criterio dados en la *Lógica*, no hay quien no deba ser eclético. Pero, tomado el eclecticismo como sistema, no puede admitirse, pues es verdadero *sincretismo*, que consiste en la confusión de todos los sistemas, de la verdad

con el error, tan inconciliables como el ser con el no-ser, y la luz con las tinieblas.

99. TESIS.—El eclecticismo moderno es inadmisibile.

Prescindiendo de refutar el panteísmo de Cousin, que es su error fundamental, pues es asunto de otra parte, y la libertad de pensar, refutada en la Lógica, para demostrar la tesis propuesta, combatiremos los diversos puntos admitidos por el filósofo francés, en las diversas pruebas, que serán otras tantas proposiciones.

100. Prueba 1.ª—El eclecticismo de Cousin no puede ser el verdadero método filosófico. Porque según afirma el mismo Cousin, este método consiste en separar las partículas de verdad esparcidas en los diversos sistemas para reunir las en uno solo; ahora bien, en el discernir la verdad del error ó tiene un procedimiento seguro y criterio fijo ó no; en el primer caso, el eclecticismo no es el método sino que lo presupone, no es el procedimiento filosófico sino término del mismo; en el segundo, en el discernir las partículas de verdad, la razón libre carecerá de un criterio seguro y de un procedimiento fijo; es así que el verdadero método filosófico procede según leyes y criterio conformes á la naturaleza de la razón, luego el eclecticismo de Cousin no puede ser el verdadero método filosófico.

101. Prueba 2.ª—Hay sistemas filosóficos absolutamente falsos. Porque hay sistemas filosóficos contradictorios entre sí; es así que de dos proposiciones contradictorias la una es verdadera y la otra es falsa, luego hay sistemas filosóficos falsos.

Mayot.—El materialismo dice: *sólo existe materia, el pensamiento es una evolución de la materia*; el espiritualismo dice: *no todo lo que existe es materia, el pensamiento no es ni puede ser evolución de la materia*; el panteísmo afirma que *sólo existe una sustancia*; el sistema verdadero, que *no existe una sola sustancia sino muchas, etc.*; luego existen sistemas contradictorios.

Replica Cousin que el ecléctico, del materialismo toma la existencia de la materia y del espiritualismo la del espíritu, y que de ambos forma un sistema completo. Pero á eso fácilmente se contesta: 1.º, que la existencia de la materia la toma el filósofo de la evidencia con que se le manifiesta, y la del espíritu de análisis de los fenómenos de la conciencia, según veremos en la Psicología, y no del materialismo ni del espiritualismo; 2.º, aun admitida la réplica de Cousin, replicamos á nuestra vez que eso no es conciliar los sistemas sino destruirlos, pues no son equivalentes sino del todo diversas las proposiciones siguientes: *existe materia y sólo existe materia; existen espíritus y sólo existen*

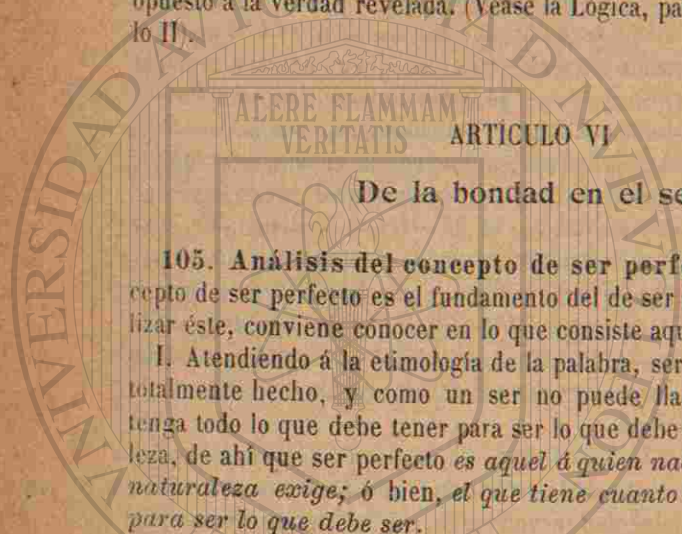
espíritus; 3.º, aun admitiendo por un momento cuanto afirma Cousin, le argüimos *ad hominem*: si el error de los sistemas consiste en lo exclusivo, quitada la exclusión, ¿qué le queda de su panteísmo que afirma que sólo existe una sustancia, y cómo lo combina para formar una filosofía completa con el sistema que admite la multiplicidad de sustancias?

102. Prueba 3.ª—La verdad no puede en manera alguna conciliarse con el error: 1.º, porque si se trata de la verdad fundamental, ésta es lo que es, y el error, según arguye San Agustín, es lo que no es; es así que no cabe conciliar el no-ser con el ser; luego no cabe conciliar la verdad del ser con el error; 2.º, si se habla de la verdad en el entendimiento, ésta es la conformidad del entendimiento con la cosa, y el error es la disconformidad del entendimiento con la misma; es así que la conformidad no es conciliable con la disconformidad; luego la verdad del entendimiento no es conciliable con el error del mismo; 3.º, si se trata de la verdad en sus relaciones esenciales expresadas por proposiciones, v. gr., *todos los puntos de la circunferencia distan igualmente del centro, los cuerpos están sujetos á la ley de gravedad, etc.*, según lo demostrado, es una, indivisible é inmutable; luego es inconciliable con el error, que es su negación, y puede tomar y de hecho toma formas diversas.

103. Corolarios.—I. La verdad es absolutamente intolerante con el error, y es inadmisibile la tolerancia así científica como religiosa. Porque siendo la verdad inconciliable con el error, necesaria y absolutamente aquélla excluye á éste, como la luz excluye las tinieblas. Además, para admitir la tolerancia de los eclécticos sería necesario admitir ó que la verdad es mudable y relativa, ó que dos proposiciones opuestas pueden ser verdaderas. Injusta es, en consecuencia, la acusación de intolerante lanzada contra la Iglesia por las escuelas liberales, porque, siendo su magisterio divino é infalible, no puede menos de condenar los errores opuestos á sus dogmas, ni puede en manera alguna reconciliarse con el conjunto de errores que los liberales llaman progreso y civilización moderna, pues el error ni es progreso ni civilización. (Léase el *Syllabus* en el § III, núm. XV y todo el § X).

104. II. La intolerancia científica y religiosa no se opone al progreso científico. Porque el progreso científico consiste: 1.º, en descubrir las verdades ignoradas y sus causas; 2.º, en deducir de las verdades conocidas otras desconocidas; 3.º, en aplicar las verdades conocidas: así el matemático aplica los teoremas á la resolución de los problemas de física, astronomía, etc. Ahora bien, la historia de las ciencias demuestra que ni la inmutabilidad del dogma, ni de las verdades científicas

jamás fueron obstáculo para que se descubrieran nuevas verdades y para que se aplicaran las ya conocidas. Y es evidente que el progreso científico no consiste ni puede consistir en que la verdad sea tenida por error y éste por verdad; y así como el matemático jamás ha sospechado que fuera progreso científico el negar los teoremas demostrados, y el físico ó químico el sustituir por otras las leyes ya conocidas; así la Iglesia no puede admitir como progreso científico y social el error opuesto á la verdad revelada. (Véase la Lógica, parte II, cap. VI, artículo II).



De la bondad en el ser

105. Análisis del concepto de ser perfecto.—Como el concepto de ser perfecto es el fundamento del de ser bueno, antes de analizar éste, conviene conocer en lo que consiste aquél.

I. Atendiendo á la etimología de la palabra, ser perfecto es el que es totalmente hecho, y como un ser no puede llamarse tal mientras no tenga todo lo que debe tener para ser lo que debe ser según su naturaleza, de ahí que ser perfecto es aquel á quien nada falta de lo que su naturaleza exige; ó bien, el que tiene cuanto su naturaleza exige para ser lo que debe ser.

II. Pero la perfección de un ser puede considerarse en sí misma, en sus accidentes y en orden á su fin. Perfecto en el primer sentido es el que antes definimos: así es hombre perfecto el que tiene cuerpo y alma racional. Perfecto en el segundo es el que tiene los accidentes propios de su naturaleza; en este sentido no llamamos perfecto al hombre á quien falta una mano, etc., ni tampoco es perfecto el hombre al nacer. Perfecto en orden al fin es el ser ó en cuanto tiende al fin, ó en cuanto se halla en posesión de él; perfecto en el primer sentido es el ser que tiende rectamente al fin, v. gr., un móvil que se mueve rectamente á su centro; y, en el segundo, el que está en posesión del fin. Y como, según en su lugar se demostrará, todo ser tiene un fin último, plenamente perfecto es el ser que está en posesión de su fin último, v. gr., el hombre en el cielo, pues nada le falta de cuanto puede ser y poseer.

III. Pero el ser, según el análisis anterior, sólo es relativamente perfecto, pues sólo lo es en un orden, y como quiera que todo lo relativo supone algo absoluto, síguese que absolutamente perfecto es el que tiene todas las perfecciones posibles y en sumo grado, ó sea, el acto

puro, pues todo ser en tanto es perfecto en cuanto está en acto é imperfecto en cuanto está en potencia, según se desprende del análisis anterior.

106. Análisis del concepto de bien.—I. El bien, lo propio que la verdad, lo aplicamos al ser; por eso decimos frecuentemente: *esto es un bien, esto es ser bueno*. Pero, así como la verdad añade algo al concepto de ser, así también el concepto de bien debe añadir algo al del mismo, pues es indudable que no son idénticos estos dos conceptos. Este algo que el concepto de bien añade al de ser consiste en la perfección que el ser encierra en sí mismo, por eso un ser es tanto mejor cuanto es más perfecto. Luego *bueno es el ser perfecto*, y como perfecto es el ser á quien nada falta de lo que su naturaleza exige, síguese que el bien en sí mismo considerado se define: *el ser que tiene todas las perfecciones exigidas por su naturaleza*.

II. Pero el ser perfecto en calidad de tal es de suyo apetecible ó amable, de lo cual se sigue que el bien se define: *El ser en calidad de apetecible, ó como decía Aristóteles: Bien es aquello que apetecen todos los seres*. Y como, según discurre Santo Tomás, todos los seres apetecen ó tienden á conseguir su perfección, dedúcese que las palabras «lo que apetecen todos los seres» se refieren, 1.º, al mismo ser, pues todo ser tiende á conservar su propia perfección; 2.º, al apetito ó voluntad de otro ser, que puede querer ó apetecer tal ó cual perfección.

III. Finalmente, como el ser apetecido es término de una tendencia, el bien también se define: *el ser considerado como término de una tendencia*. De donde se sigue que así como el concepto de unidad añade al de ser la negación de división y el de verdad la relación de conformidad con el entendimiento, así el de bien añade al de ser la relación de conveniencia ó conformidad con el apetito y voluntad que pueden apetecer ó tender al bien. O, como dice Santo Tomás: *el bien tiene razón de ser perfecto, que es apetecible y de consiguiente tiene razón de fin, y de consiguiente, el fin es bien y éste es fin*.

IV. Completaremos el análisis del concepto de bien exponiendo la fórmula de San Agustín: *El bien en los seres creados consiste en el modo, especie y orden*; fórmula que coincide con la de la Escritura, que hablando de Dios dice: *todo lo dispusiste en número, peso y medida*. (Sap., xi, 21). Porque el ser es bueno porque es perfecto, y en calidad de tal es apetecible; ahora bien, ser perfecto es el que tiene cuanto exige su naturaleza ó esencia, y como un ser por tener tal esencia y no tal otra es constituido en una especie determinada, de ahí que el bien del ser consiste en tener tal especie (*número*), pues las esencias son como los números (73). Además, la esencia de los seres creados no es imparticipada, sino participada; de consiguiente, no es absoluta sino determinada, no

sólo en cuanto á la esencia sino también en cuanto á la existencia, y como lo determinado debe serlo en conformidad con una medida, por eso el bien consiste en la especie y en el modo ó medida. Finalmente, todo ser es activo y en calidad de tal está ordenado á obrar para conseguir el fin ó el bien conveniente á su naturaleza, y esto significa que el bien consiste en el orden ó peso, pues el bien apetecido es como peso que arrastra al ser que lo apetece.

V. *El bien es atributo trascendental del ser:* 1.º, porque todo ser es producido á semejanza de la perfección ó bondad divina, luego todo ser es bueno; 2.º, porque el ser en calidad de tal está en acto, el ser que está en acto es perfecto, el ser perfecto es apetecible, el ser perfecto y apetecible es bueno; luego todo ser es bueno.

107. Divisiones del bien. — I. El bien se divide en *verdadero y aparente*: bien verdadero es el que es conforme á la naturaleza del ser; el aparente es el que no corresponde á la naturaleza del ser, aunque se juzgue que le conviene. El bien sensible es bien verdadero del bruto y la virtud lo es del hombre; al contrario, el vicio es mal del hombre, aunque éste, engañado, tienda á él como á un bien; también sería bien aparente tratar á un bruto como ser racional.

II. Se divide en *útil, conveniente ó honesto y deleitable*. Bien útil es la aptitud relativa de un medio para conseguir un fin, bien conveniente es el que es apetecido por sí mismo y se conforma con la naturaleza del ser, bien deleitable es el descanso ó deleite consiguiente á la posesión del bien conveniente, bien honesto es el bien conveniente de la voluntad dirigida por la razón. Así, en un cuerpo el recorrer los diversos puntos del espacio es bien útil, porque es medio necesario para llegar á su centro; éste es el bien conveniente, porque es fin propio de su naturaleza, y el reposo consiguiente á su llegada al centro es el bien deleitable.

108. Observaciones sobre la división anterior. — I. *El bien útil es subordinado al conveniente*. Porque el medio por naturaleza está subordinado al fin; es así que el bien útil es medio para la consecución del conveniente: luego el bien útil es subordinado al conveniente.

II. *El bien deleitable también es subordinado al conveniente ó honesto*. Porque el efecto es subordinado y dependiente de la causa; es así que el bien deleitable es producido por la posesión del bien conveniente; luego el deleitable es subordinado al conveniente.

III. *El bien honesto ó conveniente es apetecido por sí mismo, el útil sólo es querido por razón del honesto ó conveniente*. La primera parte de la proposición es evidente: porque el ser tiende al bien y perfección propios de su naturaleza; es así que esta perfección es el bien conve-

niente; luego el bien conveniente es apetecido por sí mismo. La segunda parte no es menos evidente: porque un ser no puede ser querido sino por lo que es; es así que el bien útil sólo es medio para conseguir el fin; luego el bien útil sólo puede ser querido por razón del conveniente.

IV. *El bien deleitable es apetecido por sí mismo, pero con subordinación al honesto ó conveniente*. Lo primero, porque el bien deleitable es el último término de la tendencia del ser; luego éste puede tender á él. Lo segundo, porque un bien debe ser querido por lo que es; es así que el bien deleitable depende del conveniente como el efecto de la causa; luego necesariamente debe ser querido con esta subordinación.

V. *El ser racional, que en el tender al bien no se sujeta á las leyes anteriores, obra desordenadamente*. Porque desorden evidente es el convertir el fin en medio y el medio en fin, el efecto en causa y ésta en efecto, lo naturalmente subordinado y dependiente en independiente.

109. Del criterio para discernir el verdadero bien de un ser del aparente. — La importancia de fijar este criterio no es tanto para los seres irracionales, que son dirigidos á su fin por impulso de su misma naturaleza ó de su autor, cuanto para los racionales, que siendo compuestos tienen varias facultades y tendencias diversas y á las veces opuestas, y siendo libres, por propia elección deben tender á su verdadero bien y perfección. Fijaremos el criterio en las siguientes proposiciones:

110. I. El bien verdadero del ser es el conveniente: 1.º, porque todo ser tiene su naturaleza propia, distinta de la de los demás seres; en virtud de esta naturaleza, que es principio último de acción, tiende á conseguir su bien y perfección propios y adecuados, este bien debe conformarse á la naturaleza del ser, pues de otra suerte ni lo perfeccionaría, ni el ser cesaría de tender á su fin y perfección; es así que el bien conforme á la naturaleza del ser es el conveniente, luego el bien verdadero del ser es el conveniente: 2.º, el bien verdadero de un ser no es el útil, porque éste es medio para conseguir el conveniente; tampoco puede ser el deleitable, porque éste supone la consecución de aquél: luego debe ser el conveniente. De lo dicho se deduce que tan pronto como conocemos la naturaleza específica de un ser, conocemos su verdadero bien: por eso decimos que el bien verdadero del bruto es el sensible y el del hombre es el bien espiritual ó racional, porque la esencia del primero es la sensibilidad y la del segundo la racionalidad.

111. II. En un ser dotado de varias facultades el verdadero bien consiste: 1.º, en el que corresponde á la tendencia natural y específica; 2.º, en la subordinación de las facultades inferiores y de sus bienes respectivos al bien de la tendencia natural y suprema. La primera parte queda demostrada en la prueba de la proposición anterior.

Demostremos, pues, la segunda parte. Las diversas facultades y tendencias particulares le han sido dadas al ser para su bien y perfección, y de ningún modo para su imperfección; es así que para proporcionarles ese bien y perfección, las tendencias inferiores deben subordinarse á la tendencia natural y específica, luego las facultades y tendencias inferiores deben subordinarse al bien de la tendencia natural y específica. Declaramos la menor con un ejemplo: jamás puede ser verdadero bien del hombre un bien que no sea conforme á la razón, pues la naturaleza del hombre es racional; luego la tendencia al bien sensible será buena sólo cuando sirva y esté subordinada al bien racional ú honesto, y mala en el caso contrario. Y, como lo que decimos de la tendencia sensitiva, lo diríamos de las demás, y lo que decimos del hombre pudiéramos aplicarlo á los demás seres, queda demostrado lo que pretendíamos, esto es, que el bien de las facultades y tendencias particulares consiste en la subordinación al bien de la tendencia natural y específica.

112. Análisis del concepto de mal.—I. Según el común modo de hablar, mal es lo opuesto al bien, y como bueno es el ser que es perfecto, y éste es el que tiene cuanto exige su naturaleza, síguese que malo es el ser á quien falta alguna propiedad que debería tener. Y como la carencia de una propiedad que compete á un ser, es una privación (15, III), dedúcese que el mal se define: *la privación del bien, ó de una propiedad que conviene á un ser.*

II. Síguese de lo dicho: 1.º, que *el mal no consiste en el no-ser ó la nada*; pues ésta no tiene propiedades, y de consiguiente, no es buena ni mala; 2.º, *el mal tampoco es simple negación*, porque ésta consiste en una propiedad que no compete á un ser, y jamás llamamos malo á un ser por carecer de una perfección que no le corresponde, v. gr., á un hombre porque no tiene alas, al bruto porque carece de razón; 3.º, *el mal tampoco es un ser real y positivo*; porque todo ser en cuanto tal es bueno y apetecible; 4.º, de consiguiente, *el mal es privación de bien*, esto es, carencia de una perfección que el ser debiera tener; por eso decimos que la locura, la ceguera, etc., son males del hombre.

III. Finalmente, el mal como el bien puede considerarse en tres estados, en el ser, en el tender y en el fin. El primero consiste *en la carencia de una propiedad del ser*, v. gr., la locura en el hombre; el segundo consiste *en no tender rectamente al fin*, v. gr., el hombre vicioso; el tercero *es la privación del fin que ya debiera poseerse*, v. gr., el general que perdió la batalla, el alma que separada del cuerpo, no alcanzó el cielo.

113. División del mal.—El mal se divide en *físico y moral*; consiste el primero *en la privación de una perfección real debida á un*

ser, v. gr., una enfermedad en el hombre; el segundo *consiste en la privación del orden debido en conformidad con la regla de las costumbres*, v. gr., la impiedad, la idolatría.

114. Propiedades del mal.—Para que se entienda mejor la naturaleza del mal, expondremos algunas de sus propiedades en las siguientes proposiciones:

I. *El mal metafísico no existe.* Porque mal metafísico, según Leibnitz, es la limitación del ser creado; ahora bien, la limitación es propiedad esencial á todo ser creado, que por lo mismo que tiene tal esencia no tiene tal otra; es así que una propiedad esencial á una cosa no puede ser mal suyo; luego así como no hay falsedad metafísica ó en el ser, tampoco hay mal metafísico. Por eso jamás decimos que sea un mal que el mineral no viva, ni que la planta no sienta, etc.

II. *El mal existe en un ser como en un sujeto.* Porque el mal no tiene existencia propia desde que es una privación; luego es necesario que exista en un ser, que se llama sujeto del mal, porque se halla privado de una perfección que le corresponde. Por aquí se entenderá que el mal no está en el ser como el accidente en la sustancia sino como mera privación, porque el accidente es perfección de la sustancia y está inherente á ella, al paso que el mal es imperfección del ser.

ARTÍCULO V

Del orden y de la belleza

115. Análisis del concepto de orden.—I. Como quiera que el orden es uno de los elementos de lo bello, es necesario analizar el concepto de orden antes que el de belleza. Tres elementos entran en la idea de orden: 1.º, *varios seres ó propiedades reales ó idealmente distintos*, puesto caso que á un ser solo y aislado no lo llamamos ni ordenado ni desordenado; así, por ejemplo, si trazamos un punto no diremos que en él haya orden; pero si á su alrededor trazamos una circunferencia, inmediatamente surge en nosotros la idea de orden, y contemplando la razón de este fenómeno, hallaremos los otros dos elementos del orden: 2.º, es, pues, el segundo elemento que *entre los varios seres ó propiedades haya alguna relación que los junte y enlace*: así, si al rededor de aquel punto trazo varios otros al acaso, lejos de hallar orden, veré confusión y desorden; al contrario, en la circunferencia hallo la razón de orden, porque descubro la razón de continuidad que los une entre sí; 3.º, pero esta relación aun no basta sino que además es necesario que

Demostremos, pues, la segunda parte. Las diversas facultades y tendencias particulares le han sido dadas al ser para su bien y perfección, y de ningún modo para su imperfección; es así que para proporcionarles ese bien y perfección, las tendencias inferiores deben subordinarse á la tendencia natural y específica, luego las facultades y tendencias inferiores deben subordinarse al bien de la tendencia natural y específica. Declaramos la menor con un ejemplo: jamás puede ser verdadero bien del hombre un bien que no sea conforme á la razón, pues la naturaleza del hombre es racional; luego la tendencia al bien sensible será buena sólo cuando sirva y esté subordinada al bien racional ú honesto, y mala en el caso contrario. Y, como lo que decimos de la tendencia sensitiva, lo diríamos de las demás, y lo que decimos del hombre pudiéramos aplicarlo á los demás seres, queda demostrado lo que pretendíamos, esto es, que el bien de las facultades y tendencias particulares consiste en la subordinación al bien de la tendencia natural y específica.

112. Análisis del concepto de mal.—I. Según el común modo de hablar, mal es lo opuesto al bien, y como bueno es el ser que es perfecto, y éste es el que tiene cuanto exige su naturaleza, síguese que malo es el ser á quien falta alguna propiedad que debería tener. Y como la carencia de una propiedad que compete á un ser, es una privación (15, III), dedúcese que el mal se define: *la privación del bien, ó de una propiedad que conviene á un ser.*

II. Síguese de lo dicho: 1.º, que *el mal no consiste en el no-ser ó la nada*; pues ésta no tiene propiedades, y de consiguiente, no es buena ni mala; 2.º, *el mal tampoco es simple negación*, porque ésta consiste en una propiedad que no compete á un ser, y jamás llamamos malo á un ser por carecer de una perfección que no le corresponde, v. gr., á un hombre porque no tiene alas, al bruto porque carece de razón; 3.º, *el mal tampoco es un ser real y positivo*; porque todo ser en cuanto tal es bueno y apetecible; 4.º, de consiguiente, *el mal es privación de bien*, esto es, carencia de una perfección que el ser debiera tener; por eso decimos que la locura, la ceguera, etc., son males del hombre.

III. Finalmente, el mal como el bien puede considerarse en tres estados, en el ser, en el tender y en el fin. El primero consiste *en la carencia de una propiedad del ser*, v. gr., la locura en el hombre; el segundo consiste *en no tender rectamente al fin*, v. gr., el hombre vicioso; el tercero *es la privación del fin que ya debiera poseerse*, v. gr., el general que perdió la batalla, el alma que separada del cuerpo, no alcanzó el cielo.

113. División del mal.—El mal se divide en *físico y moral*; consiste el primero *en la privación de una perfección real debida á un*

ser, v. gr., una enfermedad en el hombre; el segundo *consiste en la privación del orden debido en conformidad con la regla de las costumbres*, v. gr., la impiedad, la idolatría.

114. Propiedades del mal.—Para que se entienda mejor la naturaleza del mal, expondremos algunas de sus propiedades en las siguientes proposiciones:

I. *El mal metafísico no existe.* Porque mal metafísico, según Leibnitz, es la limitación del ser creado; ahora bien, la limitación es propiedad esencial á todo ser creado, que por lo mismo que tiene tal esencia no tiene tal otra; es así que una propiedad esencial á una cosa no puede ser mal suyo; luego así como no hay falsedad metafísica ó en el ser, tampoco hay mal metafísico. Por eso jamás decimos que sea un mal que el mineral no viva, ni que la planta no sienta, etc.

II. *El mal existe en un ser como en un sujeto.* Porque el mal no tiene existencia propia desde que es una privación; luego es necesario que exista en un ser, que se llama sujeto del mal, porque se halla privado de una perfección que le corresponde. Por aquí se entenderá que el mal no está en el ser como el accidente en la sustancia sino como mera privación, porque el accidente es perfección de la sustancia y está inherente á ella, al paso que el mal es imperfección del ser.

ARTÍCULO V

Del orden y de la belleza

115. Análisis del concepto de orden.—I. Como quiera que el orden es uno de los elementos de lo bello, es necesario analizar el concepto de orden antes que el de belleza. Tres elementos entran en la idea de orden: 1.º, *varios seres ó propiedades reales ó idealmente distintos*, puesto caso que á un ser solo y aislado no lo llamamos ni ordenado ni desordenado; así, por ejemplo, si trazamos un punto no diremos que en él haya orden; pero si á su alrededor trazamos una circunferencia, inmediatamente surge en nosotros la idea de orden, y contemplando la razón de este fenómeno, hallaremos los otros dos elementos del orden: 2.º, es, pues, el segundo elemento que *entre los varios seres ó propiedades haya alguna relación que los junte y enlace*: así, si al rededor de aquel punto trazo varios otros al acaso, lejos de hallar orden, veré confusión y desorden; al contrario, en la circunferencia hallo la razón de orden, porque descubro la razón de continuidad que los une entre sí; 3.º, pero esta relación aun no basta sino que además es necesario que

estos varios seres ó propiedades estén relacionados con un principio que dé unidad al conjunto: por eso en el círculo hay orden, porque cada uno de los puntos dista igualmente del centro, y al contrario, si trazo una línea curva irregular al rededor de un punto, hay confusión y desorden. Dedúcese de lo dicho que el orden puede definirse: *la reducción de lo múltiple y vario á la unidad, ó bien, la conveniente disposición de varios seres según cierta prioridad y posterioridad.* Pero como el orden puede ser especulativo y práctico, este segundo debe definirse: *la conveniente disposición de los medios al fin.*

II. Del análisis anterior se deduce: 1.º, *que no hay orden sin inteligencia ordenadora:* porque no hay orden sin la doble relación de los seres entre sí y de todos con el principio; es así que el concebir las relaciones sólo es propio de un ser inteligente, luego sólo un ser inteligente puede ordenar: 2.º, *no hay orden sin ley ó regla del orden:* porque no cabe concebir orden sin la doble relación dicha, ni cabe concebir dichas relaciones sin sujeción á una ley. Esta, pues, *es la que enlaza convenientemente los seres ordenados entre sí y con su principio:* así en la circunferencia la ley de continuidad enlaza los puntos de la circunferencia entre sí, la de igualdad de distancia con el centro los une convenientemente con éste: 3.º, *en el orden práctico la ley del orden debe tomarse del fin:* porque sólo entonces se hallarán convenientemente dispuestos los seres sujetos al orden, cuando sean rectamente enderezados al fin, que es su bien y su perfección.

116. Divisiones del orden.—Entre las muchas divisiones del orden, sólo elegiremos las principales.

I. Se divide en *universal y particular.* El primero es *la conveniente disposición de los seres creados al fin de la creación,* el segundo es *la conveniente disposición de varios seres á su fin peculiar,* v. gr., de los minerales, plantas, etc.

II. Se divide en *físico y moral,* según que comprende la conveniente disposición de los seres que carecen de razón ó bien la de los seres inteligentes y libres.

III. El orden es *natural ó sobrenatural,* según que el obrar de los seres es conforme á las fuerzas de la naturaleza creada ó bien las supera del todo.

117. Análisis del concepto de lo bello.—I. La belleza, según se desprenderá del análisis que emprendemos, es el resultado de la unidad, verdad y bondad de los seres; conviene, pues, analizar el concepto de belleza en este lugar para completar la teoría de los atributos trascendentales del ser. Y empezando por el efecto que en nuestra alma producen los objetos bellos para poder elevarnos á su causa, diremos

con Santo Tomás que *bello es el objeto que visto ó contemplado deleita: Pulchrum est quod visum placet.* Noción exacta, pues es hecho psicológico por demás averiguado que al experimentar el deleite ó complacencia que en nosotros produce la contemplación de ciertos objetos, exclamamos al instante: ¡qué bello es!

II. Pero, como quiera que los objetos no son bellos porque en nosotros causan esta complacencia, sino que nos la causan porque son bellos, cumple analizar los elementos constitutivos de la belleza objetiva. Es el 1.º *la integridad del ser:* por eso tenemos por deforme al ser á quien falta una de sus partes ó perfecciones, y á la parte de una obra de arte sólo la llamamos bella, cuando la consideramos como un todo ó bien cuando con la imaginación suplimos lo que le falta: 2.º, *proporción y armonía de las partes entre sí y con el todo:* puesto caso que no hay belleza en el desorden, que es la falta de armonía ó proporción de las partes entre sí y con el todo; así no es bella la estatua en que alguna de las partes, por perfecta que sea, no guarda proporción con el todo, ni es bella la acción moral que no guarda proporción con el fin y con la regla de las costumbres: 3.º, *esplendor y claridad:* pues ni el cuerpo humano ni otro objeto material cualquiera nos parece bello si no va acompañado del brillo que le da el color proporcionado; ni la belleza espiritual, v. gr., las acciones humanas, la concebimos tal, si no impresiona nuestra alma con la luz inteligible de la razón.

De lo dicho se deduce que podemos definir la belleza con Santo Tomás: *Ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formæ super partes proportionatas materiæ vel super diversas vires et actiones,* esto es: *el esplendor de la forma sobre las diversas partes ó perfecciones del un ser, armonizadas ó proporcionadas entre sí.* Dícese de la forma, porque es la que da unidad á las partes ó perfecciones del ser, como dice San Agustín: *la unidad es la forma de la belleza.*

118. Relación de la belleza con la verdad y el bien.—Del análisis anterior se infiere la relación que la belleza guarda con la unidad; veamos ahora la que tiene con la verdad y el bien en las siguientes proposiciones.

I. *La verdad se distingue de la belleza, pero es fundamento de la misma.* Lo primero, porque hay verdades que jamás llamamos bellas, v. gr., el principio de contradicción, un teorema de matemáticas, etc. Lo segundo, porque la falsedad, como contraria á la naturaleza del entendimiento, ni lleva consigo luz y claridad sino oscuridad y confusión, ni puede en consecuencia, producir en el entendimiento verdadero placer.

II. *La belleza no se distingue realmente del bien, pero sí lógicamente.* Esta fórmula la exponemos con las palabras de Santo Tomás,

como que encierran el verdadero concepto de belleza. «Lo bueno y lo bello son lo mismo por parte del sujeto, como que se fundan sobre la misma cosa, es á saber, sobre la forma (ó esencia del ser), y por eso lo bueno es alabado como hermoso; pero se distinguen lógicamente, porque el bien propiamente dice relación al apetito, puesto que el bien es lo que apetecen todos los seres, y de consiguiente, tiene razón de fin, pues el apetito consiste en el movimiento ó tendencia al objeto apetecido. Más, lo bello dice relación á la facultad cognoscitiva, como quiera que bellos son los objetos que vistos deleitan: por eso es que lo bello consiste en la debida proporción, porque los sentidos se deleitan en los objetos debidamente proporcionados, como que se les asemejan, pues el sentido y toda facultad cognoscitiva es cierta especie de razón. Y como el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza dice relación á la forma, síguese que lo bello propiamente pertenece á la razón de causa formal.» (1 p., q. 3., a. 4. ad. 1). En otra parte expresa las mismas ideas del modo siguiente: «Lo bello es idéntico á lo bueno, pero lógicamente distinto. Porque siendo el bien lo que apetecen todos los seres, es propio de la esencia del bien que en su posesión descansa el apetito, pero pertenece á la esencia de lo bello que en su intuición ó conocimiento descansa el apetito. De ahí se sigue que aquellos sentidos que son más cognoscitivos, esto es, que más sirven á la razón, cuales son la vista y el oído, son también los que principalmente contemplan lo bello, que por eso llamamos bellos los objetos visibles y los sonidos, y de ningún modo los objetos de los demás sentidos, y así no decimos: *sabores ni olores bellos*. Por lo dicho es evidente que lo bello añade á lo bueno cierto orden á la facultad cognoscitiva, de modo que bueno es lo que simplemente complace el apetito, y bello aquello cuya aprehensión deleita.» (1. 2., q. 27, a. 1, ad. 1). En otros términos: la belleza no se distingue realmente del bien, porque el bien, según se ha dicho, consiste en el número, especie y orden (106, IV); donde hay orden hay diversas partes ó perfecciones armonizadas entre sí; y es así que en la proporción ó armonía de varias perfecciones hay belleza, luego el ser bueno es bello y éste es bueno. Pero el bien y la belleza se distinguen lógicamente, porque el bien dice relación al apetito ó voluntad; la belleza, al contrario, dice orden al entendimiento, de consiguiente, el bien como que es término de una tendencia, tiene razón de fin ó causa final, y la belleza, como quiera que determina el entendimiento á su contemplación, tiene razón de causa formal. Puede, pues, definirse la belleza del modo siguiente: *el esplendor de la verdad y del bien que consta de varias partes ó perfecciones proporcionadas entre sí.*

119. Todo ser es bello: 1.º, porque todo ser considerado con relación á Dios es imitación de su esencia, tipo y ejemplar de toda belleza; 2.º, porque el ser considerado en sí mismo, es uno, verdadero, perfecto y bueno, según se ha demostrado, luego es bello; 3.º, porque considerado con relación á los demás seres es parte del orden universal de la creación, bello por demás.

120. De la facultad concedora de lo bello.—*El entendimiento es la facultad que discierne lo bello de lo que no lo es.* Porque percibir la belleza consiste en contemplar la armonía de las partes ó atributos de un ser, ó bien, la unidad en la variedad; no es posible percibir esta armonía y deleitarse en ella, sin penetrar más ó menos en las relaciones íntimas del ser; es así que sólo el entendimiento, que es facultad reflexiva, puede conocer las relaciones de los seres; luego sólo el entendimiento es la facultad que conoce la belleza. De consiguiente, no hay ni puede haber hombre que carezca de esta facultad, si bien en unos se halla más desarrollada que en otros; unos tienen natural inclinación á aplicarla á unos objetos, otros á otros. Así vemos que el sabio se complace en discurrir la armonía y relaciones existentes en una ó varias ciencias, el músico en las armonías de una pieza y así de los demás artistas.

121. Efectos producidos por la belleza.—La contemplación de un objeto bello produce en el alma, 1.º, *admiración*, por eso nos cautivan las acciones virtuosas, lo propio que las obras de la naturaleza y del arte; 2.º, *complacencia en la contemplación de la belleza*, la cual á las veces es tal que nos es difícil dejar de contemplarla; 3.º, *amor*, pues siendo la belleza resultado de la verdad y del bien, es imposible que no excite al amor de la voluntad. Pero hay que distinguir entre el amor producido por el bien y el que causa la belleza en cuanto tal: porque aquél determina la voluntad á apropiarse el objeto, al paso que por ésta la voluntad se contenta con mover el entendimiento á contemplarlo más y más (118).

También hay que distinguir entre el sentimiento de lo bello y el de lo agradable: pues todos los sentidos producen en nosotros sensaciones agradables, pero sólo la vista y el oído nos presentan objetos bellos, según dijimos arriba. Además, lo agradable no pasa del orden sensible, al paso que la belleza puede ser sensible, intelectual y moral.

122. Divisiones de la belleza.—La belleza se divide en *ideal* y *real*. Es la primera la que representa al entendimiento la perfección típica á que debe conformarse un ser; la segunda sólo expresa la belleza de un ser real.

La belleza ideal se subdivide en *divina* y *humana*, según que la be-

llezza típica é ideal sea propia de Dios ó del hombre. La belleza real se subdivide en *sensible y espiritual* según que el objeto por ella representado sea sensible ó espiritual. Pertenece á la belleza sensible el objeto que crea la fantasía de un pintor ó poeta y á la espiritual la de los seres espirituales, v. gr., de los actos morales y sobre todo de Dios, que es la fuente de la verdad, armonía y claridad de todos los seres.

123. Idea de lo sublime.—Llámase sublime el objeto que sobrepasa las fuerzas intuitivas ó aprehensivas de la inteligencia humana. La sublimidad difiere de la belleza: 1.º, por razón del objeto, pues lo sublime tiene en sí cierta infinidad que impide sea abarcado por el entendimiento humano, lo cual no sucede con el objeto bello. Así el entendimiento no comprende la infinidad del acto creativo que dijo: *Hágase la luz, y la luz fué hecha*; pero comprende la belleza de un paisaje, de un acto de abnegación, etc.: 2.º, en sus efectos porque, según se ha dicho, la contemplación de lo bello engendra en el ánimo complacencia, admiración y amor, al paso que la percepción de lo sublime excita en el alma admiración, pero unida á cierto asombro, estupor y á las veces terror.

Lo sublime se divide en *absoluto y relativo*: el primero es Dios, cuya infinidad y grandeza exceden los límites de toda inteligencia creada, el segundo son ciertos objetos creados que en algo participan de la infinidad de Dios, v. gr., los espacios, la inmensidad del océano, etc.

A lo bello se opone lo *deforme*, que consiste en la privación de alguno de los elementos de la belleza, como, por ejemplo, de la unidad, armonía, orden ó decoro; así feo ó deforme es un acto de egoísmo, una obra de arte sin orden, etc. La deformidad produce en nosotros aversión y algunas veces horror.

124. Definición de la Estética.—Estética, según la etimología de la palabra griega *aisthesis*, que significa *sentido ó sentimiento*, debiera definirse: *la ciencia de la sensibilidad ó del sentimiento*, pero según el uso ya generalizado y la exactitud filosófica, Estética es la ciencia que trata de lo bello y de lo sublime considerados en sí mismos y en sus aplicaciones á las bellas artes.

125. De la naturaleza de la belleza estética.—Del análisis que hemos hecho de la belleza deduciremos los elementos constitutivos de la belleza artística y las leyes esenciales de toda obra de arte.

I. *La imitación de la naturaleza bella es fundamento del arte.* Porque, según se dijo (118), la verdad es fundamento de la belleza y como la verdad consiste en la realidad de las cosas, de ahí que en la naturaleza encuentra el arte uno de sus fundamentos.

II. *El ideal también es elemento esencial de la belleza artística.*

Esta verdad se funda en la naturaleza del alma, porque del placer que causa la contemplación de la belleza debe haber una razón, la cual no puede ser otra que la semejanza que encuentra el alma entre la idea de belleza que en sí tiene y la obra estética que contempla. Pues al modo que el entendimiento divino se goza en la contemplación de las ideas típicas, así el entendimiento humano se deleita en la intuición de las obras de arte, que en algún modo las reflejan, y tanto más cuanto son expresión más perfecta y acabada de ellas. Por eso la universalidad de los hombres profesan una especie de culto y veneración á los grandes artistas y al contemplar sus obras exclaman: *Eso es divino.*

III. *El ideal del arte consiste en la síntesis con que el autor da forma sensible y representa en un todo orgánico los estudios sobre la naturaleza.* Porque al modo como la palabra creadora de Dios da existencia real á las ideas típicas, fruto de la contemplación de su esencia, del propio modo el genio creador del artista da forma real y sensible á la belleza ideal concebida en su mente mediante el estudio de la naturaleza.

IV. *De consiguiente, el concepto adecuado de arte consiste en la unión armónica del elemento real ó empírico informado del ideal.* Porque el arte sin idea es muerto y más bien es un todo mecánico que artístico, y sin elemento real no es verdadero sino falso, no es racional sino arbitrario. Por eso dice con razón Cantú: *El arte expresa por medio de formas sensibles los pensamientos, los afectos, el mundo que se esconde á los sentidos, el lazo de la unión de la forma con la idea.*

126. Leyes esenciales de toda obra estética.—De lo dicho deduciremos las leyes esenciales á toda obra de arte.

I. *Unidad*, ó como decía Horacio: *denique sit quodvis simplex dumtaxat et unum.* Pues, como dijimos con San Agustín: *la unidad es la forma de la belleza.*

II. *Proporción* de las partes entre sí y con el todo. Pues sin ella ni habría orden ni unidad.

III. *Verdad ó verosimilitud en las obras en que domina la fantasía.* Porque, según se dijo, aunque la verdad se distingue de la belleza, es su fundamento.

IV. *Brillo ó esplendor proporcionado con el género de la obra.* Porque, según se demostró, la belleza es el esplendor de lo verdadero (117).

V. *Bondad ó moralidad.* Porque fin del arte es producir deleite, el cual debe ser propio del hombre; de consiguiente debe ser espiritual y no sensual ni sentimental; debe ser honesto y no inhonesto; luego

la obra de arte que representase un objeto inmoral, jamás sería una obra bella.

127. Del realismo ó naturalismo. — Esta escuela enseña: 1.º, que en el arte debe prescindirse del elemento ideal; 2.º, que el arte sólo consiste en la copia fiel y desnuda de la naturaleza y de sus obras; 3.º, en consecuencia, condena las artes cristianas, que tratan de reflejar los ideales cristianos, y en cuanto cabe, lo suprasensible y lo sobrenatural; 4.º, finalmente el arte debe carecer de toda finalidad y de ahí su principio: «el arte por el arte».

128. Refutación. — Pero los principios de esta escuela son inadmisibles: 1.º, porque proceden del Positivismo y del Panteísmo; puesto caso que, si en el mundo no hay más que materia con sus evoluciones fatales, inútil é imposible es esperar del arte las inspiraciones del genio, y si la naturaleza es manifestación real de la divinidad, no cabe concebir en el arte perfección superior á la copia de la naturaleza, idéntica á Dios.

2.º Porque esta escuela contradice la tendencia del género humano á lo ideal y confunde la verdad con la belleza; así á un retrato lo llamamos *exacto*, pero no *bello*, etc., y á una estatua perfecta en sus formas pero sin más, ni la llamamos bella, ni produce en nosotros los efectos de la belleza.

3.º Divorcia el arte de la moral: porque da derecho á representar obras deformes, faltas de decoro é indignas de un ser racional, siendo así que el deleite artístico, que es resultado de la armonía de la verdad y del bien, naturalmente enseña y educa. Por eso Cesar Cantú dice que «entre la verdad y el *verismo* (*realismo*) hay la misma diferencia que entre la libertad y el liberalismo, la pobreza y el pauperismo»; y Yorik, escritor impío, juzga el realismo con las siguientes palabras: «Si el arte sólo consistiese en lo verdadero, como pretenden los realistas, una fotografía sería un cuadro, un proceso verbal sería un poema, una descarga de pistolas ó fusiles sería el final de los *Hugonotes*.» En resumen, sintetizaremos lo dicho con las siguientes palabras de la *Civiltá Cattolica*: *Fin propio del arte es la belleza. Para conseguirlo es imposible prescindir de lo ideal. Y el ideal se funda necesariamente en la verdad y siempre se acompaña con el bien, al menos en el sentido de que no debe ser inmoral.* (Serie XI, tomo 11, pág. 186 y tomo 12, pág. 405).

CAPÍTULO V

DE LAS CATEGORÍAS DEL SER

129. División del capítulo. — Después de haber hablado del ser, de sus divisiones y atributos, es tiempo de hablar de sus categorías. Estas, según se dijo en la Lógica, *son los géneros supremos á que pueden reducirse los conocimientos de todos los seres*; también se dijo que se reducen á diez, conforme á la división de Aristóteles. Pero, como quiera que de algunas de ellas ya se ha tratado en los capítulos anteriores, de otras debe hablarse en los siguientes, y la cantidad y el espacio son asunto de la Cosmología, dividiremos el presente capítulo en los siguientes artículos. En el 1.º analizaremos los conceptos de sustancia y accidente; en el 2.º demostraremos la objetividad del concepto de sustancia; en el 3.º trataremos del supuesto y de la persona; en el 4.º, de la distinción entre la sustancia y el accidente, y en el 5.º, de la cualidad y de la relación.

ARTÍCULO I

De los conceptos de sustancia y accidente

130. Análisis de los conceptos de accidente y sustancia. — Importa definir con precisión el concepto de sustancia, pues el panteísmo, tan extendido en nuestra época, no tiene más fundamento que el falso concepto de sustancia; pero, como quiera que del concepto de accidente nos elevamos al de sustancia, así como del de ser contingente y mutable nos elevamos al de necesario é inmutable, empezaremos el análisis por el de accidente. Y ante todo:

I. El ser se divide adecuadamente en *accidente* y *sustancia*; porque el ser ó existe en sí sin estar inherente á otro, ó bien no existe en sí sino inherente á otro; al primero le llamamos sustancia y al segundo accidente. Y en efecto, vemos seres que existen en otro: así el color, la figura, la extensión, no existen en sí sino en el cuerpo; la sabiduría, la prudencia, los afectos y sentimientos existen en el alma; luego estos seres por su naturaleza están ordenados á existir en otro como en sujeto á quien están inherentes; luego el accidente se define: *El ser á quien por naturaleza compete estar inherente á otro como á su sujeto.*

II. Atendiendo á lo dicho y á la etimología de la palabra *sustancia*,

la obra de arte que representase un objeto inmoral, jamás sería una obra bella.

127. Del realismo ó naturalismo. — Esta escuela enseña: 1.º, que en el arte debe prescindirse del elemento ideal; 2.º, que el arte sólo consiste en la copia fiel y desnuda de la naturaleza y de sus obras; 3.º, en consecuencia, condena las artes cristianas, que tratan de reflejar los ideales cristianos, y en cuanto cabe, lo suprasensible y lo sobrenatural; 4.º, finalmente el arte debe carecer de toda finalidad y de ahí su principio: «el arte por el arte».

128. Refutación. — Pero los principios de esta escuela son inadmisibles: 1.º, porque proceden del Positivismo y del Panteísmo; puesto caso que, si en el mundo no hay más que materia con sus evoluciones fatales, inútil é imposible es esperar del arte las inspiraciones del genio, y si la naturaleza es manifestación real de la divinidad, no cabe concebir en el arte perfección superior á la copia de la naturaleza, idéntica á Dios.

2.º Porque esta escuela contradice la tendencia del género humano á lo ideal y confunde la verdad con la belleza; así á un retrato lo llamamos *exacto*, pero no *bello*, etc., y á una estatua perfecta en sus formas pero sin más, ni la llamamos bella, ni produce en nosotros los efectos de la belleza.

3.º Divorcia el arte de la moral: porque da derecho á representar obras deformes, faltas de decoro é indignas de un ser racional, siendo así que el deleite artístico, que es resultado de la armonía de la verdad y del bien, naturalmente enseña y educa. Por eso Cesar Cantú dice que «entre la verdad y el *verismo* (*realismo*) hay la misma diferencia que entre la libertad y el liberalismo, la pobreza y el pauperismo»; y Yorik, escritor impío, juzga el realismo con las siguientes palabras: «Si el arte sólo consistiese en lo verdadero, como pretenden los realistas, una fotografía sería un cuadro, un proceso verbal sería un poema, una descarga de pistolas ó fusiles sería el final de los *Hugonotes*.» En resumen, sintetizaremos lo dicho con las siguientes palabras de la *Civiltá Cattolica*: *Fin propio del arte es la belleza. Para conseguirlo es imposible prescindir de lo ideal. Y el ideal se funda necesariamente en la verdad y siempre se acompaña con el bien, al menos en el sentido de que no debe ser inmoral.* (Serie XI, tomo 11, pág. 186 y tomo 12, pág. 405).

CAPÍTULO V

DE LAS CATEGORÍAS DEL SER

129. División del capítulo. — Después de haber hablado del ser, de sus divisiones y atributos, es tiempo de hablar de sus categorías. Estas, según se dijo en la Lógica, *son los géneros supremos á que pueden reducirse los conocimientos de todos los seres*; también se dijo que se reducen á diez, conforme á la división de Aristóteles. Pero, como quiera que de algunas de ellas ya se ha tratado en los capítulos anteriores, de otras debe hablarse en los siguientes, y la cantidad y el espacio son asunto de la Cosmología, dividiremos el presente capítulo en los siguientes artículos. En el 1.º analizaremos los conceptos de sustancia y accidente; en el 2.º demostraremos la objetividad del concepto de sustancia; en el 3.º trataremos del supuesto y de la persona; en el 4.º, de la distinción entre la sustancia y el accidente, y en el 5.º, de la cualidad y de la relación.

ARTÍCULO I

De los conceptos de sustancia y accidente

130. Análisis de los conceptos de accidente y sustancia. — Importa definir con precisión el concepto de sustancia, pues el panteísmo, tan extendido en nuestra época, no tiene más fundamento que el falso concepto de sustancia; pero, como quiera que del concepto de accidente nos elevamos al de sustancia, así como del de ser contingente y mutable nos elevamos al de necesario é inmutable, empezaremos el análisis por el de accidente. Y ante todo:

I. El ser se divide adecuadamente en *accidente* y *sustancia*; porque el ser ó existe en sí sin estar inherente á otro, ó bien no existe en sí sino inherente á otro; al primero le llamamos sustancia y al segundo accidente. Y en efecto, vemos seres que existen en otro: así el color, la figura, la extensión, no existen en sí sino en el cuerpo; la sabiduría, la prudencia, los afectos y sentimientos existen en el alma; luego estos seres por su naturaleza están ordenados á existir en otro como en sujeto á quien están inherentes; luego el accidente se define: *El ser á quien por naturaleza compete estar inherente á otro como á su sujeto.*

II. Atendiendo á lo dicho y á la etimología de la palabra *sustancia*,

derivada de las latinas *stare-sub*, tenemos que sustancia es el ser permanentemente idéntico á sí mismo en medio de las mudanzas, esto es, el ser que es sujeto y sustenta á los accidentes. Ahora bien, este ser ó está inherente á otro ó no; y como quiera que sea imposible proceder hasta lo infinito, resulta que los accidentes y mudanzas deben tener un sujeto que existe en sí y por sí, esto es, que existe sin estar inherente á otro: luego sustancia es el ser que existe sin estar inherente á otro como á un sujeto, ó como decían los escolásticos: *el ser que existe ó subsiste en sí y por sí*, esto es, *que no existe en otro como en su sujeto*.

III. De lo dicho se sigue que dos son los elementos de la idea de sustancia, *absoluto* el uno y *relativo* el otro: el primero consiste en que el ser exista *por sí y en sí*, esto es, sin estar inherente á otro; el segundo en que sustente ó sea *sujeto último* de los accidentes. Dije que el primero es absoluto, y en él consiste la esencia de la sustancia: pues, como discurre Santo Tomás, si existiese una sustancia que careciera de accidentes, no por eso dejaría de ser sustancia, y de hecho nadie niega que Dios sea sustancia, y con todo ni es ni puede ser sujeto de accidentes. Por tanto, el ser la sustancia sujeto de accidentes es propiedad relativa á las sustancias finitas, que como tales son susceptibles de tener accidentes. También se deduce que, cuando los escolásticos definen la sustancia: *el ser subsistente por sí mismo*: no entienden, como pretenden los panteístas, que la sustancia carezca de causa, sino de sujeto á quien esté inherente.

131. Falsas definiciones de sustancia.—I. Por el análisis anterior será fácil refutar las falsas definiciones de sustancia. Empecemos por la de Descartes: *Por sustancia no podemos entender otra cosa sino el ser que existe de modo que no necesita de otro para existir.* (*Princip. Phil.*, p. 1, núm. 31). Esta definición es inadmisible, 1.º, porque el ser que no necesita de otro para existir es el ser necesario que no tiene causa; es así que la esencia de la sustancia no consiste en la negación de causalidad sino en la de inherencia, porque sustancia es lo contradictorio de accidente; es así que la esencia del accidente consiste en la inherencia; luego la de la sustancia consiste en la simple negación de inherencia y no en la de causalidad: 2.º, lleva al panteísmo, porque principio fundamental del panteísmo es la unidad de sustancia; es así que el ser que no tiene necesidad de otro para existir no es sino uno, luego de la definición de Descartes se deduce la unidad de sustancia.

Ni vale decir que Descartes afirma que esta definición sólo conviene á Dios; pues precisamente en esto consiste su ambigüedad y error, en dar como definición genérica de sustancia una que no conviene á todo y á sólo el definido.

132. II. Analizada la definición de sustancia dada por Descartes, hay que considerar la de Espinosa y demás panteístas que abusaron de la de aquel filósofo. Espinosa dice: *entiendo por sustancia lo que es en sí y es concebido por sí mismo*, esto es, *aquello cuyo concepto no necesita para su formación del concepto de otra cosa*. En la primera parte de la definición confunde Espinosa el *ser en sí* ó que no está inherente á otro con el *ser de sí*, que tiene en sí la razón de su existencia. En lo primero consiste la esencia de la sustancia, en lo segundo la del ser necesario, y con todo, Espinosa entiende lo segundo y no lo primero. En la segunda parte incurre en el mismo vicio, pues el que la sustancia sea concebida por sí misma ó no necesite del concepto de otra cosa, puede significar, ó bien que podemos concebir la sustancia con concepto absoluto, ó bien que es preciso que la sustancia sea el ser absoluto. Lo primero es verdad, pues para concebir un árbol, mi cuerpo y alma como sustancias no es preciso pensar en la causa que los produce; pero el segundo sentido, que es el de Espinosa, es falso, pues mi alma es sustancia; pero si la concibo como contingente, es imposible hacerlo sin pensar al mismo tiempo en la causa que la creó.

Cousin, más explícito que los demás panteístas, define la sustancia: *el ser que nada supone fuera de sí en orden á la existencia*. En ella se confunde el concepto de sustancia con el de ser necesario.

133. III. Leibnitz, con el fin de refutar el atomismo de Descartes y el ocasionalismo de Malebranche, introdujo en la definición de sustancia el elemento de actividad, y dijo: *sustancia es el ser dotado de actividad*. Definición falsa, 1.º, porque confunde el concepto de sustancia con el de causalidad, en lo cual hay error, pues no son idénticas las siguientes proposiciones: «Toda sustancia es causa», «El concepto de sustancia y el de causa son idénticos»; 2.º, porque no distingue suficientemente la sustancia de accidente, pues éste no carece de actividad.

Wolff, discípulo de Leibnitz, corrigió la definición de su maestro y definió la sustancia: *el sujeto permanente modificable por accidentes*. Tampoco es aceptable, pues no conviene á todo el definido, como quiera que Dios es sustancia y no es modificable por accidentes. En una palabra, en esta definición se confunde el elemento relativo que sólo conviene á la sustancia finita con el absoluto.

134. IV. No pueden pasarse por alto las definiciones de los sensualistas y positivistas. Locke, jefe de los primeros, define la sustancia: *El conjunto de cualidades sensibles*, y los segundos: *Grupos de movimientos y cualidades*. Pero en ambas definiciones se confunde la sustancia con el accidente, y además se niega la existencia de sustancias espirituales.

135. División de la sustancia.—I. La sustancia se divide en simple y compuesta: la primera es la que no consta de partes; v. gr., Dios, el ángel, el alma humana; la segunda es la que resulta de varias partes sustanciales, como, por ejemplo, el hombre, que resulta de la unión del alma y del cuerpo.

II. Divídese en completa é incompleta: completa es la que no se ordena á otra para formar con ella un todo sustancial, tal es el ángel, la planta, etc.; incompleta es la que por su misma esencia se ordena á formar con otra una sustancia y naturaleza completas, v. gr., el alma humana, que, según demostraremos en la Psicología, está destinada á formar con la materia el compuesto sustancial y natural que se llama hombre.

ARTÍCULO II

De la objetividad de la idea de sustancia

136. Escuelas que lo niegan.—Niegan la objetividad de la idea de sustancia las escuelas sensualistas, positivistas, y Kant con la escuela trascendental alemana. Fúndanse los primeros en que no es posible otro método científico que el experimental, y en que la observación y experimentación no puede dar de sí sino el conocimiento de fenómenos coexistentes ó sucesivos, y en consecuencia la sustancia ó el *substratum* de esos fenómenos ó movimientos es una ficción de la mente. Por eso Locke afirma que la sustancia es el complejo de cualidades sensibles unidas por un lazo común; Hume sólo admite apariencias de cualidades; para Taine, positivista francés, la sustancia es una ilusión psicológica, porque para él no hay más que grupos de movimientos actuales ó posibles, y grupos de pensamientos presentes ó posibles; Spencer pretende demostrar que es imposible conocer *el en sí* de las cosas, y Kant afirma que nuestros conocimientos sólo tienen valor fenoménico.

137. Estado de la cuestión.—En este lugar sólo debemos repetir lo dicho sobre el conocimiento de la esencia de los seres (76). En consecuencia, es cierto: 1.º, que no tenemos intuición de la sustancia, bien sea corpórea, bien espiritual; 2.º, no lo es menos que la experiencia externa é interna por sí solas no pueden darnos á conocer la sustancia, y precisamente por eso el método puramente experimental es inadmisiblemente. Tres son los elementos indispensables para elevarnos al concepto de sustancia: 1.º, la experiencia interna y externa, que nos da á conocer la realidad de los fenómenos, cualidades, acciones y movimien-

tos; 2.º, el raciocinio basado en la observación y experiencia, que demuestra la existencia de un sujeto de todas las modificaciones; 3.º, la abstracción, mediante la cual el entendimiento forma la idea general de sustancia. Con lo dicho queda resuelta la otra dificultad de que en la formación de la idea de sustancia procedemos *a priori*.

138. TESIS.—La idea de sustancia es real y objetiva.

Prueba 1.ª—La experiencia externa y la observación nos atestiguan la existencia de cualidades, modificaciones, movimientos, etc., nos refieren además la existencia de algo que permanece en medio de las continuas mudanzas: así en los cuerpos observamos cambio de color, temperatura, posición, figura; ahora se mueven, ahora están en estado de reposo, pero siempre permanece en ellos algo que no cambia. Esto supuesto, discurrimos así: no hay movimiento sin ser que se mueva, ni color sin ser colorado: ahora bien, este ser permanente sujeto de modificaciones ó mudanzas, ó existe en sí y por sí, ó existe en otro, esto es, modifica á otro: en el primer caso, existe un ser que no está inherente á otro; luego existe una sustancia real y objetiva; en el segundo, del ser modificado por otro, volveríamos á preguntar si existe en sí ó en otro; y como es imposible proceder hasta lo infinito, resulta que no cabe admitir modificaciones, sin admitir un sujeto real que no modifica á otro; luego existen sustancias reales, y de consiguiente, el concepto de sustancia es real y objetivo.

Igual argumento podría basarse en los fenómenos del alma humana, pero como en la Psicología debe demostrarse su sustancialidad, es mejor dejarlo para entonces.

Prueba 2.ª—Las cualidades que según Locke existen, según Hume aparecen, y los grupos de movimientos, pensamientos, etc., son algo real, pues la nada ni se mueve, ni aparece, ni es cualidad. Ahora bien, ese algo real ó subsiste en sí ó por sí, ó subsiste en otro, ó subsiste en y por un vínculo común: si subsiste en sí y por sí, existen tantas sustancias cuantos son los fenómenos y cualidades, y en consecuencia los sensualistas y positivistas por no querer admitir en cada ser la realidad de una sustancia, se ven forzados á admitir innumerables. Si subsiste en otro, ese otro ó subsiste en sí ó en otro: en el primer caso, existe una sustancia, y en el segundo repetiríamos el argumento anterior. Finalmente, si ese algo real subsiste en un vínculo común, de ese vínculo común preguntamos si subsiste en sí ó en otro: en el primer caso, ese lazo es sustancia real y objetiva, y en el segundo procederíamos hasta lo infinito, según dijimos en la prueba anterior. Queda, pues, demostrada la realidad objetiva de la sustancia.

ARTÍCULO III

Del individuo, del supuesto y de la persona

139. Objeto del artículo.—Con la noción de sustancia están íntimamente relacionadas las de individuo, supuesto y persona; por eso hablaremos brevemente de cada una de ellas, y luego refutaremos la falsa idea de persona dada por la escuela alemana.

140. Individuo es la sustancia indivisa en sí y distinta de las demás. Dicese sustancia, porque en el lenguaje común llamamos individuo á Pedro, Juan, etc., pero no á los accidentes *a, b, c*; añádesse indivisa en sí, pues el individuo es ser uno y de consiguiente indiviso; por fin se agrega distinta de las demás, porque el individuo *A*, realmente existente, no es ni puede ser el individuo *B* ni otro alguno.

141. Supuesto (en griego *hipóstasis*) es la sustancia individual, completa, incomunicable, último sujeto de las propiedades y operaciones del ser. Se dice sustancia, porque el accidente pertenece á la sustancia á la cual está inherente, pero el supuesto tiene subsistencia propia, y por lo mismo, no es ni puede ser de otro; individual, esto es, singular, no universal, pues nadie llama supuesto á la sustancia considerada en abstracto; completa, esto es, que no sea parte integral ni esencial de otra sustancia completa; así no llamamos supuesto á la mano, pie, etc., del hombre, ni tampoco al alma y cuerpo separados, sino al hombre; incomunicable, esto es, que no pertenezca á otro sujeto como parte ó cuasi parte, por eso el alma no es supuesto, porque es parte del hombre, á cuyo cuerpo comunica la vida, ni la naturaleza humana en Cristo es supuesto, porque fué tomada por el Verbo, que se unió á ella y la hizo suya; último sujeto de las propiedades y operaciones del ser, porque á la sustancia completa, tal cual la hemos explicado, nada le falta para ser lo que debe ser, de consiguiente debe obrar en conformidad con su naturaleza y con independencia de los demás seres, y si fuere racional debe ser responsable de sus actos y *sui juris*. Por eso es principio verdadero que *actiones sunt suppositorum*, esto es, que las acciones pertenecen y se atribuyen al supuesto: así decimos: Pedro anda, yo pienso, escribo, etc.

142. Persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Nos abstenemos de ulteriores explicaciones, pues entre la persona y el supuesto no hay más diferencia que la noción de supuesto es genérica, y específica la de persona.

143. Errores sobre la esencia de la personalidad.—I. Locke, consiguiente con su teoría de la naturaleza de la sustancia, afirma que la esencia de la persona humana y su identidad consisten en la conciencia de lo presente y en la memoria de lo pasado. Fichte identifica la esencia de la persona humana con la conciencia del sujeto pensante, que, según él, es el *yo-consciente*. Günter, autor que algo se dejó arrastrar por la Filosofía trascendental, define la persona: *la sustancia que tiene conciencia de sí misma*.

II. Los autores citados confunden la esencia de la persona con una propiedad suya: porque es cierto que la persona, como racional que es, tiene conciencia de sí propia, y que mediante ésta conoce la identidad de la persona, v. g., que yo soy el mismo hoy que ayer; pero es falso que en esa conciencia consista la esencia de la personalidad, según se verá en la siguiente tesis.

144. TESIS. — La personalidad no consiste en la conciencia.

Prueba 1.^a — La esencia de la personalidad ni es la conciencia como acto ni como facultad ni ambas juntas; luego la esencia de la personalidad no es la conciencia.

Antecedente, parte 1.^a — Los actos de conciencia son actos sucesivos que empiezan y acaban, ahora son unos, ahora otros; luego si la esencia de la personalidad consistiera en los actos de conciencia, el ser personal cambiaría al tenor de las mudanzas de estos actos; es así que el ser personal es permanente é idéntico á sí mismo, según testimonio de la misma conciencia, que nos refiere que somos el mismo que hemos sido; luego la esencia de la personalidad no consiste en el acto ó actos de conciencia.

Antecedente, parte 2.^a — La conciencia, como otra facultad cualquiera, pertenece á un sujeto; por eso en el lenguaje vulgar no se dice: *yo soy la conciencia, el entendimiento, la libertad*, sino: *tengo conciencia, etc.*; luego la persona no es la conciencia ni otra facultad cualquiera, sino el sujeto completo, á quien pertenecen en último término las facultades y sus actos.

Si la esencia de la persona no es la conciencia ni como facultad ni como acto, tampoco es el conjunto de entrambos; queda, pues, demostrada la tercera parte del antecedente.

Prueba 2.^a — Es indudable que el pronombre *yo* es la expresión de la personalidad individual de cada uno. Pero cómo, según Fichte, el *yo persona* no es sino el *yo* en cuanto tiene conciencia de sí mismo, fué lógico al establecer la fórmula: *ael yo se pone* (se crea) *en cuanto se co-*

noce y se conoce en cuanto se pone». De consiguiente, se deduce que la persona humana es ser necesario, porque tiene en sí mismo la razón de su ser y es contingente porque empieza á ser; se conoce antes de ponerse, esto es, antes de ser, es decir, es una contradicción, un fenómeno, un sueño, como concluyó el mismo Fichte.

Prueba 3.^a — Contra Günter argumentamos diciendo, que la idea de persona por él enunciada, barreña los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación. Pues, si persona es la sustancia que tiene conciencia de sí misma, donde hay sustancia que tenga conciencia de sí misma debe haber una persona; luego en Cristo hay dos personas, porque hay la naturaleza divina y la humana, que tiene conciencia, lo cual contradice á la fe, que enseña que en Cristo sólo hay la persona divina.

ARTICULO IV

De la distinción entre la sustancia y los accidentes

145. Estado de la cuestión. — I. Que entre la sustancia y los accidentes debe haber alguna distinción, es cosa innegable; de consiguiente, la cuestión consiste en averiguar si esta distinción es real ó meramente lógica. Los escolásticos admiten la primera; Descartes y, en general, las escuelas modernas, que son derivación de la escuela cartesiana, sólo admiten la segunda.

II. Pero los escolásticos, para esclarecer la cuestión, dividen los accidentes en *absolutos y modales*. Los primeros son ciertas propiedades accidentales, por naturaleza inherentes á la sustancia, pero que por virtud divina pueden existir separadas de ella; tales son la cantidad, el color, sabor, etc., en el Sacramento de la Eucaristía. Los accidentes modales son ciertas propiedades que en tal modo dependen de la sustancia como de su sujeto, que repugna que existan separadas de ella, v. g., el pensamiento respecto del alma, etc. Sobre estos segundos no cabe más cuestión que la propuesta anteriormente; pero sobre los accidentes absolutos se ventila la siguiente: ¿existen accidentes absolutos que puedan por virtud divina existir separados de la sustancia? La Escuela contestaba afirmativamente, y nos adherimos á ella, pues el argumento filosófico teológico deducido del Sacramento del Altar nos parece demostrativo.

III. Finalmente, en la tesis siguiente sólo en general sostenemos la distinción real entre la sustancia y el accidente, pues respecto de los modales nos parece más conforme á razón la opinión de aquellos escolásticos que opinan que no todos son realmente distintos. (Véase á KLEUTGEN, tratado 6.^o, cap. IV, *De los accidentes*).

146. TESIS.—Es necesario admitir accidentes realmente distintos de la sustancia.

Prueba 1.^a—En nuestra alma hay: 1.^o, pensamientos, sentimientos, afectos, determinaciones de la voluntad; 2.^o, también hay ciencia y opinión, virtudes y vicios, inclinaciones buenas y malas, etc. Esto supuesto, argumentamos así:

Todas estas modificaciones son algo real, pues de otra suerte debiera decirse que el alma al pensar, sentir, etc., no hace nada, y que el alma al adquirir ó perder la ciencia, la virtud, etc., ni adquiere ni pierde nada; es así que ese algo real no es la sustancia del alma, porque ésta permanece idéntica á sí misma, al paso que aquéllas van y vienen, aparecen y desaparecen, aumentan y disminuyen; luego son accidentes, pues entre la sustancia y el accidente no hay medio; luego es necesario admitir la existencia de accidentes realmente distintos de la sustancia.

Prueba 2.^a, filosófico-teológica.—Dos seres son realmente distintos, si pueden existir separados; es así que hay accidentes que existen separados de la sustancia; luego hay accidentes realmente distintos de la sustancia.

La proposición mayor es evidente, pues seres distintos son aquellos de los cuales el uno no es el otro, y de la distinción real no puede darse signo más evidente que la separación mutua.

Menor.—Según enseña la fe, en el Sacramento de la Eucaristía existen las especies de pan y vino sin sus respectivas sustancias; es así que estas especies son los accidentes de pan y vino; luego hay accidentes separados de la sustancia.

Menor.—Las especies de pan y vino son algo real y objetivo; es así que ese algo no es sustancia; luego es accidente.

La proposición menor es evidente, porque si ese algo real y objetivo fuera sustancia, parece indudable que debiera ser la de pan y vino, las cuales es dogma de fe que después de la consagración no siguen existiendo, de consiguiente, hay que probar la mayor.

Mayor.—Las especies de pan y vino después de la consagración producen en nosotros las mismas sensaciones de color, olor, sabor, etc., que producían antes de la consagración; ahora bien, efectos reales deben ser producidos por una causa real, y efectos idénticos exigen identidad en la causa; es así que las sensaciones de color, olor, sabor, etc., antes de la consagración eran producidas inmediatamente por los accidentes de pan y vino; luego los mismos deben producir aquellas sensaciones después de la consagración.

Confirmación.—Si las especies de pan y vino no fuesen accidentes

noce y se conoce en cuanto se pone». De consiguiente, se deduce que la persona humana es ser necesario, porque tiene en sí mismo la razón de su ser y es contingente porque empieza á ser; se conoce antes de ponerse, esto es, antes de ser, es decir, es una contradicción, un fenómeno, un sueño, como concluyó el mismo Fichte.

Prueba 3.^a — Contra Günter argumentamos diciendo, que la idea de persona por él enunciada, barreña los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación. Pues, si persona es la sustancia que tiene conciencia de sí misma, donde hay sustancia que tenga conciencia de sí misma debe haber una persona; luego en Cristo hay dos personas, porque hay la naturaleza divina y la humana, que tiene conciencia, lo cual contradice á la fe, que enseña que en Cristo sólo hay la persona divina.

ARTICULO IV

De la distinción entre la sustancia y los accidentes

145. Estado de la cuestión. — I. Que entre la sustancia y los accidentes debe haber alguna distinción, es cosa innegable; de consiguiente, la cuestión consiste en averiguar si esta distinción es real ó meramente lógica. Los escolásticos admiten la primera; Descartes y, en general, las escuelas modernas, que son derivación de la escuela cartesiana, sólo admiten la segunda.

II. Pero los escolásticos, para esclarecer la cuestión, dividen los accidentes en *absolutos y modales*. Los primeros son ciertas propiedades accidentales, por naturaleza inherentes á la sustancia, pero que por virtud divina pueden existir separadas de ella; tales son la cantidad, el color, sabor, etc., en el Sacramento de la Eucaristía. Los accidentes modales son ciertas propiedades que en tal modo dependen de la sustancia como de su sujeto, que repugna que existan separadas de ella, v. g., el pensamiento respecto del alma, etc. Sobre estos segundos no cabe más cuestión que la propuesta anteriormente; pero sobre los accidentes absolutos se ventila la siguiente: ¿existen accidentes absolutos que puedan por virtud divina existir separados de la sustancia? La Escuela contestaba afirmativamente, y nos adherimos á ella, pues el argumento filosófico teológico deducido del Sacramento del Altar nos parece demostrativo.

III. Finalmente, en la tesis siguiente sólo en general sostenemos la distinción real entre la sustancia y el accidente, pues respecto de los modales nos parece más conforme á razón la opinión de aquellos escolásticos que opinan que no todos son realmente distintos. (Véase á KLEUTGEN, tratado 6.^o, cap. IV, *De los accidentes*).

146. TESIS.—Es necesario admitir accidentes realmente distintos de la sustancia.

Prueba 1.^a—En nuestra alma hay: 1.^o, pensamientos, sentimientos, afectos, determinaciones de la voluntad; 2.^o, también hay ciencia y opinión, virtudes y vicios, inclinaciones buenas y malas, etc. Esto supuesto, argumentamos así:

Todas estas modificaciones son algo real, pues de otra suerte debiera decirse que el alma al pensar, sentir, etc., no hace nada, y que el alma al adquirir ó perder la ciencia, la virtud, etc., ni adquiere ni pierde nada; es así que ese algo real no es la sustancia del alma, porque ésta permanece idéntica á sí misma, al paso que aquéllas van y vienen, aparecen y desaparecen, aumentan y disminuyen; luego son accidentes, pues entre la sustancia y el accidente no hay medio; luego es necesario admitir la existencia de accidentes realmente distintos de la sustancia.

Prueba 2.^a, filosófico-teológica.—Dos seres son realmente distintos, si pueden existir separados; es así que hay accidentes que existen separados de la sustancia; luego hay accidentes realmente distintos de la sustancia.

La proposición mayor es evidente, pues seres distintos son aquellos de los cuales el uno no es el otro, y de la distinción real no puede darse signo más evidente que la separación mutua.

Menor.—Según enseña la fe, en el Sacramento de la Eucaristía existen las especies de pan y vino sin sus respectivas sustancias; es así que estas especies son los accidentes de pan y vino; luego hay accidentes separados de la sustancia.

Menor.—Las especies de pan y vino son algo real y objetivo; es así que ese algo no es sustancia; luego es accidente.

La proposición menor es evidente, porque si ese algo real y objetivo fuera sustancia, parece indudable que debiera ser la de pan y vino, las cuales es dogma de fe que después de la consagración no siguen existiendo, de consiguiente, hay que probar la mayor.

Mayor.—Las especies de pan y vino después de la consagración producen en nosotros las mismas sensaciones de color, olor, sabor, etc., que producían antes de la consagración; ahora bien, efectos reales deben ser producidos por una causa real, y efectos idénticos exigen identidad en la causa; es así que las sensaciones de color, olor, sabor, etc., antes de la consagración eran producidas inmediatamente por los accidentes de pan y vino; luego los mismos deben producir aquellas sensaciones después de la consagración.

Confirmación.—Si las especies de pan y vino no fuesen accidentes

reales, serían lógicos ó ideales, y su representación sería subjetiva y no objetiva; es así que nosotros les atribuimos la misma realidad y objetividad que antes; luego estaríamos en error constante é invencible, cosa de todo punto inadmisible.

Ni vale decir con Descartes que esas sensaciones son producidas por Dios, 1.º, porque esta hipótesis de Descartes descansa en el error de concebir la extensión como esencia del cuerpo; si, pues, el fundamento es inadmisible, también debe serlo la hipótesis inventada para explicarlo; 2.º, porque si en el espíritu hay accidentes realmente distintos de la sustancia, ¿qué razón hay para decir que no los hay en el cuerpo, en el cual vemos tantos cambios accidentales? Y si la cantidad es distinta de la sustancia, no hay razón para decir que no puede existir sin ésta, pues, como discurre Santo Tomás, Dios, causa primera de la sustancia y de los accidentes, puede con su poder infinito conservar á éstos separados de aquélla, no como sujeto ó sustancia á quien estén inherentes, sino como causa eficiente. (SANTO TOMÁS, 3 p., p. 77, y *Contra Gent.*, L. IV, cc. 63 y 65).

OBJECIONES

147. **Objeción 1.ª**.—No hay accidentes realmente distintos de la sustancia, porque si los hubiese podríamos concebir la sustancia sin accidentes; es así que no cabe concebir la sustancia sin accidentes, porque no hay sustancia sin modificaciones ó modos de ser, y éstos son accidentes.

Respuesta.—Niego el aserto, y de la prueba concedo la mayor, niego la menor y distingo la prueba: no hay sustancia sin modos de ser lógicos, C.; físicos, N.—Contradistingo la última parte: los modos de ser físicos son accidentes, C.; los lógicos, N.—Se concedió la mayor y se negó la menor, porque, al menos en abstracto, podemos concebir la sustancia y de hecho la concebimos sin accidentes, como quiera que el entendimiento sólo se la representa como ser que subsiste en sí y por sí. Y aun en concreto, concebimos á Dios, sustancia que no puede ser modificada por accidente alguno. Pero no cabe concebir la sustancia sin su modo de ser lógico, pues no es simplemente ser, sino ser existente en sí y por sí, lo cual es un modo de ser ó una determinación del ser.

Instancia.—Pero si los accidentes fuesen realmente distintos de la sustancia, su aparición y desaparición serían otras tantas creaciones y aniquilaciones, lo cual no parece posible.

Respuesta.—Niego el aserto; pues esos accidentes no serían creados, sino simplemente producidos, como quiera que la creación es pro-

ducción sin sujeto ó materia preexistente, lo cual no sucede con la producción de los accidentes. Ni en ello hay dificultad alguna, y al contrario la hay, y muy grande, en que haya acciones que nada produzcan.

Objeción 2.ª.—Repugna que el accidente sea sustancia y ésta accidente; es así que los accidentes separados de la sustancia serían verdaderas sustancias, porque no estarían inherentes á otro ser; luego repugna que los accidentes existan separados de la sustancia.

Respuesta.—Concedo la mayor, niego la menor y distingo la prueba: no estarían inherentes á otro ser en virtud de su propia naturaleza, N.; en virtud del influjo divino, que los sustenta separados de la sustancia, C.—Distingo el consiguiente: repugna que los accidentes modales existan separados de la sustancia, C.; los absolutos, N.—La distinción del consiguiente no necesita más explicación que la dada en los prenotandos, pero respecto de la otra hay que advertir que el accidente, separado de la sustancia, no pierde su carácter de tal; porque así como la naturaleza de la sustancia consiste en sustentarse á sí propia, así la del accidente consiste en ser sustentado por otro, y en virtud de esto le compete estar inherente á otro, siempre y cuando un poder superior, cual es el divino, no supla con ventaja el efecto producido en el accidente por la respectiva sustancia. (Véase á SANTO TOMÁS en los lugares citados).

ARTÍCULO V

De la cualidad y de la relacion

148. **Concepto de cualidad.**—I. Cualidad es el accidente que modifica y perfecciona la sustancia: así cualidad es la sabiduría, la virtud, el color, etc. Pero como la sustancia puede ser considerada en orden al ser y al obrar, síguese de ahí que la cualidad también puede definirse: el accidente que completa y perfecciona la sustancia así en el ser como en el obrar; el color, por ejemplo, la figura, etc., perfeccionan la sustancia corpórea en sí misma; al contrario, las potencias ó facultades y los hábitos completan la sustancia en orden á su obrar.

II. Tres son las propiedades de la cualidad: 1.ª, el tener su opuesto ó contrario; así lo negro es opuesto á lo blanco, la duda á la certeza, el vicio á la virtud, etc.: 2.ª, el aumento ó la disminución; así la experiencia nos enseña que el calor es más ó menos intenso, la luz más ó menos viva, y los hábitos así como aumentan hasta un punto apenas imaginable, así decrecen hasta desaparecer por completo: 3.ª, las cualidades son fundamento de la semejanza y desemejanza de los seres;

pues, como se dijo (82 y 83), así como son iguales los seres que convienen en la cantidad, así son semejantes ó desemejantes, según que convienen ó no en una ó más cualidades: así encontramos individuos semejantes en costumbres, carácter, inclinaciones, facciones, etc., etc.

149. División de la cualidad.—Muchas son las divisiones que pudieran darse de la cualidad, entre las cuales sólo elegiremos la siguiente: se divide en *potencia ó facultad, hábito, figura y pasión*. Como de algunas de ellas hemos hablado anteriormente y de otras hay que hablar en otra parte, en la presente ocasión sólo trataremos del hábito.

150. Noeión del hábito.—I. Analizando la idea de hábito, hallamos que es una disposición del sujeto que lo tiene: así quien tiene el hábito de escribir, pintar, etc., tiene en sí una disposición para ejercer la escritura, etc. De consiguiente, el hábito no es disposición del sujeto considerado en sí mismo, sino en orden á la consecución de un fin, y como para esto es necesario ejercitar la propia actividad, síguese que el hábito es una disposición del sujeto en orden al ejercicio de la propia actividad.

II. *El hábito se distingue de la naturaleza y de las facultades:* por eso dice el adagio común que *el hábito es una segunda naturaleza*, pero jamás decimos que el hábito sea la inteligencia y voluntad, y con todo de una y otra afirmamos que tienen hábitos y que son capaces de tenerlos. Pero, para que la naturaleza de un ser y las facultades que de ella dependen sean capaces de hábitos, se requiere que sean indeterminadas; por eso las facultades meramente corpóreas, tales como la electricidad, gravedad, etc., etc., que son por naturaleza determinadas á producir sus efectos, son de todo punto incapaces de adquirir hábito alguno. Finalmente, el hábito inclina constantemente á producir actos de determinada especie; de consiguiente, el hábito puede definirse: *la disposición estable de las facultades indeterminadas, que las inclina á producir actos no necesarios por naturaleza.*

151. Del sujeto de los hábitos.—De lo dicho se deduce que sólo las facultades de suyo indeterminadas son capaces de habituarse y lo son tanto más cuanto más indeterminadas fueron por naturaleza. De lo dicho se sigue: 1.º, que el sujeto propio y verdaderamente capaz de hábitos es el ser racional en su doble facultad de razón y voluntad y sobre todo en esta última, la cual por ser libre es más indeterminada que la otra; 2.º, las facultades sensitivas en el hombre son capaces de hábitos, pues están sujetas á la dirección de la razón y al imperio de la voluntad; 3.º, el bruto que obra mediante el influjo de la percepción sensible y del instinto, de suyo es incapaz de hábitos; pero como las fa-

cultades sensitivas del bruto no carecen de alguna indeterminación, hay en él un principio de hábito, que desarrollado por la inteligencia é industria del hombre, se convierte en cierto modo constante de obrar y de hacer ciertas habilidades: 4.º, la planta es también incapaz de hábitos; pero como en ella hay un principio remoto de indeterminación, también lo hay de hábito, el cual explotado por el arte y la industria, dispone la planta á producir determinados frutos, á vivir en tal ó cual terreno, aunque propiamente hablando sea incapaz de adquirir hábito.

152. Causas y efectos de los hábitos.—Causa remota de los hábitos es *la naturaleza del ser*: porque es evidente que las facultades no serían capaces de adquirir hábitos, si éstos repugnaran á la naturaleza del ser. Las causas inmediatas son: 1.º, *la razón y la voluntad*, que dirigen y regulan la actividad propia y ajena para la adquisición del hábito; 2.º, *los actos repetidos*, según enseña la experiencia, aunque á veces la intensidad de uno ó pocos actos bastan para que se forme el hábito; 3.º, también *una causa externa* puede producir hábitos; tales son los que Dios infunde en el alma.

Los efectos del hábito son: *prontitud, facilidad y deleite* para producir los actos correspondientes; porque siendo el hábito la disposición que inclina á la potencia á ejercer determinados actos, es cosa evidente que esa fuerza sobreañadida aumenta el conato de la potencia, que hace pronta y fácil la reproducción de los actos á que está habituada; también le produce deleite, porque mediante estos actos tiende á procurarse el bien ó el fin de la potencia.

153. Definición de la relación.—I. Ser relativo es el que dice orden ó respeto á otro; de consiguiente, *relación es el orden ó respeto que un ser tiene con otro*; así la paternidad y filiación son dos relaciones, pues por la primera el padre se refiere al hijo y por la segunda el hijo se ordena al padre.

II. Dedúcese de la definición anterior que los elementos de la relación son tres: *sujeto, término y fundamento*. Sujeto es el ser que se refiere á otro, término es el ser á quien el sujeto se refiere y fundamento es el motivo ó razón por el cual el sujeto se ordena al término. Así en la relación entre el efecto y la causa, aquél es el sujeto y éste es el término; como que aquél se refiere á éste, y la dependencia que el efecto tiene de la causa por haber recibido el ser de ella, es el fundamento.

154. Divisiones de la relación.—I. La relación se divide en *real y lógica*; relación real es la que existe entre dos ó más seres independientemente de toda consideración mental, v. gr., la que existe entre el padre y el hijo; lógica es la formada por la mente que

relaciona los términos entre sí, v. gr., la que concebimos entre el género y las especies, entre éstas y los individuos.

II. La relación real se subdivide en *mutua* y *no mutua*: la primera es aquella en que el fundamento se halla en ambos extremos, ó bien, aquella en que ambos extremos de la relación son simultáneamente sujeto y término, v. gr., la que existe entre el padre y el hijo; ésta es aquella en que el fundamento sólo se halla en uno de los extremos, v. gr., la que existe entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

La relación mutua suele ser de semejanza y desemejanza, de igualdad y desigualdad, etc.; así entre dos colores blancos hay relación de semejanza, entre el blanco y el negro la hay de desemejanza, etc.

155. Condiciones de la relación real.—Para que haya relación real se requieren cuatro condiciones: 1.^a, *el sujeto debe ser un ser real*, porque la relación en las criaturas es un accidente, el cual no puede existir sino en un ser real; 2.^a, *el término también debe ser un ser real*, porque si no lo fuera, el sujeto se referiría ú ordenaría al no-ser, lo cual repugna; 3.^a, *el fundamento debe ser algo real*, porque si el motivo ó razón por el cual el sujeto se ordena al término no fuera algo real, debiera fingir la mente, y en consecuencia, la relación no sería real sino lógica; 4.^a, *el sujeto y el término deben ser realmente distintos*, porque de otra suerte el ser se ordenaría á sí mismo, lo cual no puede ser, pues el orden real no puede existir sino entre seres reales.

Si falta cualquiera de las condiciones dichas la relación no es real sino de razón, porque ésta debe suplir el elemento que faltare; así, lógica es la relación entre la especie y los individuos, pues el sujeto no es real sino lógico; la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido es real, pero la que concebimos entre el objeto conocido y el sujeto que conoce es lógica, pues carece de fundamento real, como quiera que el objeto por ser conocido nada real adquiere y sí sólo la relación extrínseca proveniente de ser conocido. La relación de identidad también es lógica, pues le falta la última condición.



PARTE SEGUNDA

DE LAS CAUSAS DEL SER

156. División del tratado.—Observándonos á nosotros mismos y á los demás seres del universo, vemos que gozamos de verdadera actividad; de consiguiente, después de haber tratado en la primera parte de la Ontología del ser en general y de sus propiedades, en la segunda debemos tratar de la actividad del ser, ó sea, de las causas del mismo. Y para proceder con orden dividiremos todo el tratado en tres capítulos: en el 1.^o trataremos de las causas del ser en general; en el 2.^o de las causas del ser en particular, y en el 3.^o terminaremos la Ontología con el estudio del ser finito y del infinito. Porque, si es cierto que el lugar propio para analizar la naturaleza de lo finito é infinito parece ser el capítulo segundo, en que discurrimos sobre las divisiones del ser, con todo, la importancia de las cuestiones que se deben ventilar, ha hecho que dejemos esta materia para el final de todo el tratado, con el objeto de que el alumno pueda penetrarla mejor.

CAPÍTULO I

DE LAS CAUSAS DEL SER EN GENERAL

157. División del capítulo.—En tres artículos dividiremos el presente capítulo: en el 1.^o analizaremos el concepto de causa y algunos otros que con él se relacionan; en el 2.^o defenderemos la objetividad del

relaciona los términos entre sí, v. gr., la que concebimos entre el género y las especies, entre éstas y los individuos.

II. La relación real se subdivide en *mutua* y *no mutua*: la primera es aquella en que el fundamento se halla en ambos extremos, ó bien, aquella en que ambos extremos de la relación son simultáneamente sujeto y término, v. gr., la que existe entre el padre y el hijo; ésta es aquella en que el fundamento sólo se halla en uno de los extremos, v. gr., la que existe entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

La relación mutua suele ser de semejanza y desemejanza, de igualdad y desigualdad, etc.; así entre dos colores blancos hay relación de semejanza, entre el blanco y el negro la hay de desemejanza, etc.

155. Condiciones de la relación real.—Para que haya relación real se requieren cuatro condiciones: 1.^a, *el sujeto debe ser un ser real*, porque la relación en las criaturas es un accidente, el cual no puede existir sino en un ser real; 2.^a, *el término también debe ser un ser real*, porque si no lo fuera, el sujeto se referiría ú ordenaría al no-ser, lo cual repugna; 3.^a, *el fundamento debe ser algo real*, porque si el motivo ó razón por el cual el sujeto se ordena al término no fuera algo real, debiera fingirio la mente, y en consecuencia, la relación no sería real sino lógica; 4.^a, *el sujeto y el término deben ser realmente distintos*, porque de otra suerte el ser se ordenaría á sí mismo, lo cual no puede ser, pues el orden real no puede existir sino entre seres reales.

Si falta cualquiera de las condiciones dichas la relación no es real sino de razón, porque ésta debe suplir el elemento que faltare; así, lógica es la relación entre la especie y los individuos, pues el sujeto no es real sino lógico; la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido es real, pero la que concebimos entre el objeto conocido y el sujeto que conoce es lógica, pues carece de fundamento real, como quiera que el objeto por ser conocido nada real adquiere y sí sólo la relación extrínseca proveniente de ser conocido. La relación de identidad también es lógica, pues le falta la última condición.



PARTE SEGUNDA

DE LAS CAUSAS DEL SER

156. División del tratado.—Observándonos á nosotros mismos y á los demás seres del universo, vemos que gozamos de verdadera actividad; de consiguiente, después de haber tratado en la primera parte de la Ontología del ser en general y de sus propiedades, en la segunda debemos tratar de la actividad del ser, ó sea, de las causas del mismo. Y para proceder con orden dividiremos todo el tratado en tres capítulos: en el 1.^o trataremos de las causas del ser en general; en el 2.^o de las causas del ser en particular, y en el 3.^o terminaremos la Ontología con el estudio del ser finito y del infinito. Porque, si es cierto que el lugar propio para analizar la naturaleza de lo finito é infinito parece ser el capítulo segundo, en que discurrimos sobre las divisiones del ser, con todo, la importancia de las cuestiones que se deben ventilar, ha hecho que dejemos esta materia para el final de todo el tratado, con el objeto de que el alumno pueda penetrarla mejor.

CAPÍTULO I

DE LAS CAUSAS DEL SER EN GENERAL

157. División del capítulo.—En tres artículos dividiremos el presente capítulo: en el 1.^o analizaremos el concepto de causa y algunos otros que con él se relacionan; en el 2.^o defenderemos la objetividad del

concepto de causa contra las escuelas idealistas, y en el 3.º analizaremos los principios que de dichas ideas se derivan.

ARTÍCULO I

De la noción de causa y de su división

158. **Análisis del concepto de naturaleza.** — El primer concepto que cumple analizar en orden a la actividad del ser es el de naturaleza.

I. Pues bien, en un sentido latísimo llámase naturaleza la colección de los seres creados, principalmente de los corpóreos: en este sentido solemos decir: *Dios es autor de la naturaleza*, y los panteístas y ateos, en este mismo sentido, suelen hablar del *Dios-naturaleza*. En sentido más propio, naturaleza significa nacimiento ó propiedad con que nace un ser; así decimos: el niño es débil por naturaleza, y San Pablo dice en igual sentido que «por naturaleza somos hijos de ira».

II. Pero, viniendo el sentido propio, con frecuencia usamos indistintamente los conceptos de *esencia* y de *naturaleza*; por eso solemos decir: el alma humana es espiritual por naturaleza, etc. Pero, como quiera que todo ser es activo y la actividad de los seres debe estar radicada en la esencia de los mismos, de ahí que en sentido propio la naturaleza se define: *la tendencia ó el primitivo impulso á obrar que todo ser recibe de Dios en el instante de la creación*. Y como esa tendencia ó impulso á obrar debe radicar en un ser real y es imposible proceder hasta lo infinito, resulta que en todo ser debe existir un principio último de actividad que no puede ser otro que la sustancia del mismo ser. De donde se sigue que naturaleza, en sentido estricto, se define: *la sustancia considerada como principio último de la actividad del ser*. De modo que así como al ser en cuanto subsiste en sí y por sí se le llama *sustancia*, así se le da el nombre de *naturaleza* en cuanto es principio último de actividad.

III. De lo dicho se deduce que natural es lo que no supera las fuerzas intrínsecas de la sustancia; ó sea lo que conviene al ser considerado en su esencia y en sus facultades activas y pasivas y sobrenatural es lo que supera las fuerzas intrínsecas de la naturaleza. Por eso es sobrenatural la resurrección de un muerto, porque es hecho superior á todas las fuerzas de la naturaleza creada, y son naturales los fenómenos eléctricos, porque son producidos por una fuerza de la naturaleza. (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 29, a. 1, ad. 4, *Metaph.*, libro V, lec. 5).

159. **Análisis del concepto de principio.** — Principio es el ser de quien procede otro de cualquier modo que sea, el principiado es el ser que procede del principio: el padre es principio del hijo y éste es principiado. Tres son las propiedades del principio, de las cuales hablaremos brevemente.

I. El principiado es realmente distinto del principio. — Porque si no fueran realmente distintos el principio y el principiado, serían idénticos; de consiguiente el principio sería un ser de quien nada procedería, pues nadie procede de sí mismo.

II. El principio tiene alguna prioridad respecto del principiado. Porque éste procede de aquél, luego el principio debe concebirse como anterior al principiado con algún género de prioridad.

La prioridad puede ser triple: de tiempo, de naturaleza y de origen. Consiste la primera en que el principio haya existido un tiempo antes que el principiado, y tal es la del padre respecto del hijo. Prioridad de naturaleza es aquella en que el principiado depende del principio de quien procede, bien sea que entre aquél y éste haya ó no prioridad de tiempo: así los rayos proceden y dependen del sol, y con todo desde que hay sol hay rayos. Prioridad de origen es aquella en que el principiado procede del principio por verdadero influjo, sin que haya prioridad de tiempo ni de naturaleza. De esta tercera especie de principio sólo hay ejemplo en el misterio de la Trinidad, en que el Padre es principio del Hijo, el Padre y el Hijo son principio del Espíritu Santo, sin que uno sea antes que otro, ni uno dependa de otro.

III. Entre el principio y el principiado debe haber algún nexo ó conexión. Porque si no lo hubiese, los dos seres no tendrían relación alguna y por lo mismo, el uno no podría proceder del otro.

La conexión del principio con el principiado puede ser intrínseca y extrínseca: en la primera el principiado procede del principio por influjo real de éste sobre aquél; en la segunda el principiado procede del principio sin género alguno de influjo, de modo que entre los dos sólo existe relación de orden. Muchos son los ejemplos que la naturaleza nos presenta de esta segunda clase de principios; v. gr., el punto que es principio de la línea y la aurora que lo es del día, sin que la línea proceda del influjo que el punto tiene sobre ella ni la aurora produzca el día. Y esta es la noción más simple del principio. (Véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 33, a. 1).

160. **Análisis del concepto de causa.** — Atendiendo al sentido común, entendemos por causa el principio en virtud del cual se produce otro ser, llamado efecto: así el padre es causa del hijo, la medicina de la salud, etc. Pero dando una definición más completa, diremos:

causa es el principio que por influjo propio produce otro ser distinto y dependiente de sí. En esta definición se hallan los elementos que entran en el concepto de causa y que vamos á declarar.

I. *La causa es realmente distinta del efecto.* Porque el efecto con relación á la causa es lo que el principiado respecto del principio; es así que el principio y el principiado son realmente distintos, luego el efecto y la causa también lo son.

II. *La causa ejerce influjo real y físico sobre el efecto.* Porque causalidad es el actual influjo de la causa en el efecto; es así que sin este influjo no habría efecto, porque la causa no comunicaría nada al efecto, luego la causa debe influir real y verdaderamente en el efecto.

III. *El efecto depende de la causa.* Porque depender un ser de otro consiste en tener el ser participado y realmente distinto del ser de quien lo recibe; es así que el efecto es realmente distinto de la causa que le da el ser, luego el efecto depende de la causa, ó sea, la relación que existe entre el efecto y la causa no es de simple orden ó sucesión sino de dependencia.

IV. *La causa puede considerarse en acto primero y en acto segundo.* Causa en acto primero es la que posee todas las condiciones requeridas para obrar, pero que aun no obra; causa en acto segundo es la causa obrando.

161. **Concepto de razón suficiente.** — Razón suficiente es el motivo por el cual un predicado conviene á un sujeto, ó bien: el motivo por el cual un ser es lo que es y no es otra cosa, es de este modo y no de otro. La razón suficiente se distingue de la causa y del principio en que, según se acaba de decir, entre el principio y el principiado y entre la causa y el efecto hay distinción real; pero la razón suficiente no es necesario que se distinga de aquello de que lo es: así Dios es razón suficiente, pero no causa de sí mismo: la razón suficiente de la inmortalidad del alma humana es su espiritualidad, y con todo no son dos entidades realmente distintas.

Las nociones anteriores las declararemos algo más en las siguientes tesis.

162. **TESIS 1.ª** — Los conceptos de principio y de razón suficiente son más genéricos que el de causa.

Parte 1.ª — Prueba. — Toda causa es principio, porque de ella procede el efecto; pero no todo principio es causa: 1.º, porque para que un ser sea principio basta que tenga prioridad de tiempo ó de origen respecto del principiado, al paso que para que un ser sea causa es necesario que tenga prioridad de naturaleza respecto del efecto, porque

éste debe depender de aquélla; 2.º, porque entre el principio y el principiado basta que haya conexión extrínseca ó de orden, sin género alguno de influjo de aquél sobre éste, al paso que entre la causa y el efecto debe haber conexión intrínseca, puesto que si la causa no influye en el efecto, no le comunica el ser y de consiguiente no hay efecto.

Nótese empero que de principio intrínseco ó por influjo real, que no sea causa, sólo tenemos ejemplo en el augusto misterio de la Trinidad, en que el Padre es principio del Hijo y el Padre y el Hijo lo son del Espíritu Santo; pero ni el Padre es causa del Hijo, ni el Padre ni el Hijo lo son del Espíritu Santo, porque hay comunicación de la misma naturaleza, absoluta é independiente, y no de naturaleza numéricamente distinta y dependiente, cual se requiere que lo sea el efecto respecto de la causa.

Parte 2.ª — Prueba. — Toda causa es razón suficiente del efecto, puesto que le comunica el ser, pero no toda razón suficiente es causa: así Dios es razón suficiente pero no causa de sí mismo.

163. **TESIS 2.ª** — La causa debe contener en algún modo el ser del efecto.

Prueba. — La causa comunica el ser al efecto, no puede comunicárselo sin contenerlo en algún modo, pues nadie da lo que no tiene; luego la causa en algún modo debe contener el ser del efecto.

Dije en algún modo, porque, según se dijo al tratar de la posibilidad (63), en tres maneras puede contener la causa al efecto: 1.º, *virtualmente*, lo cual es común á toda causa, pues ésta no sería tal si no tuviese en sí virtud para producir el efecto; 2.º, *formalmente*, como sucede en las causas que producen efectos específicamente idénticos y sólo numéricamente distintos, y que por esa razón se llaman causas unívocas, v. gr., *la planta, el bruto, etc.*; 3.º, *eminentemente*, lo cual se verifica en las causas que son de una perfección superior á la del efecto, v. gr., *Dios*.

164. **División de la causa.** — I. La causa se divide en *intrínseca* y *extrínseca*: intrínseca es la que forma parte del efecto, v. gr., *el alma y el cuerpo* en el hombre; extrínseca es la que influye en el ser del efecto sin formar parte de él, v. gr., *el escultor* respecto de la estatua.

II. La causa extrínseca se subdivide en *eficiente* y *final*: aquélla es la que con su acción produce el efecto, como, por ejemplo, *Dios* que es causa eficiente del mundo; ésta es la que mueve á obrar á la causa eficiente: así *el adquirir fama* es el fin que mueve á un artista á ejecutar obras de arte.

III. La causa intrínseca se subdivide en *material* y *formal*: materia ó causa material es el sujeto ó parte determinable del ser, y forma ó causa formal es el acto ó parte determinante del mismo: en el hombre, por ejemplo, el cuerpo es la causa material y el alma la formal, porque ésta determina á aquél á ser viviente y sensitivo.

IV. Dedúcese de lo dicho que es adecuada la división de la causa en *eficiente* y *final*, *material* y *formal*.

ARTÍCULO II

De la objetividad del concepto de causa

165. I. Errores y estado de la cuestión.—Los mismos autores que niegan la objetividad del concepto de esencia y de sustancia, niegan la del concepto de causa. Por eso para Locke la idea de causa sólo consiste en la precedencia de un fenómeno respecto de otro. (*Essai sur l'entend.* L. II, c. 26). Hume, fundado en los principios de Locke, afirma que no nos es dado elevarnos al concepto de causa, porque los sentidos, lo propio que la conciencia, sólo nos refieren hechos entre los cuales sólo media la relación de sucesión; Kant, fundado en argumentos análogos, tampoco admite la objetividad del concepto de causa; y Comte, y con él los positivistas, ó bien niegan la existencia de las causas, ó al menos enseñan que no nos es dado conocerlas.

II. En el explicar la formación del concepto de causa debe procederse de un modo análogo al que se dijo que debía guardarse en la formación de la sustancia (136).

Tres son, en consecuencia, los elementos que entran en la formación del concepto de causa: 1.º, la experiencia externa é interna, que nos ofrece fenómenos sucesivos, tránsitos del no-ser al ser, de la posibilidad á la existencia, etc.; 2.º, el discurso basado en la observación demuestra que los fenómenos no pueden proceder ni de sí mismos ni de la nada, sino de un ser del cual dependen y al cual llamamos causa; 3.º, finalmente, el entendimiento, mediante la abstracción, se eleva al concepto genérico de causa.

166. TESIS.—El concepto de causa es real y objetivo.

Prueba.—Que tenemos el concepto de causa es evidente, pues hacemos continuas aplicaciones de él en todos los órdenes y ni los mismos idealistas niegan que lo tengamos; es así que á este concepto corresponde algo real fuera de la mente; luego es real y objetivo.

Menor.—La experiencia interna y externa nos manifiestan la pro-

ducción de seres que antes no existían, esto es, tránsitos del no-ser al ser: así la Química, mediante las combinaciones, produce sustancias nuevas; las plantas se cubren de hojas, flores y frutos que antes no existían; el alma experimenta sensaciones, percepciones, juicios y discursos, que son algo real, que antes no era. Ahora bien, ese algo real que antes no existía y que ha pasado del no-ser al ser, no ha podido proceder de sí mismo, porque ningún ser obra antes de existir; tampoco procede de la nada, porque la nada no puede producir ser alguno; luego, como nada hay sin razón suficiente, debe haber sido producido por algún ser real, que con su influjo le haya dado el ser, esto es, por una causa; luego al concepto de causa le corresponde algo real, esto es, no es meramente ideal y subjetivo, sino real y objetivo.

Ni vale decir que todos estos fenómenos internos y externos son meras evoluciones, porque esas evoluciones son algo real que antes no era, de consiguiente deben tener la razón suficiente en la nada, ó en sí mismas ó en otro ser que con su actividad las produce: las dos primeras hipótesis son inadmisibles, según lo demostrado en la prueba anterior, luego hay que admitir la tercera, que nos da la realidad objetiva del concepto de causa.

OBJECIONES

167. Objeción 1.ª—Al concepto de causa no podemos elevarnos ni por la experiencia externa ni por la interna: porque una y otra sólo nos refieren una colección de hechos aislados y sucesivos, de los cuales el uno no es producido por el otro.

Respuesta.—Distingo el aserto: por la sola experiencia interna y externa no podemos elevarnos al concepto de causa, C.; por la experiencia auxiliada por la reflexión y el raciocinio no podemos elevarnos al concepto de causa, N. Es verdad que la sola experiencia de los fenómenos no nos da á conocer la causa de los mismos; pero la reflexión y el discurso, que analizan los hechos, muchas veces nos dan á conocer la causa de ellos, y siempre nos cercioran que deben tener una causa: así, basta reflexionar sobre las determinaciones de la voluntad para convenirse con certeza metafísica de que es verdadera causa de ellas.

Objeción 2.ª—La experiencia interna no basta para que nos elevemos al concepto de causa, 1.º, porque el alma ignora el modo cómo ejecuta sus actos; 2.º, porque la voluntad no ejerce dominio igual sobre todos los órganos del cuerpo; 3.º, porque á veces la voluntad intenta ejercer este dominio y le es imposible hacerlo, como sucede á los paralíticos.

Respuesta.—Distingo el aserto: la *sola* experiencia interna no basta para elevarnos al concepto de causa, C.; la *reflexión y el raciocinio*, basados en la experiencia interna, no bastan, N.

A las pruebas alegadas niego la consecuencia: pues de que el alma ignore el modo como ejecuta sus operaciones, no se infiere que ignore que las ejecute y que es verdadera causa de ellas; así como de que la voluntad no tenga igual influjo sobre los órganos del cuerpo, tampoco se sigue que no influya en manera alguna sobre ellos, y de consiguiente, que no sea verdadera causa. Aun más, suponiendo que la voluntad no ejerciese ningún género de influjo sobre el cuerpo, no por esto se seguiría que no fuese verdadera causa de todos sus actos y determinaciones.

ARTÍCULO III

Principios que se derivan de los conceptos anteriores

168. Analizados los conceptos más trascendentales que se refieren á la actividad del ser, importa formular los principios que de su análisis se derivan. Estos principios se reducen á tres: el que se deduce del concepto de naturaleza, el de razón suficiente y el de causalidad.

Pero antes de exponerlos hay que recordar lo que dijimos al hablar del principio de contradicción (18, III), que siendo reales y objetivos los conceptos que son la base de estos principios, éstos también lo son, y por lo mismo son leyes ontológicas, que regulan la actividad de todos los seres.

169. Principio deducido del concepto de naturaleza.—

El obrar sigue al ser, ó bien, el modo de obrar sigue al modo de ser. Estas son las fórmulas con que los escolásticos solían expresar la relación que necesariamente debe existir entre el obrar de un ser y la naturaleza del mismo. Pasemos á exponer su sentido.

I. El primer significado de este principio es que *el obrar de un ser es posterior á la existencia del mismo*. Y en este sentido el principio no puede ser más evidente, porque el ser que no existe no puede obrar. Con todo, hay que notar que la prioridad de un ser respecto á su obrar no es necesario que sea de tiempo sino que basta que sea lógica, pues si es cierto que es imposible concebir obrando un ser que no existe, con todo es muy posible que haya seres que empiecen á obrar en el mismo instante que comienzan á existir.

II. El segundo significado del principio enunciado es como sigue: *el obrar de un ser es conforme y proporcionado á la naturaleza del*

mismo. También en este sentido es cierto y evidente el principio: porque, siendo la naturaleza de un ser (158) el principio último de sus operaciones, es evidente que de un principio no pueden proceder operaciones contrarias á su naturaleza: así ni el calor puede producir frío ni la luz oscuridad, y así de los demás. Tampoco pueden proceder de un ser operaciones y efectos superiores á su naturaleza, como quiera que un ser no puede dar lo que no tiene; luego los efectos producidos mediante el obrar de un ser deben ser conformes y proporcionados á la naturaleza del mismo.

170. Principio de razón suficiente.—Conocida es la fórmula con que se enuncia este principio: *Nada hay sin razón suficiente*. Es ella tan clara y evidente que no necesita de explicación; basta demostrar que el principio de razón suficiente *es analítico y cierto*. En efecto, todo ser ó es necesario ó contingente: aquél tiene en sí mismo la razón suficiente de su ser, éste la tiene en otro; luego no hay ser que no tenga razón suficiente; luego el principio es verdadero, y como la conclusión anterior la hemos deducido del análisis del concepto de ser, que es el sujeto de la proposición, también se infiere que el principio es analítico.

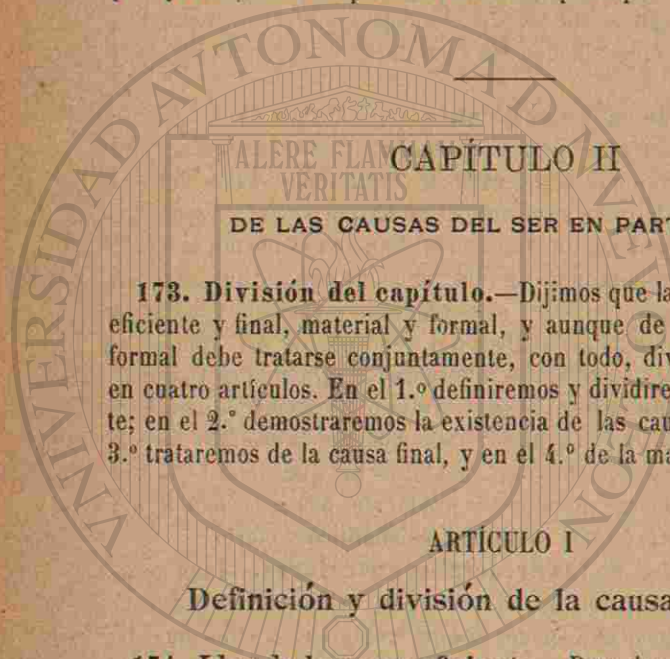
171. Principio de causalidad.—*No hay efecto sin causa*. Esta es su fórmula, conocido es su sentido; probemos que *es analítico y verdadero*. Efecto es un ser hecho ó producido; es así que debe serlo por una causa, puesto caso que no pudo ser producido, ni por la nada ni por sí mismo; luego el principio de causalidad es analítico y cierto.

172. Aplicaciones de los principios anteriores.—Innumerales son las aplicaciones que de los principios expuestos se deducen; pero nos contentaremos con exponer dos que comprenden otras muchas: una en el orden lógico ó del conocer, otra en el ontológico.

I. *Del conocimiento de la operación propia ó específica de un ser se conoce cuál sea su esencia ó naturaleza*. Porque, como discurre Santo Tomás, los actos ú operaciones demuestran la virtud y naturaleza de la facultad y ésta demuestra la esencia ó naturaleza del ser; porque, como las facultades emanan de la naturaleza de la cosa, no pueden ser superiores á su esencia, puesto que en tal caso no serían conformes y proporcionadas sino disconformes y desproporcionadas. Y bien se comprende que una causa puede producir efectos de un orden inferior, pero de ningún modo de un orden superior á lo que ella es.

II. Los principios anteriores bastan para refutar las modernas teorías del Transformismo y del Evolucionismo. Porque éstas consisten en suponer que los seres, mediante transformaciones y evoluciones sucesivas, pasan de una especie á otra superior; es así que esto es imposible, porque repugna que una naturaleza ó causa produzca efectos superiores á

lo que es, porque no los contiene ni en poco ni en mucho; luego el Transformismo y el Evolucionismo son absurdos. Así, cabe concebir que un ser material produzca efectos materiales; pero no cabe concebir que los produzca espirituales; una planta, como viviente que es, se nutrirá, crecerá y se reproducirá; pero jamás llegará á sentir; y el animal sentirá, pero jamás tendrá un pensamiento ni en principio siquiera.



173. División del capítulo.—Dijimos que la causa se divide en eficiente y final, material y formal, y aunque de la causa material y formal debe tratarse conjuntamente, con todo, dividiremos el capítulo en cuatro artículos. En el 1.º definiremos y dividiremos la causa eficiente; en el 2.º demostraremos la existencia de las causas segundas; en el 3.º trataremos de la causa final, y en el 4.º de la material y formal.

ARTÍCULO I

Definición y división de la causa eficiente

174. Idea de la causa eficiente.—Para dar una idea clara de la causa eficiente es necesario definirla, determinar en qué consiste su causalidad y fijar las condiciones que se requieren para que produzca el efecto.

I. Empezando por lo primero, la experiencia interna y externa nos atestiguan que dentro y fuera de nosotros se producen efectos, esto es, seres que no eran y pasan á ser; éstos deben tener un agente que los produzca, al cual llamamos causa eficiente, que puede definirse: *la que mediante su acción real y física produce el efecto.* En esta definición se distingue la causa eficiente de la final, pues ésta es la que mueve al agente á obrar, y aquélla es el agente que obra. También se distingue de la material y formal, porque éstas son partes del efecto, y la eficiente no lo es sino que influye en él en virtud de su acción real y física.

II. De lo dicho se deduce que la causalidad de la causa eficiente consiste en *la acción real y física de la misma*, porque la causalidad, se-

gún se dijo, consiste en el actual influjo de la causa en el efecto; es así que la causa eficiente sólo mediante la acción real y física influye y comunica el ser al efecto, luego en esa acción consiste la causalidad de la causa eficiente.

III. La causa para obrar necesita estar en condiciones determinadas: por eso vemos que los físicos y químicos suelen fijar las condiciones precisas en las cuales los agentes físicos y las sustancias químicas deben hallarse para producir sus efectos. En consecuencia, condiciones *son los determinados adjuntos ó circunstancias en que debe hallarse la causa, el sujeto que recibe la acción ó entrambos, para que se produzca el efecto.* De estas condiciones unas tienen por objeto remover los impedimentos, otras completan la virtud de la causa, y otras la aplican al ser que debe recibir el influjo de aquélla. De consiguiente, esas condiciones pueden reducirse á tres: 1.ª, *remoción de los impedimentos*, porque es evidente que si éstos permaneciesen, no se produciría el efecto; 2.ª, *determinación externa que mueve la causa á obrar*, así vemos que el móvil necesita de impulso, los sentidos de la acción del objeto sobre ellos, etc.; 3.ª, *unión entre la causa y el sujeto que ha de recibir su acción*, pues sin esta unión mediata ó inmediata, la causa no influiría en ser alguno y de consiguiente sería imposible que el efecto se produjese.

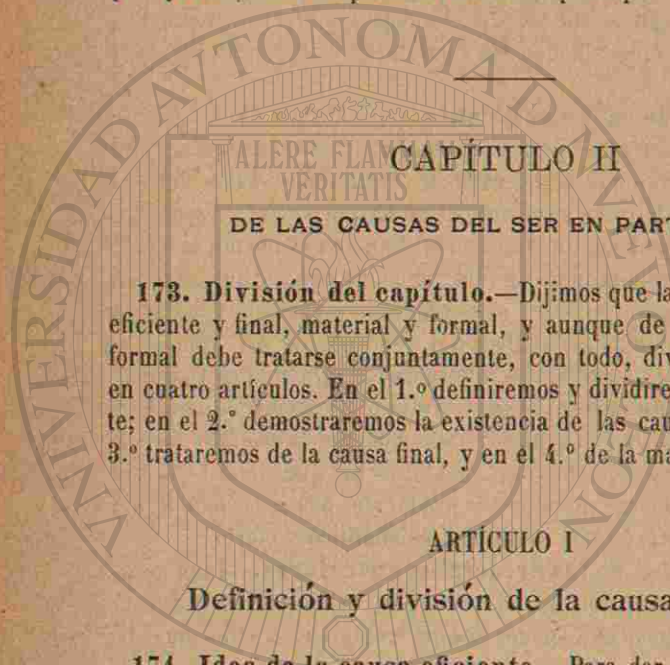
175. Divisiones de la causa eficiente.—Entre las muchas que podrían darse, sólo apuntaremos las principales.

I. La causa se divide en *primera y segunda*: *primera es aquella de la cual dependen las demás en el ser y obrar y ella no depende de otra*, tal es Dios; *segunda es la que en el ser y obrar depende de la primera*, tales son los seres creados. Por ahí se ve que la causa primera es *universal* y las segundas *particulares*.

II. Se divide en *principal é instrumental*: *principal es la que produce el efecto por virtud propia y es de un orden igual ó superior al efecto*; *instrumental es la que concurre á producir el efecto, movida por la principal*. El pintor, por ejemplo, es causa principal del cuadro, y el pincel, instrumental.

III. Se divide en *natural ó «per se» y accidental ó «per accidens»*: *la primera es la que por su naturaleza está ordenada á producir los efectos que produce*, y si es racional obra con conocimiento de lo que hace; así la electricidad es causa *per se* de la chispa; el sol lo es de la luz, del calor, etc., y yo lo soy de lo que estoy escribiendo. Causa accidental es la que produce un efecto que no intentaba ó al cual no está ordenada por naturaleza: así el cuerpo que al caer hiere á un individuo, y el químico que, tratando de producir un fenómeno, halla

lo que es, porque no los contiene ni en poco ni en mucho; luego el Transformismo y el Evolucionismo son absurdos. Así, cabe concebir que un ser material produzca efectos materiales; pero no cabe concebir que los produzca espirituales; una planta, como viviente que es, se nutrirá, crecerá y se reproducirá; pero jamás llegará á sentir; y el animal sentirá, pero jamás tendrá un pensamiento ni en principio siquiera.



173. División del capítulo.—Dijimos que la causa se divide en eficiente y final, material y formal, y aunque de la causa material y formal debe tratarse conjuntamente, con todo, dividiremos el capítulo en cuatro artículos. En el 1.º definiremos y dividiremos la causa eficiente; en el 2.º demostraremos la existencia de las causas segundas; en el 3.º trataremos de la causa final, y en el 4.º de la material y formal.

ARTÍCULO I

Definición y división de la causa eficiente

174. Idea de la causa eficiente.—Para dar una idea clara de la causa eficiente es necesario definirla, determinar en qué consiste su causalidad y fijar las condiciones que se requieren para que produzca el efecto.

I. Empezando por lo primero, la experiencia interna y externa nos atestiguan que dentro y fuera de nosotros se producen efectos, esto es, seres que no eran y pasan á ser; éstos deben tener un agente que los produzca, al cual llamamos causa eficiente, que puede definirse: *la que mediante su acción real y física produce el efecto.* En esta definición se distingue la causa eficiente de la final, pues ésta es la que mueve al agente á obrar, y aquélla es el agente que obra. También se distingue de la material y formal, porque éstas son partes del efecto, y la eficiente no lo es sino que influye en él en virtud de su acción real y física.

II. De lo dicho se deduce que la causalidad de la causa eficiente consiste en *la acción real y física de la misma*, porque la causalidad, se-

gún se dijo, consiste en el actual influjo de la causa en el efecto; es así que la causa eficiente sólo mediante la acción real y física influye y comunica el ser al efecto, luego en esa acción consiste la causalidad de la causa eficiente.

III. La causa para obrar necesita estar en condiciones determinadas: por eso vemos que los físicos y químicos suelen fijar las condiciones precisas en las cuales los agentes físicos y las sustancias químicas deben hallarse para producir sus efectos. En consecuencia, condiciones *son los determinados adjuntos ó circunstancias en que debe hallarse la causa, el sujeto que recibe la acción ó entrambos, para que se produzca el efecto.* De estas condiciones unas tienen por objeto remover los impedimentos, otras completan la virtud de la causa, y otras la aplican al ser que debe recibir el influjo de aquélla. De consiguiente, esas condiciones pueden reducirse á tres: 1.ª, *remoción de los impedimentos*, porque es evidente que si éstos permaneciesen, no se produciría el efecto; 2.ª, *determinación externa que mueve la causa á obrar*, así vemos que el móvil necesita de impulso, los sentidos de la acción del objeto sobre ellos, etc.; 3.ª, *unión entre la causa y el sujeto que ha de recibir su acción*, pues sin esta unión mediata ó inmediata, la causa no influiría en ser alguno y de consiguiente sería imposible que el efecto se produjese.

175. Divisiones de la causa eficiente.—Entre las muchas que podrían darse, sólo apuntaremos las principales.

I. La causa se divide en *primera y segunda*: *primera es aquella de la cual dependen las demás en el ser y obrar y ella no depende de otra*, tal es Dios; *segunda es la que en el ser y obrar depende de la primera*, tales son los seres creados. Por ahí se ve que la causa primera es *universal* y las segundas *particulares*.

II. Se divide en *principal é instrumental*: *principal es la que produce el efecto por virtud propia y es de un orden igual ó superior al efecto*; *instrumental es la que concurre á producir el efecto, movida por la principal*. El pintor, por ejemplo, es causa principal del cuadro, y el pincel, instrumental.

III. Se divide en *natural ó «per se» y accidental ó «per accidens»*: *la primera es la que por su naturaleza está ordenada á producir los efectos que produce*, y si es racional obra con conocimiento de lo que hace; así la electricidad es causa *per se* de la chispa; el sol lo es de la luz, del calor, etc., y yo lo soy de lo que estoy escribiendo. Causa accidental es la que produce un efecto que no intentaba ó al cual no está ordenada por naturaleza: así el cuerpo que al caer hiere á un individuo, y el químico que, tratando de producir un fenómeno, halla

una nueva combinación, son causas accidentales de los respectivos efectos.

IV. Se divide en *inmanente* y *transeunte*: transeunte es la que ejerce su influjo en un ser distinto de sí misma; inmanente es la que produce un efecto que permanece en el mismo agente. Distínguese la inmanente de la transeunte en que ésta mediante su acción perfecciona á otro ser y aquélla se perfecciona á sí misma: así el escultor perfecciona el mármol en que trabaja y el sabio con sus estudios se perfecciona á sí propio.

V. También se divide en *necesaria* y *libre*: aquélla es la que, puestas las debidas condiciones, no puede dejar de obrar, tales son los agentes físicos; ésta es la que tiene dominio sobre su acto, esto es, la que, puestas las debidas condiciones, puede obrar ó dejar de obrar, v. gr., el hombre.

VI. La causa es *unívoca* ó *equivoca*, según que produce efectos de su misma especie ó de especie diversa; es *física* ó *moral*, según que influye en el efecto por acción real ó por mandato, persuasión ó consejo; *total* ó *parcial*, según que produce todo el efecto ó no; y *simultánea* ó *sucesiva*, según que lo produce instantáneamente ó no.

ARTICULO II

De la existencia de las causas segundas

176. Del ocasionalismo.—I. Ocasionalismo es el sistema que niega la existencia de las causas segundas, ó bien afirma que los seres creados carecen de toda actividad y sólo son ocasiones, á cuya presencia Dios produce los efectos que vemos y admiramos. Según los sostenedores de este sistema, no es el sol quien ilumina, sino que á su aparición en el horizonte, Dios ilumina la naturaleza, y lo propio dicen de los demás fenómenos. El ocasionalismo se divide en *absoluto* y *moderado*; consiste el primero en negar la actividad eficiente de todos los seres creados y el segundo en negarla á los cuerpos, concediéndola á los espíritus.

II. Profesaron este sistema algunos filósofos antiguos, otros en la Edad Media, á quienes refuta Santo Tomás. A estar á la opinión de Suárez, uno de los sostenedores del ocasionalismo fué el judío Filón; pero hoy el sistema se atribuye á Malebranche, quien de las doctrinas de Descartes, de que la voluntad de Dios es la única causa de las esencias de los seres y de que el cuerpo no es sino un agregado de átomos, lógicamente negó la actividad eficiente de los seres creados. Malebranche en un principio

admitió el ocasionalismo absoluto, pero más tarde, convencido por los argumentos filosóficos y teológicos, fué forzado á conceder actividad á los espíritus. (BALMES. *Historia de la Filosofía*, XLVII).

III. Para dejar debidamente asentada la verdad en esta materia, tres cosas hay que hacer en la siguiente tesis; 1.^a, refutar el ocasionalismo en general; 2.^a, demostrar la actividad de los espíritus, y 3.^a, la de los cuerpos.

177. TESIS. — El sistema de las causas ocasionales es absurdo, ó sea, los seres creados están dotados de verdadera actividad.

En primer lugar demostraremos la tesis en general. El principio fundamental de Malebranche es que la actividad de tal modo es propia de Dios que no puede comunicarla á las criaturas. *Este principio es absurdo.*

Prueba 1.^a—Los seres creados son imitación de la divina esencia, según se dijo al tratar de la posibilidad; es así que no repugna que les comunique un principio de actividad, porque Dios no sólo es esencia infinita sino también actividad infinita; luego así como conociéndose y comprendiéndose á sí mismo, conoce los diversos modos en que puede ser imitada su esencia, así también conoce los diversos modos en que puede ser participada su actividad infinita; y es así que Dios sería imperfecto si no fuese actividad infinita; luego también los seres creados serían imperfectos, si no tuviesen actividad finita en conformidad con su naturaleza; luego no repugna que los seres creados tengan actividad finita.

Además, si supuesto el discurso anterior, Dios no comunicase actividad á los seres creados, esto debiera depender ó de falta de sabiduría, esto es, de que no conociese el modo de comunicársela, ó de falta de poder, ó de falta de querer: las dos primeras hipótesis son absurdas, pues Dios es sabiduría y poder infinitos; ni lo es menos la tercera, porque Dios, bondad infinita, debe querer que los seres tengan los medios necesarios para la consecución de su perfección y de su fin, uno de los cuales es la actividad; luego no cabe concebir que Dios niegue la actividad á los seres creados. (SANTO TOMÁS, C. G., L. III, c. 21).

Prueba 2.^a—Propio es del sabio no emplear medios inútiles para la consecución de los fines que pretende; es así que si los seres fueran meras ocasiones, serían inútiles para alcanzar el fin que Dios por su medio se propone; porque siendo meras ocasiones que para nada influyen en el efecto, lo mismo podría conseguir lo que pretende con unos que con otros ó sin ninguno; luego Dios, como infinitamente sabio que

es, no puede emplear los seres creados en calidad de simples ocasiones, y como unos seres producen determinados efectos y otros producen efectos del todo diversos, síguese que los seres creados no son simples ocasiones sino verdaderas causas. (C. G., III, c. 69).

II. *Los espíritus son verdaderas causas.*—Prueba 1.^a—La conciencia nos atestigua: 1.^o, que al pensar, comparar, juzgar, discurrir, hacemos algo; 2.^o, que al estampar nuestras ideas en el papel ó cuando las comunicamos á los demás por medio de la palabra, la acción externa corresponde á la actividad interna de nuestro espíritu; 3.^o, es cerrar los ojos á la evidencia negar que el artista al crear sus ideales y el sabio al producir sus elucubraciones científicas sean seres pasivos y no activos.

Ni se diga que Dios produce todos estos fenómenos: pues Dios no puede producir cosas contradictorias, y las produciría si los espíritus no fuesen dotados de actividad, como, por ejemplo, cuando sobre un mismo punto un individuo sostiene el sí y otro el no.

Prueba 2.^a—La conciencia nos atestigua: 1.^o, que la voluntad humana es libre, ó sea, que es causa de su querer y no querer, de querer ésto ó aquéllo; 2.^o, también nos refiere que la voluntad ejerce su imperio sobre las demás potencias, pues al imperio de la voluntad fijamos la atención en determinados objetos, nos esforzamos en recordar y de hecho recordamos tales ó cuales acontecimientos, nos trasladamos de un lugar á otro, etc.; es así que la conciencia es criterio de verdad; luego el alma humana, y lo propio debe decirse de los demás espíritus, es verdadera causa.

Ni se nos replique que es Dios la causa de todos estos hechos: pues negar la libertad humana no sólo es absurdo sino impío; como quiera que en tal caso, ó no habría distinción entre las acciones buenas y las malas, ó, caso de haberla, Dios sería autor y causa del pecado.

III. *Los demás seres de la naturaleza también son verdaderas causas.*—Prueba.—Los demás seres de la naturaleza forman los reinos mineral, vegetal y animal; es así que los seres de los tres reinos son verdaderas causas, luego los demás seres de la naturaleza son verdaderas causas.

Menor.—**Reino mineral.**—En los seres de este reino experimentamos: 1.^o, los fenómenos de la atracción, cohesión, gravitación universal y todos los demás efectos procedentes de las fuerzas físicas y químicas; 2.^o, también vemos los fenómenos sonoros, caloríficos, luminosos, eléctricos, etc., según enseñan la Física y la Química.

Reino vegetal.—En las plantas observamos: 1.^o, los fenómenos comunes á todos los cuerpos; 2.^o, los peculiares de la vida vegetativa,

tales como la nutrición, crecimiento y reproducción, los cuales son asunto de la Botánica.

Reino animal.—En los animales vemos: 1.^o, los fenómenos comunes á todos los cuerpos; 2.^o, los que les son comunes con las plantas; 3.^o, los característicos de los animales, cuales son los de la sensibilidad externa é interna, el apetito sensitivo y la locomoción.

Supuestos los hechos anteriores y otros innumerables que podríamos amontonar, para demostrar la menor, discurrimos así: todos esos fenómenos naturales deben tener su causa eficiente proporcionada; es así que esa causa no es otra que la naturaleza de los seres mismos: 1.^o, porque es evidente que el sol ilumina, que el fuego quema, que la planta se nutre y produce flores y frutos, que el animal siente y se mueve; 2.^o, porque el sentido común y el consentimiento universal, que en el juzgar de los hechos naturales no pueden engañarnos, así lo atestiguan; por eso en el lenguaje común no atribuimos esos fenómenos á Dios, sino á los mismos seres. (Además de los lugares citados de Santo Tomás, véase á BALMES, *Filosofía Fundamental*, L. X., del capítulo 8 al 17, y á LEIBNITZ).

OBJECIONES

178. **Objeción 1.^a**—La causalidad eficiente es propia de Dios: porque la acción de la causa eficiente es acción creadora; es así que la creación es propia de Dios; luego los seres creados no son causas.

Respuesta.—Distingo el aserto: La causalidad eficiente *primera* es propia de Dios, C.; la causalidad eficiente *segunda* es propia de Dios, N. Distingo la prueba: *toda* acción eficiente es creadora, N.; la acción eficiente *que produce un ser de la nada* es creadora, C.—Concedo la menor y niego el consiguiente y la consecuencia. En esta objeción se confunde el concepto de causa eficiente con el de causa primera; para que haya causa eficiente basta que haya un ser que por medio de su acción real produzca otro ser, al paso que causa eficiente primera es aquella de quien dependen las demás sin que ella dependa de otra. También se confunde la creación con la producción: aquella es propia y exclusiva de Dios, según demuestra la Teodicea; esta es propia de los seres creados, según hemos demostrado.

Objeción 2.^a—Dios es causa primera y perfecta de todos los seres, luego los produce todos; es así que esa causa excluye la cooperación de todas las otras; luego las causas segundas no tienen razón de ser.

Respuesta.—Concedo la mayor y distingo el primer consiguiente: produce todos los seres en calidad de causa *primera*, C.; de causa

única, N. Distingo la menor subumta: excluye la cooperación de los demás seres en el orden de causa primera, C.; la excluye *absolutamente*, N. Y según las distinciones dadas, niéguese el consiguiente y la consecuencia. También en esta objeción hay confusión lamentable de ideas: desde luego en la naturaleza observamos innumerables efectos que proceden del concurso de varias causas, luego en absoluto es falso que un efecto no pueda proceder de la acción de varias causas. También lo es respecto á la causa primera, puesto caso que la esencia de la causa primera consiste en que sea independiente; es así que la actividad de las causas segundas no quita á Dios esa independencia, como quiera que no es Dios quien depende de las causas segundas, sino que éstas dependen de Dios, pues les da la virtud de obrar, se la conserva y concurre con ellas en los diversos efectos que producen. Ni en esto hay algo que se oponga á la sabiduría y bondad de Dios, las cuales, sin duda, se manifiestan más en el comunicar actividad á los seres creados que negándosela.

Objeción 3.^a—Pero si Dios produce todo el efecto creado, está de más la acción de las causas segundas; es así que en las obras de Dios no puede haber cosa superflua; luego los seres creados están de más en la producción de los seres.

Respuesta.—Distingo la mayor: si Dios produjese el efecto *del mismo modo* que las causas segundas, estaría de más la acción de éstas, C.; si lo produce *en diversa* manera, N. Concedo la menor y niego el consiguiente y consecuencia. La solución es clara en sus términos y depende de las soluciones anteriores. Además, no es superflua la actividad de las causas segundas, pues no supone falta de poder en Dios, sino sabiduría, bondad y omnipotencia, y es además exigencia de la naturaleza de los seres creados y del orden del universo. (Véanse estas objeciones en SANTO TOMÁS, C. G., III, c. 70).

Objeción 4.^a—Al menos los cuerpos carecen de actividad, porque son inertes.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba: son inertes, esto es, incapaces de obrar, sin el *impulso* de un agente externo, C.; carecen *de toda* actividad, N. La inercia consiste en la indiferencia para obrar ó dejar de obrar, pero no en la carencia absoluta de actividad.

ARTÍCULO III

De la causa final

179. Análisis del concepto de causa final.—Todo ser, bien sea que tenga conocimiento ó que carezca de él, bien sea racional ó irracional, es indudable que al obrar pretende algo, y ese algo es el objeto ó fin de la acción. De consiguiente, el fin se define: *aquello por cuyo motivo se hace algo*; ó bien: *aquello por cuyo motivo obra ó se determina á obrar la causa eficiente*: así *la salud* es el fin que mueve al enfermo á tomar las medicinas, y *la sabiduría* el que determina á un individuo á estudiar.

II. De lo dicho se sigue que la causalidad del fin consiste en *la bondad ó perfección de la cosa*, que atrae ó determina á obrar á la causa eficiente: porque, según se dijo (106, III), el fin es bien y el bien es fin, y como el bien es apetecible, necesariamente mueve ó atrae al sujeto por la perfección que para sí halla en el fin. Por eso el influjo que la causa eficiente ejerce en el efecto es real y físico, y el del fin es moral. Con todo, hay que observar que la causa final sobre los seres racionales obra *inmediatamente*, porque conocen el fin como bien, pero sobre los irracionales sólo obra *mediatamente*, porque, no conociendo el fin como bien, sólo determina á la causa principal, que lo destinó para aquel fin. Todavía hay que notar la manera diversa con que los seres tienden á su fin: 1.^o los seres que carecen de todo conocimiento son movidos al fin por impulso de su naturaleza ó de Dios que se la dió, al modo que la saeta tiende al blanco, movida por el saetero; 2.^o el animal conoce el fin y tiende á él, movido por el instinto, pero no conoce el fin como fin; 3.^o el hombre conoce el fin como fin, y se dirige á él por la libre elección de la voluntad.

III. Finalmente, el fin no sólo es causa, según luego demostraremos, sino *la primera entre las causas*, como que mueve al agente á obrar. Pero esa primacía es en el orden de intención, no en el de ejecución: lo primero, porque fin en el orden de intención es el fin conocido y apetecido, y sin la aprehensión y apetito del fin no habría tendencia hacia él; lo segundo, porque orden de ejecución es la consecución del fin; y es evidente que éste es lo último que el agente alcanza.

180. Divisiones del fin.—I. El fin se divide en *objetivo y subjetivo ó formal*: el primero es el bien apetecido por el agente; el segundo es la posesión del fin objetivo: las riquezas, por ejemplo, son el fin objetivo del avaro y su posesión el fin subjetivo.

única, N. Distingo la menor subumta: excluye la cooperación de los demás seres en el orden de causa primera, C.; la excluye *absolutamente*, N. Y según las distinciones dadas, niéguese el consiguiente y la consecuencia. También en esta objeción hay confusión lamentable de ideas: desde luego en la naturaleza observamos innumerables efectos que proceden del concurso de varias causas, luego en absoluto es falso que un efecto no pueda proceder de la acción de varias causas. También lo es respecto á la causa primera, puesto caso que la esencia de la causa primera consiste en que sea independiente; es así que la actividad de las causas segundas no quita á Dios esa independencia, como quiera que no es Dios quien depende de las causas segundas, sino que éstas dependen de Dios, pues les da la virtud de obrar, se la conserva y concurre con ellas en los diversos efectos que producen. Ni en esto hay algo que se oponga á la sabiduría y bondad de Dios, las cuales, sin duda, se manifiestan más en el comunicar actividad á los seres creados que negándosela.

Objeción 3.^a—Pero si Dios produce todo el efecto creado, está de más la acción de las causas segundas; es así que en las obras de Dios no puede haber cosa superflua; luego los seres creados están de más en la producción de los seres.

Respuesta.—Distingo la mayor: si Dios produjese el efecto *del mismo modo* que las causas segundas, estaría de más la acción de éstas, C.; si lo produce *en diversa* manera, N. Concedo la menor y niego el consiguiente y consecuencia. La solución es clara en sus términos y depende de las soluciones anteriores. Además, no es superflua la actividad de las causas segundas, pues no supone falta de poder en Dios, sino sabiduría, bondad y omnipotencia, y es además exigencia de la naturaleza de los seres creados y del orden del universo. (Véanse estas objeciones en SANTO TOMÁS, C. G., III, c. 70).

Objeción 4.^a—Al menos los cuerpos carecen de actividad, porque son inertes.

Respuesta.—Niego el aserto y distingo la prueba: son inertes, esto es, incapaces de obrar, sin el impulso de un agente externo, C.; carecen de toda actividad, N. La inercia consiste en la indiferencia para obrar ó dejar de obrar, pero no en la carencia absoluta de actividad.

ARTÍCULO III

De la causa final

179. Análisis del concepto de causa final.—Todo ser, bien sea que tenga conocimiento ó que carezca de él, bien sea racional ó irracional, es indudable que al obrar pretende algo, y ese algo es el objeto ó fin de la acción. De consiguiente, el fin se define: *aquello por cuyo motivo se hace algo*; ó bien: *aquello por cuyo motivo obra ó se determina á obrar la causa eficiente*: así la salud es el fin que mueve al enfermo á tomar las medicinas, y la sabiduría el que determina á un individuo á estudiar.

II. De lo dicho se sigue que la causalidad del fin consiste en la bondad ó perfección de la cosa, que atrae ó determina á obrar á la causa eficiente: porque, según se dijo (106, III), el fin es bien y el bien es fin, y como el bien es apetecible, necesariamente mueve ó atrae al sujeto por la perfección que para sí halla en el fin. Por eso el influjo que la causa eficiente ejerce en el efecto es real y físico, y el del fin es moral. Con todo, hay que observar que la causa final sobre los seres racionales obra *inmediatamente*, porque conocen el fin como bien, pero sobre los irracionales sólo obra *mediatamente*, porque, no conociendo el fin como bien, sólo determina á la causa principal, que lo destinó para aquel fin. Todavía hay que notar la manera diversa con que los seres tienden á su fin: 1.^o los seres que carecen de todo conocimiento son movidos al fin por impulso de su naturaleza ó de Dios que se la dió, al modo que la saeta tiende al blanco, movida por el saetero; 2.^o el animal conoce el fin y tiende á él, movido por el instinto, pero no conoce el fin como fin; 3.^o el hombre conoce el fin como fin, y se dirige á él por la libre elección de la voluntad.

III. Finalmente, el fin no sólo es causa, según luego demostraremos, sino la primera entre las causas, como que mueve al agente á obrar. Pero esa primacía es en el orden de intención, no en el de ejecución: lo primero, porque fin en el orden de intención es el fin conocido y apetecido, y sin la aprehensión y apetito del fin no habría tendencia hacia él; lo segundo, porque orden de ejecución es la consecución del fin; y es evidente que éste es lo último que el agente alcanza.

180. Divisiones del fin.—I. El fin se divide en objetivo y subjetivo ó formal: el primero es el bien apetecido por el agente; el segundo es la posesión del fin objetivo: las riquezas, por ejemplo, son el fin objetivo del avaro y su posesión el fin subjetivo.

II. Se divide en *fin de la obra* y *fin del operante*: fin intrínseco ó de la obra *es aquel al cual se ordena un ser por su misma naturaleza*, v. gr., el del reloj á marcar las horas; fin extrínseco ó del operante *es el que pretende conseguir el agente*, bien sea el mismo fin intrínseco, bien sea distinto de aquél: así el fin extrínseco de un pintor será adquirir *reputación*, y de un militar, *honor*. Por donde se ve que el ser racional además del fin intrínseco, puede pretender otro ú otros fines extrínsecos.

III. También se divide en *próximo* y *último*: fin último *es aquel al cual se ordenan los demás y él á su vez no se ordena á otro*: así la felicidad es fin último del hombre. Fin próximo *es el que se ordena á la consecución del fin último*: son fines próximos de un general las diversas evoluciones que manda ejecutar para conseguir la victoria.

181. Errores sobre la causa final. — I. Entre los errores sobre las causas finales merecen señalarse los siguientes: 1.º, Demócrito y Epicuro, con todos los materialistas antiguos y modernos, niegan la existencia de las causas finales, pues, según ellos, todo procede del acaso. También las niegan los Deístas, que no admiten la Providencia, y los Panteístas, para quienes el mundo es emanación necesaria de Dios; 2.º, Bacon de Verulamio, partiendo del método puramente experimental, único que admitía en las ciencias, asentó que el estudio de las causas finales en las ciencias físicas era perjudicial, porque era estéril. Descartes, consiguiente con su doctrina de que la voluntad de Dios es la razón última de las esencias de los seres, tuvo por cosa temeraria el investigar las causas finales; 3.º, los positivistas ó niegan la finalidad de la naturaleza, ó al menos afirman que su estudio, por inútil, debe eliminarse de las ciencias naturales, las cuales deben, según hemos dicho repetidas veces, reducirse á la observación de los fenómenos y su generalización en leyes.

II. En la siguiente tesis refutaremos estos errores, y cuanto á la escuela positivista, observaremos: 1.º, que indudablemente no se conocen ni quizás nunca se conozcan todos los fines de los seres de la naturaleza; pero ni esa ignorancia da derecho á negar la posibilidad de conocerlos, ni mucho menos su estudio perjudica al adelanto de las ciencias; 2.º, pero concedemos que es perjudicial á las ciencias el estudio *apriorístico* de las causas finales.

182. TESIS 1.ª — Todos los seres obran por un fin, el cual es verdadera causa.

Parte 1.ª — Prueba. — Es evidente que los seres racionales obran por un fin, pues en calidad de tales deben tener una razón ó motivo

que les mueva á obrar; es así que obrar por razón ó motivo es obrar por un fin, luego los seres racionales obran por un fin. Los seres que carecen de razón también obran por un fin, porque todo ser al obrar tiende á algo determinado, conseguido lo cual cesa en su tendencia: así el cuerpo llegado á su centro se para; la planta, producidos sus frutos, cesa en su producción, y el animal, saciado el apetito, deja de comer: es así que obrar para conseguir algo determinado es obrar por un fin, luego los seres irracionales obran por un fin.

Confirmación.—Si un ser al obrar no tendiera á algo determinado, tendería á lo indeterminado ó á lo infinito; no puede tender á lo indeterminado, porque esto no puede producir tendencia fija y determinada, cual observamos que existe en los seres. Tampoco puede tender á lo infinito, porque un ser no puede tender á lo imposible, y es cosa imposible recorrer términos infinitos; luego todo ser al obrar tiende á un fin determinado. (C. G., L. III, c. 2).

Parte 2.ª — Prueba.—El fin determina á obrar á la causa eficiente, la cual no cesa en su tendencia mientras no consigue el fin que pretende; luego el fin influye en la acción de la causa eficiente y es verdadera causa.

183. TESIS 2.ª — Repugna una serie infinita de fines, ó sea, en las causas finales repugna el proceso infinito.

Prueba.—El proceso infinito de fines puede considerarse ó en el orden de intención ó en el de ejecución; es así que en uno y otro orden repugna este proceso; luego repugna el proceso infinito de fines.

Menor, parte 1.ª — Fines infinitos en el orden de intención serían motivos infinitos que debieran determinar la causa eficiente á obrar; motivos infinitos son motivos sin término ninguno; motivos sin término no son conducentes para conseguir un fin determinado; es así que ningún agente se determina á obrar sino para conseguir un fin determinado; luego repugna una serie infinita de fines. En efecto, en la hipótesis de la serie infinita de fines, para que el motivo A me determinara á obrar, yo debiera haber pensado infinitos motivos, esto es, debiera haberme preguntado infinitas veces *por qué*, lo cual repugna evidentemente.

Menor, parte 2.ª — El orden de ejecución consiste en el orden de acciones que ejecuta la causa eficiente para conseguir un fin; si hubiese proceso infinito no sería posible la consecución del fin, porque el infinito carece de término y, caso de tenerlo, tampoco sería posible su consecución, porque términos infinitos no pueden ser recorridos; luego en el orden de ejecución también repugna el proceso infinito de fines.

Ahora bien, el ser que obra racionalmente no se mueve á obrar, si

juzga imposible la consecución del fin que pretende; el ser irracional, movido por su naturaleza ó más bien por su autor, sólo tiende á los fines que son proporcionados á sus fuerzas naturales; es así que unos y otros obran por fines determinados y con sus operaciones los consiguen; luego no tienden á lo infinito, ó sea, el fin de la naturaleza no es una evolución sin término ninguno, como piensan las escuelas progresistas y evolucionistas.

184. TESIS 3.^a—El estudio de las causas finales es útil á las ciencias naturales.

Prueba 1.^a—Por naturaleza somos inclinados á investigar el fin ó causa final de las cosas: así vemos que el hombre desde niño empieza á preguntar: *¿Para qué es esto? Y esto ¿para qué sirve?* Luego investigar en las ciencias físicas las causas finales es simplemente aplicar á un ramo de los conocimientos humanos una tendencia natural del hombre; es así que aplicar las tendencias naturales á los conocimientos humanos no puede menos de servir al progreso de las ciencias, que tienen por objeto conocer las cosas por sus causas; luego el estudio de las causas finales es útil á las ciencias físicas.

Prueba 2.^a—Las ciencias físicas, según los Materialistas y Positivistas, deben reducirse al estudio de las causas físicas, de sus leyes y aplicaciones; es así que el estudio de las causas finales sirve para estas tres cosas, luego es útil á las ciencias físicas el estudio de las causas finales.

Menor, parte 1.^a—El fin de un ser debe corresponder á la naturaleza de la causa que lo produce; luego, así como reconocida la causa física, muchas veces podemos conocer el fin, así, dado el conocimiento del fin, es más fácil llegar al conocimiento de la causa física. Así, conocido el fin de la vista, del oído, etc., es indudable que es más fácil que el fisiólogo pueda terminar el objeto de las diversas partes del ojo y de los órganos que con él se relacionan.

Menor, parte 2.^a—Leyes físicas son el modo constante y uniforme con que obran los seres de la naturaleza; es así, que, según se ha demostrado, todo ser obra por un fin; luego, conocido éste, será mucho más fácil conocer la ley ó modo constante de obrar del ser, porque entre el uno y el otro debe haber proporción.

Menor, parte 3.^a—Las ciencias físicas se aplican á las artes, industrias, etc.; el conocimiento de la finalidad de los seres es útil y aún necesario para estas aplicaciones; pues así como, conocida la expansibilidad del vapor, es fácil deducir que puede aplicarse como fuerza motriz, así al médico le sería imposible aplicar como remedio las sustancias químicas, se ignorase los efectos que producen solas ó combi-

nadas, puesto caso que todas esas aplicaciones deberían hacerse al acaso.

185. De la subordinación de las causas finales.—Siendo así que todo ser obra por un fin y que repugna el proceso infinito de fines, siguese: 1.^o, *que todo ser tiene un fin último y supremo.* Y como no puede llegar á él sin pasar por los fines intermedios, se sigue: 2.^o, *que entre los fines debe haber subordinación;* y la ley que regula esta subordinación la formularemos en la siguiente tesis.

186. TESIS 4.^a—Entre los fines debe haber subordinación, de modo que los inferiores dependan de los superiores y todos del último y supremo.

Prueba.—Porque al modo que para llegar al término de un viaje hay que recorrer los puntos intermedios, así para conseguir el fin último y supremo hay que recorrer de antemano los fines próximos é intermedios, que nos van acercando á él. De consiguiente, los fines próximos é intermedios, con respecto al último, son otros tantos medios; es así que los medios deben ser proporcionados al fin, pues de otra suerte no serían aptos para conseguirlo; luego los fines próximos é intermedios deben ser debidamente proporcionados á la consecución del fin último.

Ahora bien, para que haya la debida proporción se requiere que haya subordinación y dependencia de aquéllos respecto de éste; porque en el mismo instante que cesara esta subordinación, la consecución quedaría á merced del acaso; luego es necesario que los fines próximos é intermedios sean regulados en conformidad con el último, si han de guardar la debida proporción de unos con otros y de todos con el supremo. (Sobre la causa final, véase á SANTO TOMÁS, C. G., L. III, en los primeros capítulos; *Metaph.*, L. II, lec. 4, y *Ethi.*, L. I, lec. 2).

187. De la causa ejemplar.—Antes de terminar el presente artículo, daremos breves nociones sobre la causa ejemplar.

I. *Causa ejemplar*, llamada *idea* en griego, y en latín *forma*, se define: *el tipo ó forma á cuya imitación hace algo el ser inteligente.* De esta definición se deduce que la causalidad de la causa ejemplar consiste en dirigir la acción de los seres inteligentes en la producción del efecto.

II. *El artífice para ejecutar las obras de arte debe preconcebir la idea de ellas.* Pues de otra suerte no obraría como ser inteligente sino al acaso, como que ignoraría lo que va á hacer. Así vemos que el arquitecto primero forma en su mente el plan del edificio, luego lo traza en el papel y en seguida lo ejecuta.

III. *La idea ó causa ejemplar es propia del entendimiento práctico y se reduce á la causa eficiente moral.* Lo primero es evidente, porque la idea es la norma ó regla á que se atiene el artifice en la ejecución de las obras de arte. Lo segundo también es claro, porque la idea influye en el efecto dirigiendo, luego influye como causa eficiente y moral.

ARTÍCULO IV

De las causas material y formal

188. **Definición de las causas material y formal.**—Después de haber hablado de las causas extrínsecas, conviene hablar de las intrínsecas y dar de ellas una noción exacta, por cuanto esta doctrina es la base del sistema escolástico, que debe exponerse y demostrarse en la Cosmología y Psicología.

I. Al tratar de la potencia y del acto (23, II) dijimos que por potencia se entendía el sujeto ó elemento determinable de un ser, y que el acto, contrapuesto á la potencia en este sentido, es el elemento determinante del mismo. Este es el sentido más genérico en que pueden tomarse los conceptos de causa material y formal: así un pedazo de cera no tiene forma ni figura alguna, pero es capaz de recibir cualquiera de las que pueden dársele; pero si recibe tal forma ó figura, por ésta se halla determinada á tener tal figura y no otra. La cera en el primer caso es la causa material, porque es elemento determinable y pasivo, ó bien, el sujeto capaz de ser determinado; la forma ó figura es la causa formal, porque actúa y determina á la cera á tener tal figura y excluye las demás.

II. De lo dicho se deduce que materia en sentido estricto *es aquello de lo cual se hace algo*; v. gr., del mármol la estatua, del oro la moneda, etc.; y forma ó causa formal *es el principio intrínseco que determina el sujeto ó la materia á un modo especial de ser*, así el color determina á la sustancia á tener ese modo de ser, el alma comunica la vida al cuerpo, etc.

189. **División de la materia y forma.**—I. La forma se divide en *sustancial y accidental*: la primera es la sustancia incompleta que determina la materia y la constituye en una especie determinada, la segunda es el accidente que modifica la sustancia completa. Entre la forma accidental y sustancial hay esa diferencia; que, desapareciendo aquélla del sujeto, éste permanece y sigue siendo lo que es, pero des-

apareciendo la forma sustancial, el compuesto pierde la esencia que tenía. Así, si el hombre cambia de color, no por eso deja de ser hombre; pero si el alma se separa del cuerpo, en el mismo instante deja de existir el hombre.

II. La materia se divide en *prima y segunda*: materia segunda es la *sustancia material completa modificable por accidentes*; como, por ejemplo, una sustancia química; materia prima es la *sustancia material incompleta que actuada por la forma sustancial produce una sustancia corpórea completa*. Llámase *materia*, porque en las sustancias corpóreas es el elemento determinable ó pasivo; llámase *prima ó primera*, porque es el sujeto último determinable de la sustancia corpórea.

190. **Causalidad de la materia y forma.**—I. *La causalidad de la materia y forma no consiste en la acción de la una en la otra.* Porque el influjo de la causa en el efecto mediante la acción real y física es propio de la causa eficiente, que es causa extrínseca, y como la materia y forma son causas intrínsecas, porque de la unión de entrambas resulta el compuesto, la causalidad de la materia y forma no consiste en la acción de la una en la otra.

II. *La causalidad de la materia y forma en orden al compuesto consiste en la unión íntima é inmediata de entrambas.* Porque la causalidad ó influjo de la causa en el efecto consiste en el concurso que presta la causa para producir el efecto: es así que la materia y la forma concurren como partes esenciales del compuesto; luego su influjo consiste en concurrir á la formación del compuesto, como partes esenciales del mismo: y, como el compuesto es formado por la unión íntima de las partes, síguese que el compuesto resulta de la unión íntima de la forma con la materia. Esta unión es inmediata, porque la materia por su naturaleza es elemento determinable y la forma acto ó elemento determinante.

III. De lo dicho se deduce que *la causalidad de la forma respecto de la materia consiste en ser acto que determina á la materia para formar con ella un compuesto de una especie determinada*, v. gr., la planta, el animal, etc. *Y la causalidad de la materia respecto de la forma consiste en ser sujeto ó elemento determinable por la forma*, pues ésta es su esencia.

191. *Es necesario admitir la existencia de la materia prima y de la forma sustancial.* Porque en la naturaleza vemos que existen sustancias específicamente diversas: así el hombre se distingue del animal, éste de la planta, ésta de las sustancias químicas, y de éstas, la esencia de la una se distingue de la de la otra; luego deben distinguirse

por algo real específicamente diverso; es así que aquello por lo cual un ser compuesto se distingue esencialmente de otro es la forma sustancial, luego debe admitirse la existencia de las formas sustanciales. También debe admitirse la existencia de la materia prima, porque no cabe admitir elemento determinante sin que haya elemento determinable, y como no es posible admitir una serie infinita de seres determinables, hay que admitir un sujeto último determinable, al cual llamamos materia prima. Y baste lo dicho en este lugar sobre esta materia, que debe ser tratada en la Cosmología.

CAPÍTULO III

DEL SER FINITO É INFINITO

192. División del capítulo.—El presente capítulo, último de la Ontología, puede dividirse en cuatro artículos: en el 1.º analizaremos los conceptos de finito, infinito é indefinido; en el 2.º determinaremos el modo cómo lo formamos; en el 3.º trataremos la cuestión del infinito en acto, deduciendo de ella algunos corolarios importantes, y en el 4.º resolveremos la cuestión del progreso indefinido.

ARTÍCULO I

De los conceptos de finito, infinito é indefinido

193. Análisis del concepto de finito.—Hablando en general, ser finito es el que tiene límite, y como límite es la negación de ulterior perfección, el ser finito se define: *el ser con negación de ser ó el que carece de ulterior perfección*. Dos son, según esto, los elementos que entran en el concepto de finito: el de ser y el de negación de ser; el de ser, porque la nada no es finita ni infinita; el de *no-ser*, porque el ser sin negación de ser sería infinito. También se sigue de lo dicho que el concepto de finito en parte es *positivo*, pues entra en él el concepto de ser que es positivo, y en parte es *negativo*, porque el otro elemento es el de *no-ser* que es negativo.

194. Análisis del concepto de infinito.—Infinito es el ser que carece de límite, y como el límite es negación de ser, síguese que ser infinito es el ser sin negación de ser. Pero esa negación de ser puede

ser *relativa ó absoluta*: en el primer caso, tenemos *el infinito relativo* ó por participación, que es *el infinito de un género*, v. gr., el infinito en número, extensión ú otra perfección cualquiera; en el segundo, tenemos el infinito *absoluto*, que se define: *el ser que carece de todo límite*. Y como el ser sin negación alguna tiene la plenitud del ser, tenemos que idénticas á la definición anterior son las siguientes: *el ser acto puro, ó el ser que tiene todas las perfecciones y en sumo grado*. De lo dicho se sigue que el concepto de infinito es *negativo en la forma y positivo en el fondo*; porque es claro que no puede darse concepto más positivo que el que representa la plenitud del ser.

195. Definición de lo indefinido.—Indefinido, según la etimología de la palabra, es *ser no definido*, esto es, ser que no tiene límite fijo ó determinado; así, si concibo una línea prolongada sin límite fijo, tengo una línea indefinida, si concibo la división de un cuerpo hasta sus últimas partes, tengo una división indefinida, y así sucesivamente. De consiguiente, indefinido es *ser á quien siempre se le concibe capaz de ulterior perfección*. Dos son, pues, los conceptos que entran en el de indefinido: 1.º, *cierta infinidad*, que hace que no conozcamos los límites del ser; 2.º, *capacidad de ulterior perfección*. Por eso con razón los escolásticos llamaban al ser indefinido, *infinito en potencia*, para distinguirlo del ser infinito, que es *infinito en acto*. El ser indefinido en su realidad concreta es finito, porque es capaz de ulterior perfección.

196. TESIS 1.ª—El ser simplemente infinito es ser necesario y éste es infinito.

Prueba.—Es evidente la primera parte, porque si el ser simple ó absolutamente infinito no fuera absolutamente necesario, le faltaría esa perfección, que consiste en tener en sí mismo la razón de su existencia. También es clara la segunda, porque el ser absolutamente necesario es absolutamente inmutable y acto puro; es así que el ser acto puro es infinito, porque es ser sin negación de ser; luego el ser absolutamente necesario es infinito.

197. TESIS 2.ª—El ser contingente es finito y éste es contingente.

Prueba 1.ª—Es evidente la primera parte, como quiera que al ser contingente le falta el atributo de la necesidad é independencia; pasemos, pues, á probar la segunda. Entre el ser finito é infinito no hay medio, como no lo hay entre el necesario y el contingente; es así que, como queda probado en la tesis anterior, el ser infinito es necesario; luego el finito es contingente.

por algo real específicamente diverso; es así que aquello por lo cual un ser compuesto se distingue esencialmente de otro es la forma sustancial, luego debe admitirse la existencia de las formas sustanciales. También debe admitirse la existencia de la materia prima, porque no cabe admitir elemento determinante sin que haya elemento determinable, y como no es posible admitir una serie infinita de seres determinables, hay que admitir un sujeto último determinable, al cual llamamos materia prima. Y baste lo dicho en este lugar sobre esta materia, que debe ser tratada en la Cosmología.

CAPÍTULO III

DEL SER FINITO É INFINITO

192. División del capítulo.—El presente capítulo, último de la Ontología, puede dividirse en cuatro artículos: en el 1.º analizaremos los conceptos de finito, infinito é indefinido; en el 2.º determinaremos el modo cómo lo formamos; en el 3.º trataremos la cuestión del infinito en acto, deduciendo de ella algunos corolarios importantes, y en el 4.º resolveremos la cuestión del progreso indefinido.

ARTÍCULO I

De los conceptos de finito, infinito é indefinido

193. Análisis del concepto de finito.—Hablando en general, ser finito es el que tiene límite, y como límite es la negación de ulterior perfección, el ser finito se define: *el ser con negación de ser ó el que carece de ulterior perfección*. Dos son, según esto, los elementos que entran en el concepto de finito: el de ser y el de negación de ser; el de ser, porque la nada no es finita ni infinita; el de *no-ser*, porque el ser sin negación de ser sería infinito. También se sigue de lo dicho que el concepto de finito en parte es *positivo*, pues entra en él el concepto de ser que es positivo, y en parte es *negativo*, porque el otro elemento es el de *no-ser* que es negativo.

194. Análisis del concepto de infinito.—Infinito es el ser que carece de límite, y como el límite es negación de ser, síguese que ser infinito es el ser sin negación de ser. Pero esa negación de ser puede

ser *relativa ó absoluta*: en el primer caso, tenemos *el infinito relativo* ó por participación, que es *el infinito de un género*, v. gr., el infinito en número, extensión ú otra perfección cualquiera; en el segundo, tenemos el infinito *absoluto*, que se define: *el ser que carece de todo límite*. Y como el ser sin negación alguna tiene la plenitud del ser, tenemos que idénticas á la definición anterior son las siguientes: *el ser acto puro, ó el ser que tiene todas las perfecciones y en sumo grado*. De lo dicho se sigue que el concepto de infinito es *negativo en la forma y positivo en el fondo*; porque es claro que no puede darse concepto más positivo que el que representa la plenitud del ser.

195. Definición de lo indefinido.—Indefinido, según la etimología de la palabra, es *ser no definido*, esto es, ser que no tiene límite fijo ó determinado; así, si concibo una línea prolongada sin límite fijo, tengo una línea indefinida, si concibo la división de un cuerpo hasta sus últimas partes, tengo una división indefinida, y así sucesivamente. De consiguiente, indefinido es *ser á quien siempre se le concibe capaz de ulterior perfección*. Dos son, pues, los conceptos que entran en el de indefinido: 1.º, *cierta infinidad*, que hace que no conozcamos los límites del ser; 2.º, *capacidad de ulterior perfección*. Por eso con razón los escolásticos llamaban al ser indefinido, *infinito en potencia*, para distinguirlo del ser infinito, que es *infinito en acto*. El ser indefinido en su realidad concreta es finito, porque es capaz de ulterior perfección.

196. TESIS 1.ª—El ser simplemente infinito es ser necesario y éste es infinito.

Prueba.—Es evidente la primera parte, porque si el ser simple ó absolutamente infinito no fuera absolutamente necesario, le faltaría esa perfección, que consiste en tener en sí mismo la razón de su existencia. También es clara la segunda, porque el ser absolutamente necesario es absolutamente inmutable y acto puro; es así que el ser acto puro es infinito, porque es ser sin negación de ser; luego el ser absolutamente necesario es infinito.

197. TESIS 2.ª—El ser contingente es finito y éste es contingente.

Prueba 1.ª—Es evidente la primera parte, como quiera que al ser contingente le falta el atributo de la necesidad é independencia; pasemos, pues, á probar la segunda. Entre el ser finito é infinito no hay medio, como no lo hay entre el necesario y el contingente; es así que, como queda probado en la tesis anterior, el ser infinito es necesario; luego el finito es contingente.

Prueba 2.^a—En el ser finito la esencia no se distingue realmente de su límite, ni éste de aquélla, pues toda esencia finita es en sí misma limitada; de esta limitación debe señalarse una razón suficiente, ésta no puede hallarse en el mismo ser limitado, porque como ningún ser se da la esencia á sí propio, tampoco puede darse la limitación; luego la razón suficiente de la limitación debe hallarse en un ser realmente distinto del ser limitado; es así que quien es razón suficiente de la limitación es causa productora del ser limitado; porque siendo idénticos el ser y el límite, no puede producir el límite sin comunicar el ser, ni dar el ser sin el límite; y como que el ser que tiene causa es contingente, luego el ser finito es contingente.

ARTÍCULO II

De la formación de las ideas de finito, infinito é indefinido

198. De la existencia de la idea de infinito.—I. Los racionalistas de la escuela trascendental, después de declarar la razón autónoma y soberana, esto es, infinita, niegan que tengamos la idea de infinito.

II. Estos autores confunden la *comprensión* de lo infinito con el simple *conocimiento* del mismo. Concepto comprensivo y adecuado de lo infinito ni lo tenemos ni podemos tenerlo, pues repugna que un entendimiento finito abarque lo infinito; pero podemos tener y de hecho tenemos simple concepto de lo infinito, según veremos en las siguientes tesis.

199. TESIS 1.^a—Tenemos los conceptos de finito é infinito.

Prueba 1.^a—Que tengamos el concepto de ser finito no hay que probarlo, porque sobre ser evidente, nadie, que sepamos, lo ha negado; pasemos, pues, á demostrar que tenemos la idea de infinito. En efecto, la idea de infinito en el acto mismo de negarse se afirma, porque quien niega la idea de lo infinito ó sabe lo que niega ó no lo sabe: en el primer caso, afirma que tiene la idea de lo infinito; en el segundo también, porque repugna una negación en que nada se niegue; es así que se niega la idea de lo infinito, luego implícitamente se afirma. Confirmase el discurso anterior; hablamos y aplicamos repetidas veces la idea de infinito; es así que la palabra es signo de la idea, y la aplicación de un predicado á un sujeto no puede hacerse sin tener la idea de entrambos, luego tenemos la idea de lo infinito.

Prueba 2.^a—Para que el entendimiento tenga la idea de ser finito é infinito, basta que distinga al uno del otro; es así que distingue el ser finito del infinito, como quiera que á éste lo concibe como ser que carece de todo límite y á aquél como ser que tiene límite ó negación de ser; luego el entendimiento tiene las ideas de finito é infinito.

200. De la formación de la idea de ser finito.—I. Descartes, Malebranche y los ontólogos modernos afirman que nos elevamos al concepto de ser finito mediante la contemplación del infinito. Esta doctrina de consecuencias gravísimas se resume en los puntos siguientes: 1.^o, la idea de lo infinito es anterior á la de ser finito; 2.^o, formamos la idea de ser finito comparándolo con lo infinito. Pero entre Descartes y los demás media la diferencia de que éste dice que la idea de lo infinito es innata, al paso que los ontólogos pretenden que es intuitiva.

II. La simple enunciación de tales opiniones basta para tenerlas por gratuitas y destituidas de fundamento. Nosotros, consiguientes con lo que hemos expuesto en todo el tratado, afirmamos que en la formación del concepto de ser finito entran dos elementos: 1.^o, la experiencia interna y externa que nos presenta seres finitos; 2.^o, la abstracción que generaliza el concepto.

201. TESIS 2.^a—El concepto de ser finito no lo formamos mediante el conocimiento de lo infinito, sino mediante la abstracción aplicada á los datos de la experiencia.

Parte 1.^a—Prueba.—Para afirmar que la idea de lo finito la formamos mediante la contemplación de lo infinito, es necesario afirmar que la idea de infinito es anterior á la de finito; esta hipótesis debe explicarse, ó diciendo que la idea de lo infinito es innata, ó que es intuitiva, ó que el concepto de ser es el de infinito: en efecto, nuestros adversarios no hacen otras hipótesis, ni cabe hacerlas; es así que las tres son absurdas; luego el concepto de ser finito no lo formamos por la contemplación de lo infinito.

Menor, parte 1.^a—La idea de lo infinito no es innata: 1.^o, porque según se demostrará en la Ideología, no hay ideas innatas; 2.^o, porque aun dado caso que las hubiese, lo lógico sería decir que la de ser finito también es innata, de consiguiente, no la veríamos en la de lo infinito sino en sí misma.

Menor, parte 2.^a—La idea de lo infinito tampoco es intuitiva: 1.^o, porque la intuición del ser infinito ó de Dios repugna á la experiencia y á la razón, según se demostrará en la Ideología; 2.^o, porque si el concepto de ser infinito fuera intuitivo, sólo podríamos aplicarlo á Dios; es así que el concepto de infinito lo aplicamos á otros objetos; así decimos:

línea infinita, inteligencia infinita, etc.; luego el concepto de infinito no es intuitivo sino abstracto.

Menor, parte 3.^ª—El concepto trascendental de ser no es el de infinito: 1.^º, porque el concepto de ser lo aplicamos al ser infinito y al finito, así decimos: *lo infinito es ser, lo finito es ser*; 2.^º, por lo demostrado en el número 14.

Parte 2.^ª—Prueba.—Al concepto de ser finito, según lo demostrado en la parte anterior, no nos elevamos mediante la contemplación de lo infinito, luego debemos formar este concepto de otro modo; es así que la abstracción aplicada á los datos de la experiencia es el único modo de formarlo; luego formamos el concepto de ser finito mediante la experiencia y la abstracción.

Menor.—La experiencia interna y la externa nos presentan constantemente objetos limitados, puesto caso que limitadas son mis sensaciones, limitadas mis ideas, juicios y discursos, limitada la fuerza de mi razón, limitado el papel en que escribo, limitados los objetos que me rodean, etcétera; es así que para formar el concepto genérico de ser finito hasta abstraer; luego desde que esta idea no es intuitiva ni innata, es necesario admitir que la formamos por abstracción.

202. De la formación del concepto de infinito.—Los ontólogos dicen que formamos esta idea en la intuición de lo infinito; pero no hablaremos de ellos, pues quedan refutados en la tesis anterior. Locke, y con él los materialistas y sensualistas, confundiendo lo infinito con lo indefinido, dicen que formamos el concepto de ser infinito, agregando perfecciones á perfecciones.

203. TESIS 3.^ª—El concepto de ser infinito no lo formamos por la agregación sucesiva de perfecciones á perfecciones.

Prueba.—El concepto formado por la agregación de seres á seres ó de perfecciones á perfecciones nos daría el concepto de finito aumentado; es así que el concepto de ser finito aumentado no es el concepto de ser infinito; luego el concepto de ser infinito no se forma por la agregación de perfecciones á perfecciones.

Además, esas perfecciones agregadas, ó son finitas ó infinitas: en el primer caso, no pueden darnos el concepto de infinito, porque cantidades finitas añadidas á cantidades finitas no son infinitas sino finitas; en el segundo tampoco, porque perfecciones infinitas no pueden ser recorridas; de consiguiente, jamás el entendimiento llegaría á formar el concepto de ser infinito.

204. TESIS 4.^ª—El concepto de ser infinito lo formamos por la remoción de todo límite.

Prueba.—La idea de infinito no la podemos formar de un modo directo y positivo; porque á nuestra intuición interna ni externa no se ofrece ningún ser infinito, como tantas veces hemos repetido luego; debemos elevarnos al concepto de infinito de un modo indirecto y negativo; es así que no hay otro que la remoción total y absoluta de límite; luego formamos el concepto de infinito mediante la remoción absoluta de límite.

Menor.—Todos los objetos que se nos ofrecen son finitos; en ellos conocemos dos elementos, el de ser y el de límite; prescindiendo de este segundo, nos queda el primero de ser que no basta á darnos el concepto de infinito; luego debe haber algo más; y es así que ese algo es la remoción absoluta de límite; pues ser con carencia absoluta de límite es ser sin negación de ser, ó sea, infinito; luego no podemos formar el concepto de infinito sino mediante la remoción absoluta de límite.

Confirma el discurso anterior el modo como expresamos este concepto. Lo llamamos *infinito*, esto es, *no finito*, esto es, ser sin límite ó negación de ser; y es así que la palabra es signo del concepto, luego el entendimiento forma esta idea combinando el concepto de ser con el de remoción absoluta de límite.

205. Escolio.—Resumamos brevemente lo dicho en el presente artículo: 1.^º, tenemos los conceptos de finito, infinito é indefinido, pues hablamos de ellos y los aplicamos constantemente; 2.^º, el concepto de finito lo formamos combinando los conceptos de ser y no ser, lo cual se consigue aplicando la abstracción á los datos de la experiencia interna y externa; 3.^º, el concepto de indefinido lo formamos concibiendo un ser, cuyos límites no divisamos, como capaz de ulterior aumento; 4.^º, el concepto genérico de ser infinito lo formamos combinando los conceptos de ser y negación de límite, pues son los elementos de que consta; 5.^º, finalmente, al concepto de ser absolutamente infinito nos elevamos por el raciocinio del modo siguiente: 1.^º, la experiencia interna y externa nos da á conocer la existencia de seres contingentes, mudables y finitos; 2.^º, mediante el discurso demostramos la existencia de un ser necesario y causa primera; 3.^º, de ahí deducimos que el ser necesario es acto puro y absolutamente infinito. ®

ARTÍCULO III

Del infinito categoremático ó en acto

206. Estado de la cuestión. — I. La cuestión presente se reduce á investigar si es posible la existencia de un ser relativamente infinito, v. gr., *un número infinito, una extensión infinita*, etc.; 1.º, porque no se trata del infinito en potencia ó de lo indefinido, pues nadie pone en duda la posibilidad de que éste exista, como quiera que indefinida es la divisibilidad de la materia, etc.; 2.º, tampoco se trata de la posibilidad de la existencia del ser absolutamente infinito, pues todos convienen en que Dios es absolutamente infinito y que fuera de él no puede haber otro.

II. Esta cuestión fué ruidosa entre los escolásticos y es de la mayor trascendencia, como se verá por los corolarios que de su solución deduciremos. Admiten la existencia del infinito actual: 1.º, los materialistas, quienes suponen, aunque no lo prueban, la existencia de átomos infinitos; 2.º, Leibnitz también afirma que el número de mónadas es infinito, pero tampoco trae ninguna razón sólida de su aserto; 3.º, la generalidad de los escolásticos, siguiendo á Santo Tomás, niegan la posibilidad del infinito en acto; sólo unos pocos, entre los cuales merecen nombrarse Toledo y Vázquez, sostienen la posibilidad del número infinito.

207. TESIS. — El infinito categoremático ó en acto repugna, esto es, repugna absolutamente el número infinito.

Prueba. — El número infinito sería formado de colecciones de cantidades finitas, puesto caso que en él habria colecciones de unidades, decenas, centenas, etc., es así que número formado por colecciones de cantidades finitas no es infinito sino finito, porque la suma es de la misma especie que los sumandos; luego el número infinito repugna.

Confirmación. — Supongamos que á este número, que por hipótesis es infinito, le sustraemos una cantidad, por ejemplo, *un millón*. En tal hipótesis, argumentamos así: el número que resulta, hecha la sustracción, no es infinito, porque no tiene todas las unidades posibles; luego es finito, como quiera que entre finito é infinito no hay medio. Pero de esto resulta otra contradicción: porque este número, unido á la cantidad sustraída, debiera ser infinito; es así que finito agregado á finito no da infinito sino finito; luego el número que habíamos supuesto infinito no lo era, ó sea, el número infinito es una contradicción.

Pero se dirá que el número infinito, así como no es susceptible de aumento, tampoco lo es de disminución. Mas esto no es admisible, porque si el número infinito no pudiese quitársele cantidad alguna, la razón de esto debiera ser porque es número ó porque es infinito; es así que no puede proceder de que sea número, pues propiedad del número es la capacidad de aumento y disminución; tampoco puede deducirse de que sea infinito; porque esa colección, infinita por hipótesis, es contingente, pues sus individuos lo son; los seres contingentes pueden dejar de ser; luego, al menos pueden ser aniquilados por el poder absoluto de Dios; y es así que la hipótesis de quitar algunos individuos no puede combinarse con la hipótesis de que la colección sea infinita, según se ha probado más arriba; luego el número infinito repugna.

208. De lo dicho hasta aquí deduciremos algunos corolarios importantes.

I. *Repugna que un ser creado sea absolutamente infinito y que tenga actividad infinita en un género cualquiera*, v. gr., *inteligencia infinita, poder infinito*, etc. Es evidente la primera parte porque el ser creado es contingente, mudable y consta de acto y potencia, luego es esencialmente finito. También es evidente la segunda, porque la actividad de un ser debe conformarse á la naturaleza del mismo (169, II); es así que una esencia ó naturaleza finita no es capaz de actividad infinita, pues finito é infinito se excluyen; luego un ser finito no puede tener actividad infinita. Resulta pues, convencida de absurda la escuela racionalista que supone infinita la razón humana. (Vease el *Syllabus*, § I y II).

II. *Repugna la existencia de una extensión y mole infinitas*. Porque esta extensión y este volumen debieran tener partes infinitas, las cuales formarían un número infinito. Es, pues, falsa la opinión de Descartes y Leibnitz, de los cuales el primero afirma que la extensión del mundo es infinita y el segundo que es más conforme á razón que lo sea. También incurre en contradicción Balmes, quien primero demuestra la repugnancia del número infinito y luego pretende demostrar la posibilidad de la extensión infinita.

III. *Es imposible la divisibilidad de la materia hasta lo infinito*. Porque la división separa las partes existentes, pero no las hace; luego la divisibilidad infinita supone partes infinitas, las cuales formarían un número infinito.

La cuestión de la divisibilidad de la materia, que ha atormentado á los ingenios más poderosos desde Zenón y Aristóteles, de los cuales el primero defendía la divisibilidad infinita de la materia, que el segundo negaba, la resuelve Santo Tomás con la siguiente fórmula: *la materia en*

abstracto es divisible hasta lo infinito, pero no en concreto. Lo primero, porque en el cuerpo considerado en abstracto, cual lo hace el matemático, sólo se tiene en cuenta la extensión en abstracto; es así que donde hay extensión hay partes fuera de partes, y donde hay partes fuera de partes hay división posible; luego la materia en abstracto es divisible hasta lo infinito. Lo segundo, porque el cuerpo en concreto tiene esencia y cantidad determinadas; de consiguiente tiene partes finitas, de partes finitas no puede resultar una división infinita, luego la materia en concreto no es divisible hasta lo infinito.

De lo dicho se sigue que los que defienden la divisibilidad infinita de la materia confunden dos cosas: 1.º, lo abstracto con lo concreto, en lo cual hay evidente sofisma, como quiera que de que el cuerpo en abstracto sea infinitamente divisible, no cabe deducir que lo sea en concreto; 2.º, confunden lo indefinido con lo infinito: porque la materia en concreto es indefinidamente divisible, así por falta de instrumentos, como por otras causas; pero de esto tampoco cabe inferir la divisibilidad infinita de la materia, pues decir que la materia es divisible indefinidamente, es decir que la división no llegará hasta las últimas partes, y decir que lo es infinitamente, es afirmar que tiene infinitas partes. Y con lo dicho pueden resolverse todos los argumentos que se traen en pro de la divisibilidad infinita de la materia.

IV. *Tampoco puede existir un ser infinitamente perfecto en un género cualquiera, v. gr., en virtud, ciencia, etc., porque debiera tener infinitos grados de perfección, lo cual nos daría la existencia de un número infinito.*

ARTÍCULO IV

Del progreso indefinido

209. Análisis de la idea del progreso.— Con lo discurrido en los artículos anteriores, puede darse solución completa al problema del progreso indefinido; pero ante todo analicemos la idea de progreso. Progresar, atendiendo al lenguaje común y á la etimología de la palabra, es *ir adelante*. Pero, como esto no puede suceder, sin que haya ser que se mueva, principio de actividad con que se mueva y término hacia el cual se dirija (33), definiremos el progreso en general: *el movimiento ó tendencia de un ser activo hacia su fin*. Mas atendiendo al sentido común y á la razón, el progreso es propio de seres inteligentes;

de consiguiente, debe definirse: *el movimiento ó tendencia de los seres inteligentes hacia su perfeccionamiento*.

Para dejar fuera de toda duda lo que hay de verdadero y de falso en esta materia, expondremos 1.º, lo que por ello entienden las escuelas transformistas; 2.º, las alemanas; 3.º, resolveremos la cuestión.

210. Del progreso según las escuelas transformistas.— Prescindiendo de opiniones particulares, la esencia de esta escuela consiste en afirmar que la materia ó sus átomos por evolución natural y necesaria 1.º, de informes se hacen formados y de una forma menos perfecta pasan á otra más perfecta; 2.º, la materia inorgánica se hace orgánica y viviente; 3.º, de viviente se transforma en sensitiva; 4.º, de simple sensitiva se convierte en racional; 5.º y de racional pasa de progreso en progreso sin término ninguno.

211. TESIS 1.ª—La transformación de las esencias de las cosas materiales es inadmisibile.

Prueba 1.ª—Las esencias de las cosas objetivamente consideradas son inmutables (72 y siguientes); luego las esencias de las cosas materiales en concreto sólo son mudables en cuanto pueden pasar del no-ser al ser y del ser al no-ser, y en cuanto pueden sufrir tales ó cuales modificaciones; pero desde que es tal esencia no puede ser otra; es así que el transformismo consiste en la evolución natural de una especie en otra más perfecta, y así indefinidamente; luego el transformismo es absurdo.

Prueba 2.ª—Esta evolución debe hacerse mediante el principio de actividad existente en el mismo ser; ahora bien, este principio, según se demostró (169-172), es proporcional á la naturaleza del ser; luego el principio de un ser no viviente jamás se convertirá en viviente, ni éste en sensitivo y mucho menos en racional, que es lo que afirma el transformismo.

Confirmación.—La experiencia corrobora lo dicho de una manera concluyente: 1.º, porque es ley universal y constante que las sustancias químicas, por medio del análisis y de la síntesis, se combinan y descomponen formando tales sustancias y no otras; 2.º, también es ley universal y constante que la planta y el animal sólo se reproducen en individuos de su misma especie, es así que lo universal y constante procede de la esencia ó naturaleza de los seres; luego de ésta procede lo absurdo de la transformación de las especies. (Véase lo dicho en las tesis sobre la causa final, 182-186).

212. Del progreso según la escuela trascendental.—Sin exponer cada uno de los sistemas, la esencia de todos ellos consiste en que *el yo puro, lo absoluto ó la idea* es un ser potencial, indeterminado é

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEON
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
Año. 1625 MONTERREY, MEXICO

impersonal, que necesaria y sucesivamente se desenvuelve: 1.º, en el *no-yo*, materia ó mundo externo; 2.º, en el *yo consciente* ó espíritu humano; 3.º, en la humanidad, la cual en cada momento histórico se desarrolla en sus diversas fases, que son religión, ciencias, artes, gobierno, etcétera; 4.º, mediante el desarrollo completo el *yo impersonal* se convierte en personal.

213. TESIS 2.ª—Tampoco es admisible la teoría del progreso de la escuela trascendental.

Prueba 1.ª—Según esta escuela, el *yo, lo absoluto, etc.*, es el único ser, la única sustancia, y todos los desenvolvimientos son fenómenos de la sustancia única, en lo cual consiste el panteísmo idealista.

Prueba 2.ª—El ser infinito y absoluto es acto puro, y éste es absoluto é infinito; es así que al ser acto puro le repugna todo desenvolvimiento interno, así ideal como real, pues son otras tantas mudanzas; luego absurdo es el progreso según lo explica la escuela alemana.

Prueba 3.ª—Esta escuela establece el fatalismo en el individuo, en la humanidad y en la historia, como quiera que lo que sucede en cada momento histórico, para usar su lenguaje, es desenvolvimiento necesario del *yo puro*, de lo absoluto, de la idea; de modo que, en el orden religioso, por ejemplo, tan bueno es el fetiquismo de los egipcios como la religión de Jesucristo, y en el jurídico lo mismo es la esclavitud pagana que la personalidad humana reivindicada por la Iglesia.

214. Doctrina verdadera sobre el progreso.—Fijaremos la doctrina verdadera sobre la materia que nos ocupa en las siguientes proposiciones:

I. *El progreso indefinido no consiste en que lo que en una época es verdad en otra sea error y vice-versa* (escuela progresista) Porque la verdad no es mudable y relativa sino absoluta é inmutable (96). En efecto, tan ridículo es decir que un teorema de matemáticas puede ser absurdo, como que una ley física deje de ser tal ley; pues en las ciencias cambian las teorías ó hipótesis, pero no las tesis ó verdades demostradas, que forman el cuerpo de las mismas.

II. *Tampoco consiste el verdadero progreso en que el hombre por sus fuerzas naturales alcance la posesión total y comprensiva de toda verdad y de todo bien:* 1.º, porque el entendimiento por sus fuerzas naturales no puede penetrar las verdades sobrenaturales; 2.º, porque el entendimiento ni con fuerzas naturales ni sobrenaturales puede llegar al conocimiento adecuado y comprensivo de la verdad infinita, como que no puede haber adecuación perfecta entre lo finito y lo infinito. De consiguiente, en el error que combatimos debe admitirse una de dos cosas:

ó que la verdad es finita ó que el entendimiento humano es infinito. Dígase lo mismo de la voluntad con relación al bien. (*Syllabus*, n. V, Concil. Vaticano, *De revelatione*, can. 3).

III. *Tampoco consiste el progreso indefinido en que el fin del hombre sea marchar de progreso en progreso sin que tenga un fin último y ultraterreno:* 1.º, porque repugna una serie infinita de fines; 2.º, porque también se demostró (182 y siguientes) que todo ser y de consiguiente el hombre, tiene un fin último y supremo. Cual sea éste se demostrará en la Ética.

215. IV. De consiguiente, *el progreso del hombre consiste en que en el actual estado pueda descubrir nuevas verdades, nuevas relaciones entre las conocidas, deducir de ellas consecuencias y hacer nuevas aplicaciones, sin que jamás llegue á descubrir tantas que no pueda descubrir otras:* 1.º, porque, por una parte, la mente tiende indefinidamente á la verdad, y, por otra, ésta es infinita; 2.º, porque en esto no se admite la existencia de lo infinito en acto sino de lo indefinido, cuyo existencia, según dijimos desde el principio, es innegable. Otro tanto debe decirse de la voluntad respecto del bien.

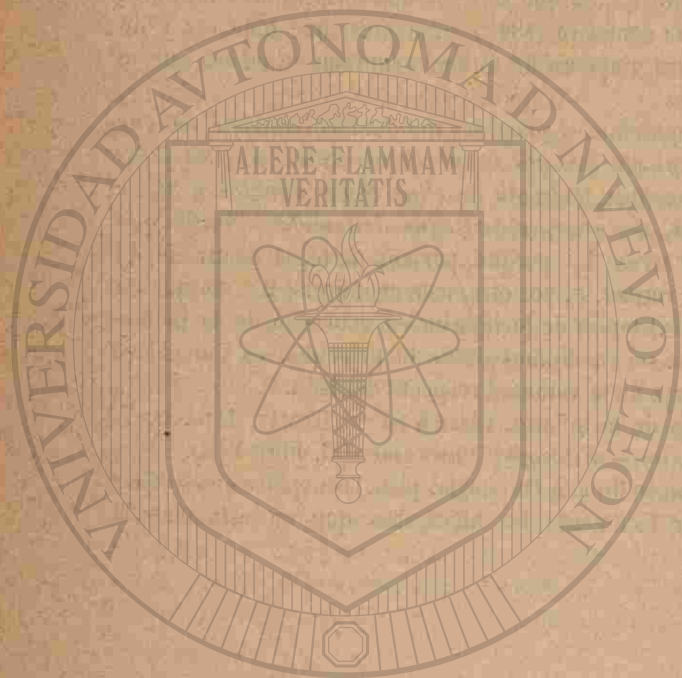
Sobre esta materia de lo infinito, véase á SANTO TOMÁS, 1 p., q. 7, C. G., L. I, c. 43; BALMES, *Filosofía Fundamental*, libro VIII).

Con lo dicho ponemos fin á la Ontología, pues las explicaciones dadas bastan para resolver fácilmente las objeciones que en esta materia suelen oponerse.

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

FIN DE LA ONTOLOGÍA

BIBLIOTECA CENTRAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



ÍNDICE

	Págs.
PRÓLOGO.	5
CAPÍTULO PRELIMINAR	
Introducción á la Filosofía	
ARTÍCULO I	
DEFINICIÓN Y DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA	
Definición etimológica de la Filosofía—conocimiento simple, científico y filosófico—causas próximas ó relativas y últimas ó absolutas—definición esencial de la Filosofía.—División de la misma en Lógica, Metafísica y Moral, en especulativa y práctica.	7
ARTÍCULO II	
RELACIONES DE LA FILOSOFÍA CON LAS DEMÁS CIENCIAS	
Subordinación de las ciencias naturales á la Filosofía—subordinación de ésta á la Teología.—Error de la escuela racionalista en esta materia.	9
ARTÍCULO III	
UTILIDAD DE LA FILOSOFÍA	
Es útil á la razón—á las demás ciencias—al hombre como individuo y ciudadano—á la Religión.	10
LÓGICA	
NOCIONES PRELIMINARES	
Definición, objeto y fin de la Lógica.—División de ésta en natural y artificial—ésta es arte y ciencia—necesidad del estudio de la Lógica—no basta la Lógica natural—el estudio de la Filosofía debe empezar por la Lógica—división del tratado—división de los actos de la mente—división de la Dialéctica.	12
LÓGICA Y METAFÍSICA	18

PARTE PRIMERA

CAPÍTULO I

De la simple aprehensión

ARTÍCULO I

DEL CONCEPTO Ó VERBO MENTAL

Definición del concepto ó verbo mental—razón de los diversos nombres que toma—se halla en los tres actos de la mente—diferencia entre la sensación y la idea—comprensión y extensión de la misma—ley á que obedecen. 15

Definición del signo—en sentido lato y en sentido estricto—el concepto y la palabra son signos—ésta es signo parte natural, parte convencional—lo es del concepto y del objeto.—Definición del término mental y oral—por qué—qué palabras y en qué sentido las estudia la Lógica—diferencia entre esta ciencia y la Gramática. 16

ARTÍCULO II

DIVISIONES DEL TÉRMINO MENTAL Y ORAL

Por razón del objeto que representa—en simple y complejo, absoluto y relativo.—Por razón del grado de perfección—en claro y oscuro, etc.—Por razón del modo—en intuitivo y abstractivo, etc.—Por razón de la extensión—en trascendental, universal, etc.—Por el modo como se refiere al objeto—en unívoco, equívoco y análogo—especies de analogía. 18

ARTÍCULO III

DE LOS PREDICABLES Y PREDICAMENTOS

Definición y división de los predicables—por qué trata de ellos la Lógica—especie—género—diferencia específica—propio—accidente.—Coordinación de los conceptos universales—división del género, diferencia y especie en supremo, medio é ínfimo. 20

Predicamentos—qué son—por qué trata de ellos la Lógica—su división en sustancia y accidente—división de éste en nueve clases—cuadro de la categoría de sustancia. 22

ARTÍCULO IV

DE LA DEFINICIÓN

Definición—su objeto—su división en nominal y real—especies de cada una de éstas—reglas de la definición—usos de la misma. 24

ARTÍCULO V

DE LA DIVISIÓN

División—su objeto—sus especies.—Del todo—sus especies—reglas de la división—usos de la misma. 27

CAPÍTULO II

Del juicio

ARTÍCULO I

DEL JUICIO Y DE LA PROPOSICIÓN EN GENERAL

Definición del juicio—actos que entran en él—se divide en analítico y sintético—subdivisión de entrambos en inmediatos y mediatos—observaciones sobre los juicios analíticos y sintéticos.—Proposición—sus elementos—materia y forma de la misma—división en simple y compuesta—en categórica y modal. 29

ARTÍCULO II

DIVISIONES DE LA PROPOSICIÓN CATEGÓRICA

División por razón del sujeto—del predicado—de la cópula—de la relación con el objeto.—Reglas sobre la extensión del sujeto en las proposiciones indefinidas—reglas sobre la extensión y comprensión del predicado en las afirmativas y en las negativas. 31

ARTÍCULO III

DE LAS PROPOSICIONES COMPUESTAS

Proposición condicional—condición y condicionado—proposición causal—disyuntiva—conjuntiva—en qué difiere de la anterior—proposición copulativa.—Reglas sobre la verdad de estas proposiciones. 33

ARTÍCULO IV

PROPIEDADES DE LA PROPOSICIÓN

Objeto del artículo—propiedades de la proposición—oposición—principio en que se funda—especies de proposiciones opuestas—proposiciones subalternas—contradictorias—contrarias—subcontrarias.—Reglas en orden á la verdad de cada una de ellas—en orden al raciocinio. 34

Equivalencia—cómo se hacen equivalentes las contradictorias—las contrarias—las subalternas.—Conversión—fundamento en que descansa—sus especies—proposiciones que admiten la conversión simple—la accidental.—Uso de la equipolencia y conversión en la Lógica. 37

CAPÍTULO III

Del raciocinio

ARTÍCULO I

DEL RACIOCINIO Y DEL SILOGISMO SIMPLE

Raciocinio—argumentación—silogismo—es la argumentación más perfecta—materia del silogismo—tres términos y tres proposiciones—término mayor, menor y medio—proposición mayor, menor y conclusión—ésta puede ser legítima é ilegítima.—La consecuencia es la forma del silogismo—principios en que se funda—el de contradicción es el supremo—principios de universalidad, de identidad y discrepancia.—Regla general del silogismo—ocho reglas particulares—las cuatro primeras se reducen á los términos y las otras á las proposiciones. . . . 39

ARTÍCULO II

DE LAS DEMÁS FORMAS DE ARGUMENTACIÓN

Entimema.—Epiquerema.—Polisilogismo.—Sorites—reglas sobre esta argumentación.—Dilema—reglas.—Inducción—sus especies—inducción completa—incompleta—puede ser legítima é ilegítima—en qué difiere la incompleta de la completa—reglas de la inducción. . . . 44

ARTÍCULO III

DEL SILOGISMO HIPOTÉTICO Ó COMPUESTO

Silogismo hipotético—sus especies—condicional—formas legítimas é ilegítimas—disyuntivo y conjuntivo—reglas de entrambos—silogismo copulativo. . . . 48

ARTÍCULO IV

DE LA DEMOSTRACIÓN

Silogismo en cuanto á la materia—cómo se divide—demostración—pre-nociones—sobre el sujeto, el predicado y el término medio—principios de demostración—especies de la misma—efectos que producen. . . . 50

ARTÍCULO V

DEL SILOGISMO PROBABLE

Silogismo probable—su importancia en las ciencias—especies.—Analogía—principios en que se funda—reglas.—Hipótesis—cómo se divide—leyes á que obedece—uso de la hipótesis en las ciencias. . . . 52

ARTÍCULO VI

DEL SOFISMA

Sofisma, paralogismo y falacia—sofismas que resuelve la Lógica—cómo se dividen.—Sofismas de palabra—equivocación—anfibiaología—de composición y división—cómo se resuelven.—Sofismas de pensamiento—de accidente—tránsito de lo relativo á lo absoluto—ignorancia del elenco—modos en que se incurre—reglas para evitarlo—petición de principio—circulo vicioso—sofisma de falsa causa. . . . 54

CAPÍTULO IV

Del método

ARTÍCULO I

DEL MÉTODO EN GENERAL Y DEL ANALÍTICO SINTÉTICO

Método—elementos que lo constituyen—leyes generales del método.—Se divide en analítico y sintético—diversos modos de proceder por análisis y por síntesis.—El método científico es el analítico-sintético.—Método regresivo—elementos que entran en él—uso é importancia científica de este método. . . . 57

ARTÍCULO II

MÉTODO DE ENSEÑANZA CIENTÍFICA

Idea del método científico—qué debe observarse respecto á los primeros conceptos y á los primeros principios de una ciencia—cómo debe proponerse una cuestión—importancia del método escolástico—autoridad de Leibnitz y Balmes.—Método de estudio—necesidad de principiar por estudios elementales—hay que penetrar las diferentes verdades y resolver las dificultades—atención y meditación—trabajo asiduo y constante—lectura de los mejores autores.—Resumen. . . . 61

ARTÍCULO III

MÉTODO DE DISCUSIÓN Y DISPUTA

Necesidad de la discusión—leyes generales.—Especies de discusión—discusión común—método dialéctico ó socrático—observaciones—método escolástico—su importancia—qué pensaba Leibnitz sobre él. . . . 63

PARTE SEGUNDA

NOCIONES PRELIMINARES

Definición de esta parte de la Lógica—su objeto—en qué difiere de la Dialéctica y de la Psicología—división de la Critereología. 67

CAPÍTULO I

De la verdad lógica y de los estados de la mente en orden a la verdad

ARTÍCULO I

DE LA VERDAD LÓGICA

Definición y división de la verdad.—Verdad lógica—opiniones diversas—doctrina de Santo Tomás.—Tesis 1.^a *La verdad lógica se halla propiamente en el juicio.*—Tesis 2.^a *En la simple aprehensión siempre hay verdad, pero impropia é imperfecta.* 68

De la falsedad—definición absurda de Cousin.—La falsedad en el ser no existe.—La falsedad lógica se halla en el juicio—no se halla en la simple aprehensión sino accidentalmente.—Objeciones. 71

ARTÍCULO II

ESTADOS DE LA MENTE EN ORDEN A LA VERDAD

Estados de la mente—ignorancia—duda—cómo se divide—opinión—certeza—análisis del concepto de certeza—objetiva y subjetiva—elementos positivo y negativo—la certeza propiamente dicha es la subjetiva.—Sólo de la verdad hay certeza propiamente dicha.—Divisiones de la certeza—de evidencia y de fe—metafísica, física y moral—la primera es absoluta é hipotéticas las otras dos.—Tesis. *La certeza no admite grados en el elemento negativo pero sí en el positivo.* 73

Definición y división de la probabilidad—admite grados—una probabilidad no destruye la contraria—no es una fracción de certeza. 75

CAPÍTULO II

De la existencia de la certeza

ARTÍCULO I

DEL ESCEPTICISMO EN GENERAL

Definición y división del escepticismo.—Estado de la cuestión—certeza espontánea y filosófica—se trata de la segunda—no hay que confundir

la demostración de una verdad con su razón suficiente—no toda verdad puede ser demostrada—el escepticismo no puede ser refutado directamente.—Tesis. *El escepticismo es absurdo.*—Objeciones. 77

ARTÍCULO II

DEL ESCEPTICISMO TRASCENDENTAL

Principales representantes de esta escuela.—Principios en que descansa.—Especies de conocimientos según Kant—son meramente subjetivos—la razón práctica—el imperativo categórico derivado de ésta.—Tesis 1.^a *El escepticismo trascendental es absurdo en sí mismo y en su método.*—Tesis 2.^a *La razón práctica es insuficiente para evitar el escepticismo.* 82

ARTÍCULO III

DUDA METÓDICA DE DESCARTES

Intento de Descartes al formular su método—cómo procede—elementos que lo constituyen.—Tesis 1.^a *El método de Descartes no es el verdadero método filosófico.*—Tesis 2.^a *El principio «yo pienso luego soy» no es el primer principio científico.*—Tesis 3.^a *Descartes según su método no puede demostrar la veracidad de las facultades.*—Corolario. El método de Descartes lleva al escepticismo religioso. 85

ARTÍCULO IV

DE LAS CONDICIONES INDISPENSABLES DE TODA CIENCIA Y DEL VERDADERO MÉTODO FILOSÓFICO

Estado de la cuestión.—Tesis. *Tres son los postulados de la filosofía: la propia existencia, el principio de contradicción y la veracidad de las facultades.*—Verdadero método filosófico.—I. Ni en filosofía ni en ciencia alguna la mente puede partir de la duda universal.—II. Sólo cabe dudar de las verdades mediatas antes de ser demostradas.—III. El filósofo debe partir de verdades inmediatamente evidentes.—IV. El principio de contradicción es el primer principio filosófico, la propia existencia es punto de apoyo de la ciencia, y la veracidad de las facultades es condición indispensable.—V. Para demostrar la veracidad de las facultades debe procederse por método regresivo. 88

CAPÍTULO III

De los criterios intrínsecos de certeza. 91

ARTÍCULO I

DEFINICIÓN Y DIVISIÓN DEL CRITERIO

Criterio—próximo y supremo—subdivisión de los primeros en intrínsecos y extrínsecos—cuáles son aquellos y éstos—criterio supremo—observaciones. 92

ARTICULO II

DE LA CONCIENCIA Y DEL SENTIDO INTERNO

Conciencia—directa y refleja—objeto de la conciencia—sentido verdadero de la fórmula: «yo pienso luego soy».—Tesis 1.ª *La conciencia es criterio de verdad respecto á las afecciones internas y á la existencia del alma.*—Sentido interno—su objeto.—Tesis 2.ª *El sentido interno respecto á su objeto propio es criterio de verdad.*—Objeciones sobre la veracidad de la conciencia—y del sentido interno. 93

ARTICULO III

DE LOS SENTIDOS EXTERNOS

Importancia de la cuestión.—Idealismo—quienes lo profesaron.—Objeto de los sentidos en general—objeto propio—cuál es el de cada sentido—objeto común—y por accidente.—Reglas generales para el recto uso de los sentidos—regla para los objetos comunes—y para el sensible por accidente—subordinación de los sentidos á la razón.—Tesis 1.ª *Los sentidos, puestas las debidas condiciones, son criterio de verdad.* 97

De la causa determinante de las sensaciones externas—estado de la cuestión.—Tesis 2.ª *La causa determinante de las sensaciones externas son los cuerpos presentes á la facultad.*—Resumen.—Objeciones. 100

ARTICULO IV

VERACIDAD DEL ENTENDIMIENTO

Inteligencia y razón.—Veracidad del entendimiento en la simple aprehensión—en los juicios analíticos inmediatos—y en los sintéticos inmediatos.—Veracidad de la razón—estado de la cuestión—en qué sentido no puede errar la razón en sus discursos y en cuál sí—condición para no errar.—La razón, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad.—Objeciones. 104

CAPITULO IV

De los criterios extrínsecos

ARTICULO I

DE LA AUTORIDAD EN GENERAL

Testimonio—testigo—inmediato y mediato—de vista y de oídas—análisis del concepto de autoridad—elementos que la constituyen.—Efectos que produce—la adhesión prestada á la autoridad va precedida de un discurso—la autoridad divina produce certeza metafísica—la humana la produce moral—que á veces equivale á la metafísica—y otras sólo causa

probabilidad.—Estado de la cuestión—escepticismo histórico.—Leyes para discernir la ciencia y veracidad del testigo.—Tendencia del hombre á creer en la autoridad—es una prueba inicial del valor de este criterio.—Tesis. *El hombre tiene tendencia natural á deferir á la autoridad.* . . . 107

ARTICULO II

DE LA AUTORIDAD HUMANA EN LOS HECHOS HISTÓRICOS

Tesis 1.ª *La autoridad humana, puestas las debidas condiciones, es criterio de verdad respecto de los hechos históricos.*—Tradicción, monumentos é historia—condiciones que deben reunir.—Tesis 2.ª *La tradición, monumentos é historia, puestas las debidas condiciones, son criterio de verdad.*—Objeciones—contra la autoridad humana en general—contra la tradición—contra la autoridad humana en milagros. 110

ARTICULO III

DE LA AUTORIDAD DIVINA Y DE LA CIENTÍFICA

Autoridad divina—es absoluta—se extiende á toda suerte de hechos y verdades.—Tesis. *La autoridad divina es criterio de verdad.*—Autoridad científica—no produce certeza científica—á veces la produce moral—es útil para el progreso científico—reglas sobre el uso de la autoridad en las ciencias. 115

CAPITULO V

Del criterio supremo de certeza. 117

ARTICULO I

EXISTENCIA DEL CRITERIO SUPREMO

Criterio supremo—sus propiedades—su existencia. 118

ARTICULO II

DE LA EVIDENCIA COMO CRITERIO SUPREMO DE CERTEZA

Análisis del concepto de evidencia—la hay sensible é intelectual—elementos de entrambas.—División de la evidencia—en objetiva y subjetiva—inmediata y mediata—metafísica, física y moral.—Tesis 1.ª *La evidencia es criterio supremo de certeza.*—De la evidencia meramente subjetiva—en qué se distingue de la subjetiva.—Tesis 2.ª *La idea clara y distinta de Descartes ó la evidencia meramente subjetiva no es criterio de certeza.*—Tesis 3.ª *La evidencia objetiva es el criterio supremo de verdad.* . . . 118

ARTÍCULO III

ESCOLIO SOBRE LA DOCTRINA EXPUESTA Y SOLUCIÓN DE LAS DIFICULTADES

Resumen de la doctrina del artículo anterior—su conformidad con la de Santo Tomás.—La evidencia objetiva es el criterio supremo.—La luz de la razón es la luz intelectual que produce la evidencia de los primeros conceptos y de los primeros principios—entre éstos el supremo es el de contradicción—propiedades de estos principios—son los que hacen evidentes las verdades mediatas—la evidencia subjetiva es condición indispensable de certeza—la evidencia meramente subjetiva no es criterio.—Dos observaciones del P. Liberatore.—Objeciones—objección de Balmes y declaración de su doctrina. 125

ARTÍCULO IV

DE ALGUNAS OPINIONES ERRÓNEAS SOBRE EL CRITERIO SUPREMO

Dos clases de opiniones—subjetivas y extrínsecas.—Opiniones de Reid, Jouffroy y Jacobi—en qué convienen y en qué difieren.—Tesis 1.ª *El instinto ciego de Reid no es criterio de certeza.*—Tesis 2.ª *El sentimiento de Jacobi tampoco es criterio de verdad.* 131

Sobrenaturalismo.—Tradicionalismo.—Lamenismo—en qué convienen y en qué difieren.—Tesis 3.ª *La revelación divina no es el criterio supremo de certeza.*—Tesis 4.ª *Tampoco lo es el tradicionalismo.*—Tesis 5.ª *El consentimiento universal no es el criterio supremo de verdad.*—Dificultad fundamental de las escuelas tradicionalistas—su solución. 132

ARTÍCULO V

DEL SENTIDO COMÚN Y DEL CONSENTIMIENTO UNIVERSAL

Definición del sentido común—su existencia—por qué se llama sentido—no es un instinto ciego sino el mismo entendimiento—caracteres de las verdades de sentido común.—Tesis 1.ª *El sentido común es criterio de verdad.* 137

Consentimiento universal—verdades primitivas, de fácil deducción y de difícil deducción—causa del asentimiento á unas y otras—caracteres de las verdades de consentimiento universal.—Tesis 2.ª *El consentimiento universal es criterio de verdad.*—Corolario. En qué convenimos y en qué discrepamos de los sobrenaturalistas, tradicionalistas y de Lammenais.—Una dificultad—hubo errores comunes—las verdades de consentimiento universal pueden perder la universalidad.—Solución.—Uso del sentido común y del consentimiento universal en las ciencias. 138

ARTÍCULO VI

CAUSAS DE NUESTROS ERRORES

De parte del sujeto—limitación de la razón—falta de atención—precipitación en el juzgar.—De parte del medio—los sentidos y la imaginación—

las pasiones—la voluntad.—De parte del objeto—ignorancia de la Lógica y de la Metafísica—dificultad de las ciencias—el enciclopedismo científico. 141

CAPÍTULO VI

De la ciencia

ARTÍCULO I

NATURALEZA Y DIVISIÓN DE LA CIENCIA

Definición de la ciencia—caracteres subjetivos de la misma—caracteres objetivos—objeto de la ciencia—material y formal—criterio para distinguir las ciencias.—División de las ciencias—en especulativas y prácticas—subalternantes y subalternadas—distintas y separadas—no son lo mismo ciencias subordinadas y subalternadas. 142

ARTÍCULO II

RELACIONES ENTRE LA CIENCIA Y LA FE

Estado de la cuestión—diferencia entre la fe divina, la opinión y la ciencia—las relaciones entre la ciencia y la fe se reducen á tres.—Armonía entre la ciencia y la fe—en qué consiste—cómo se conoce—no es obstáculo el que los dogmas sean indemostrables científicamente—lo superior á la razón no le es contrario.—Tesis 1.ª *No puede haber oposición entre la ciencia y la fe—razón del Concilio Vaticano—razón de Leibnitz.* 145

Influjo recíproco entre la ciencia y la fe—dos escuelas opuestas—triple influjo de la ciencia en la fe—doble influjo de la fe en la ciencia—la inmutabilidad del dogma no se opone á la libertad de la ciencia—en qué consiste ésta—notable doctrina del Concilio Vaticano.—Tesis 2.ª *La ciencia y la fe se prestan mutuo apoyo.* 149

Superioridad de la fe respecto de la ciencia—por razón del principio de donde proceden—por razón del objeto—y del motivo—superioridad de la certeza de fe sobre la científica—superioridad de las ciencias por razón de la evidencia.—Corolario. En qué sentido las ciencias están subordinadas á la fe. 151

ARTÍCULO III

DEL MÉTODO EN EL ESTUDIO DE LAS CIENCIAS

Tres partes del artículo.—Reglas generales sobre el método científico—no debe adoptarse un método único para todas las ciencias—el método geométrico no es el único método científico—como método de exposición es preferible el sintético—en el de invención debe predominar el análisis. 153

Método en las ciencias físicas—objeto de estas ciencias—leyes de la naturaleza—observación—experimentación—reglas para establecer las leyes naturales—y para averiguar las causas de los fenómenos. 154

Método en las ciencias históricas.—Crítica—qué es—leyes generales de la crítica histórica.—Reglas particulares—de crítica interna—de crítica externa—argumento negativo—cuando equivale á positivo—primer caso—segundo caso.—Hermenéutica—dos clases—versión—sus leyes—interpretación—sus reglas. 155

METAFÍSICA

NOCIONES PRELIMINARES

Definición de la Metafísica—su objeto—material y formal—es una ciencia distinta de todas las demás—su fin.—División de la Metafísica—según los antiguos—y los modernos—observaciones—división de la Ontología. 159

ONTOLOGÍA

PARTE PRIMERA

DEL SER CONSIDERADO EN SÍ MISMO

CAPÍTULO I

Del concepto trascendental del ser

ARTÍCULO I

DE LOS CONCEPTOS DE SER Y NO-SER

Análisis del concepto de ser—representa la esencia y la existencia.—Tesis 1.ª *El concepto de ser es trascendental y simplicísimo.*—Tesis 2.ª *Es análogo.*—*Corolarios.* I. Es análogo con analogía de atribución impropia.—II. Es el primero que forma la mente.—III. Del ser no puede darse definición esencial.—Doble definición descriptiva.—Del concepto de ser según los Panteístas y Ontólogos—confusión de ideas de unos y otros.—Tesis 3.ª *El concepto de ser no representa el ser infinito.* 162

Del ente de razón—qué es—en qué difiere del ser real.—Del no-ser ó la nada—doble definición—nada absoluta y relativa—negación y privación—en qué se diferencian.—Objeciones—contra la tesis 2.ª—contra la 3.ª. 166

ARTÍCULO II

DEL PRIMER PRINCIPIO METAFÍSICO

Estado de la cuestión—el primer principio es el de contradicción—en el orden lógico y en el ontológico.—Tesis. *El principio de contradicción es el primer principio metafísico.*—El primer principio según Kant—es falso—contestación á sus razones. 169

CAPÍTULO II

Divisiones del ser

ARTÍCULO I

DIVISIÓN DEL SER EN ACTO Y POTENCIA

El ser se divide en acto y potencia—análisis de estos conceptos—1.ª se toman en sentido de acción y potencia activa—2.ª de potencia pasiva y elemento determinante—3.ª de existencia y posibilidad.—Principios deducidos del análisis anterior.—I. El acto es anterior á la potencia en el orden lógico y en el ontológico.—II. Hay seres compuestos de potencia y acto.—III. Existe el acto puro. 171

ARTÍCULO II

DEL SER CONTINGENTE Y NECESARIO

Análisis de los conceptos de ser contingente y necesario—el ser se divide en contingente y necesario—éste en hipotética y absolutamente necesario—éste en necesario, en sentido lato y estricto—qué es el ser necesario y el contingente.—Tesis 1.ª *El ser contingente necesita de una causa para existir.*—Tesis 2.ª *El ser hipotéticamente necesario es contingente.*—Tesis 3.ª *El ser absolutamente necesario no puede ser contingente.* 173

ARTÍCULO III

DEL SER MUDABLE É INMUTABLE

Análisis del concepto de movimiento y mudanza—elementos que entran en él.—Definición del movimiento según Aristóteles.—División de la mudanza—en extrínseca é intrínseca—de ésta en sustancial y accidental.—División del ser en mudable é inmutable.—Tesis 1.ª *El ser mudable consta de acto y potencia y el absolutamente inmutable es acto puro.*—Tesis 2.ª *El ser contingente es mudable y éste es contingente.*—Tesis 3.ª *El ser necesario es inmutable y éste es necesario.*—Tesis 4.ª *Al ser absolutamente inmutable no le repugna la mudanza extrínseca.*—Del ser condicional é incondicional ó absoluto—falsa noción que da de éste la escuela alemana. 175

ARTÍCULO IV

DEL SER TEMPORÁNEO Y ETERNO

Duración—sus especies.—Análisis de la idea de tiempo—éste es pasado, presente y futuro—medida de tiempo.—División del tiempo en real é ideal—necesidad de distinguir el elemento ideal del imaginario.—Análisis del concepto de eternidad—definición de Boecio.—Definición del evo.—Errores sobre la naturaleza del tiempo.—Tesis 1.ª *El tiempo no se distingue*

realmente de los seres que existen en él, pero sí de la eternidad.—Tesis 2.^a El ser mutable y el contingente son temporáneos.—Tesis 3.^a El ser absolutamente necesario é inmutable es eterno. 179

ARTÍCULO V

DEL SER POSIBLE É IMPOSIBLE

Análisis del concepto de posibilidad é imposibilidad—su división en interna y externa—en metafísica, física y moral—criterio de la posibilidad.—Fundamento de la posibilidad—estado de la cuestión—errores sobre esta materia.—Tesis 1.^a La posibilidad interna tiene su último fundamento en Dios.—Exposición sobre el modo cómo Dios es fundamento último de la posibilidad—doctrina de Santo Tomás.—Tesis 2.^a Dios es fundamento de la posibilidad en cuanto conoce su esencia como imitable.—Tesis 3.^a La voluntad y el poder de Dios son el fundamento de la posibilidad externa.—Corolarios. I. La posibilidad no se funda en la existencia de los seres ni en el entendimiento creado.—II. Tampoco se funda en la voluntad y poder de Dios.—Escolto. Doctrina de Lesio—destruye el panteísmo.—Objeciones. 184

CAPÍTULO III

De la esencia y existencia

ARTÍCULO I

ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE ESENCIA Y EXISTENCIA

Análisis del concepto de esencia—se divide en física y metafísica.—Análisis del concepto de existencia—se divide en relativa y absoluta.—Propiedades de la esencia.—Tesis 1.^a Las esencias de los seres objetivamente considerados son necesarias, inmutables y eternas.—Tesis 2.^a También son indivisibles.—Tesis 3.^a Las esencias de los seres existentes son contingentes, mudables y temporáneas. 192

ARTÍCULO II

DEL CONOCIMIENTO DE LAS ESENCIAS DE LOS SERES

Estado de la cuestión—sensualistas y positivistas—procedimiento para llegar á conocer las esencias de los seres.—Tesis. El entendimiento humano puede conocer las esencias de los seres. 195

CAPÍTULO IV

Atributos trascendentales del ser

ARTÍCULO I

DE LA UNIDAD DEL SER

Análisis del concepto de unidad—no añade nada real al concepto de ser—añadela negación de división—el concepto de unidad no incluye el

de distinción de los demás.—Especies de unidad—relativa y absoluta—esencial y accidental.—Conceptos de multitud y de número.—Conceptos derivados del de unidad—identidad—física y moral—genérica, específica y numérica— semejanza—igualdad.—Conceptos derivados del de multitud—distinción—real y lógica—diferencia—diversidad—desemejanza—desigualdad. 198
Tesis 1.^a La unidad es atributo trascendental del ser.—Tesis 2.^a La distinción no debe confundirse con la separación, ni la unión con la identificación.—Corolario. Unión sin confusión, distinción sin separación es ley de orden universal.—Teoría de los indiscernibles—razones en que la apoya Leibnitz—carecen de fundamento.—Tesis 3.^a No repugna que existan dos seres del todo iguales y numéricamente distintos. 201

ARTÍCULO II

DE LA VERDAD EN EL SER

Análisis del concepto de verdad—verdad fundamental—que añade al concepto de ser—la verdad primariamente se dice del entendimiento y secundariamente de la cosa—se dice per se del entendimiento divino y per accidens del creado.—Proposiciones que declaran el análisis anterior.—I. El entendimiento divino es regla de verdad de los seres.—II. Estos son regla de la verdad del entendimiento creado.—III. Este es norma de verdad de los seres artificiales.—IV. La verdad es artículo trascendental del ser. 203
Propiedades de la verdad—unidad é inmutabilidad—escuelas que las niegan.—I. La verdad de los seres no es una sino múltiple.—II. La verdad en el entendimiento creado tampoco es una.—III. De cada cosa no hay sino una verdad.—IV. La verdad del entendimiento divino es una.—I. La verdad del ser es inmutable en los atributos esenciales y mutable en los accidentales.—II. La verdad de los juicios analíticos es inmutable y mutable la de los sintéticos.—III. La verdad del entendimiento creado de suyo es inmutable y accidentalmente es mutable.—IV. La verdad del entendimiento divino es inmutable. 205

ARTÍCULO III

DEL ECLECTICISMO

Idea del eclecticismo de Cousin.—Estado de la cuestión—eclecticismo como método y como sistema.—Refutación.—I. El eclecticismo de Cousin es inadmisibile como método.—II. Hay sistemas filosóficos absolutamente falsos.—III. La verdad es inconciliable é intolerante con el error.—IV. La tolerancia científica y religiosa es inadmisibile.—V. Esta intolerancia no se opone al progreso científico. 207

ARTÍCULO IV

DE LA BONDAD EN EL SER

Análisis del concepto de ser perfecto—la perfección del ser puede considerarse de cuatro modos—ser relativo y absolutamente perfecto. . . . 210
Análisis del concepto del bien—bien de un ser en sí mismo y con relación al apetito—es término de una tendencia—es atributo trascendental del

ser.—División del bien—en verdadero y aparente—útil, conveniente y deleitable.—*Observaciones.* I. El bien útil y el deleitable están subordinados al conveniente.—II. El bien deleitable es apetecido por sí mismo pero con subordinación al conveniente.—III. El ser racional que no ajusta sus actos á las leyes anteriores obra desordenadamente.—Criterio para discernir el bien verdadero del aparente.—I. El bien verdadero es el conveniente.—II. El bien verdadero del ser racional consiste en el de la tendencia específica y en la subordinación de las facultades inferiores á la superior. 211

Análisis del concepto del mal—no es puro nada—ni simple negación—ni algo real y positivo—sino privación de bien—puede considerarse en tres estados.—División del mal—en físico y moral—no hay mal metafísico—el mal existe en el ser como en su sujeto. 214

ARTICULO V

DEL ORDEN Y DE LA BELLEZA

Análisis del concepto de orden—sus elementos—varios seres ó propiedades, relación entre éstos y principio ó ley de unidad—orden teórico y práctico.—No hay orden sin inteligencia ordenadora—ni sin ley de orden—esta en el orden práctico es el fin.—Divisiones del orden—particular y universal—físico y moral—natural y sobrenatural. 215

Análisis del concepto de lo bello—sus elementos—integridad del ser, armonía y esplendor.—Relación de la belleza con la verdad y el bien—la verdad no es la belleza pero es su fundamento—la belleza no se distingue real sino lógicamente del bien—todo ser es bello.—La razón es la facultad concedora de lo bello.—Efectos de la belleza—admiración, complacencia y amor—diferencia entre el sentimiento de lo bello y de lo agradable.—Divisiones de la belleza—real é ideal—sensible y espiritual—humana y divina.—De lo sublime—en qué difiere de lo bello—sublimidad relativa y absoluta—lo deforme. 216

Definición de la Estética.—Naturaleza de la belleza estética—la imitación de la naturaleza es fundamento del arte—el ideal es elemento de la belleza artística—el ideal consiste en la síntesis que da forma sensible á un todo orgánico—el arte consiste en la unión del elemento ideal con el real.—Leyes de la belleza estética—unidad, proporción, verdad ó verosimilitud, brillo ó esplendor y bondad.—Del realismo—en qué consiste—su refutación. 220

CAPITULO V

De las categorías del ser

ARTICULO I

DE LOS CONCEPTOS DE ACCIDENTE Y SUSTANCIA

Importancia filosófica del concepto de sustancia—análisis de los conceptos de accidente y sustancia—elemento absoluto y relativo de ésta.—Falsas definiciones de sustancia—de Descartes, Espinosa y Cousin—de Leibnitz y Wolff—de los sensualistas y positivas.—División de la sustancia—en simple y compuesta—completa é incompleta. 223

ARTICULO II

OBJETIVIDAD DE LA IDEA DE SUSTANCIA

Escuelas que la niegan—estado de la cuestión—elementos que entran en la formación de la idea de sustancia.—Tesis. *La idea de sustancia es real y objetiva.* 226

ARTICULO III

DEL INDIVIDUO, SUPUESTO Y PERSONA

Objeto del artículo.—Definición del individuo—del supuesto—de la persona.—Errores sobre la naturaleza de la personalidad.—Fichte y Günter.—Tesis. *La personalidad no consiste en la conciencia.* 228

ARTICULO IV

DE LA DISTINCIÓN ENTRE LA SUSTANCIA Y EL ACCIDENTE

Estado de la cuestión—opinión de los escolásticos.—Descartes y las escuelas modernas—accidentes absolutos y modales.—Tesis. *Es necesario admitir accidentes realmente distintos de la sustancia.*—Objeciones. 230

ARTICULO V

DE LA CUALIDAD Y RELACIÓN

Definición de la cualidad—sus propiedades—división de la misma en facultad, hábito, figura y pasión.—Definición del hábito—se distingue de la naturaleza del ser y de sus facultades—sujeto de los hábitos—causas del mismo—naturaleza, razón y voluntad, repetición de actos, una causa externa—efectos del hábito—prontitud, facilidad y deleite. 233

Definición y elementos de la relación—su división en real y lógica—mutua y no mutua—condiciones de la real. 235

PARTE SEGUNDA

DE LAS CAUSAS DEL SER

CAPITULO I

De las causas del ser en general

ARTICULO I

DE LOS CONCEPTOS DE NATURALEZA, PRINCIPIO, CAUSA Y RAZÓN SUFICIENTE

Análisis del concepto de naturaleza—en sentido lato—en sentido de esencia—en sentido estricto—natural y sobrenatural.—Análisis del concepto de principio—propiedades de éste—distinción real entre el principio y el principiado—prioridad de aquél respecto de éste—tres clases de prioridad—nexo entre el principio y el principiado—puede ser intrínseco y extrínseco. 237

Análisis del concepto de causa—sus propiedades—distinción real entre el efecto y la causa—influjo real de ésta en aquél—dependencia del efecto respecto de la causa—ésta puede hallarse en acto primero y segundo—concepto de razón suficiente. 239

Tesis 1.^a Los conceptos de principio y razón suficiente son más genéricos que el de causa.—Tesis 2.^a La causa en algún modo debe contener el efecto—esto puede ser en tres maneras.—División de la causa en eficiente y final, material y formal. 240

ARTÍCULO II

OBJETIVIDAD DEL CONCEPTO DE CAUSA

Errores sobre esta materia—estado de la cuestión—procedimiento para elevarnos al concepto de causa.—Tesis. *La idea de causa es real y objetiva.*—Objeciones. 242

ARTÍCULO III

PRINCIPIOS DERIVADOS DE LOS CONCEPTOS ANTERIORES

I. El obrar sigue al ser—doble sentido de este principio.—II. Nada hay sin razón suficiente.—III. No hay efecto sin causa—estos principios son analíticos y ciertos.—Aplicaciones de los principios anteriores—del conocimiento de la operación específica se deduce la naturaleza del ser.—Refutación del Transformismo y del Evolucionismo. 244

CAPÍTULO II

De las causas del ser en particular

ARTÍCULO I

DEFINICIÓN Y DIVISIÓN DE LA CAUSA EFICIENTE

Definición de la causa eficiente—su causalidad—condiciones para obrar.—1.^a remoción de los impedimentos, 2.^a determinación externa, 3.^a unión de la causa con el ser que ha de recibir la acción.—Divisiones de la causa eficiente—primera y segunda—principal é instrumental—natural y accidental—inmanente y transeunte—necesaria y libre—unívoca y equívoca—física y moral—total y parcial—instantánea y sucesiva. 246

ARTÍCULO II

EXISTENCIA DE LAS CAUSAS SEGUNDAS

Ocasionalismo—absoluto y moderado.—Malebranche.—Tesis. *Existen las causas segundas.*—Los espíritus son verdaderas causas.—Los demás seres de la naturaleza también tienen verdadera actividad.—Objeciones. 248

ARTÍCULO III

DE LA CAUSA FINAL

Definición del fin—su causalidad—en los seres racionales y en los irracionales—es la primera de las causas—orden de intención y de ejecución.—

Divisiones del fin—objetivo y subjetivo—intrínseco y extrínseco—próximo y último. 253

Errores sobre la causa final.—Tesis 1.^a *Todos los seres obran por un fin, el cual es verdadera causa.*—Tesis 2.^a *Repugna una serie infinita de fines.*—Tesis 3.^a *El estudio de las causas finales es útil á las ciencias naturales.*—Tesis 4.^a *Entre los fines debe haber subordinación, de modo que los inferiores dependan de los superiores y todos del último.*—Causa ejemplar—sa reduce á la causa eficiente moral. 254

ARTÍCULO IV

DE LAS CAUSAS MATERIAL Y FORMAL

Definición de la causa material y formal—la materia se divide en primera y segunda—la forma en sustancial y accidental.—Causalidad de la materia y de la forma—no consiste en la acción de la una á la otra—sino en la unión íntima é inmediata de entrambas.—Hay que admitir la existencia de la materia prima y de la forma sustancial. 258

CAPÍTULO III

Del ser finito é infinito

ARTÍCULO I

DE LOS CONCEPTOS DE FINITO, INFINITO É INDEFINIDO

Concepto de ser finito—es parte positivo y parte negativo.—Concepto de infinito—infinito relativo y absoluto—es concepto positivo.—Indefinido.—Tesis 1.^a *El ser simplemente infinito es necesario y éste es infinito.*—Tesis 2.^a *El ser contingente es finito y éste es contingente.* 260

ARTÍCULO II

DE LA FORMACIÓN DE LAS IDEAS DE FINITO, INFINITO É INDEFINIDO

Existencia de la idea de lo infinito—error de los racionalistas—qué confunden.—Tesis 1.^a *Tenemos los conceptos de finito é infinito.*—Formación de la idea de ser infinito—errores de Descartes, Malebranche y los ontólogos.—Tesis 2.^a *El concepto de ser finito no lo formamos por medio del conocimiento de lo infinito sino mediante la abstracción aplicada á los datos de la experiencia.*—Formación de la idea de ser infinito—error de los ontólogos y de Locke.—Tesis 3.^a *El concepto de ser infinito no lo formamos por la agregación sucesiva de perfecciones á perfecciones.*—Tesis 4.^a *El concepto de ser infinito lo formamos por la remoción de todo limite.*—Escolto. Resumen de todo lo dicho. 262

ARTÍCULO III

DEL INFINITO CATEGOREMÁTICO Ó EN ACTO

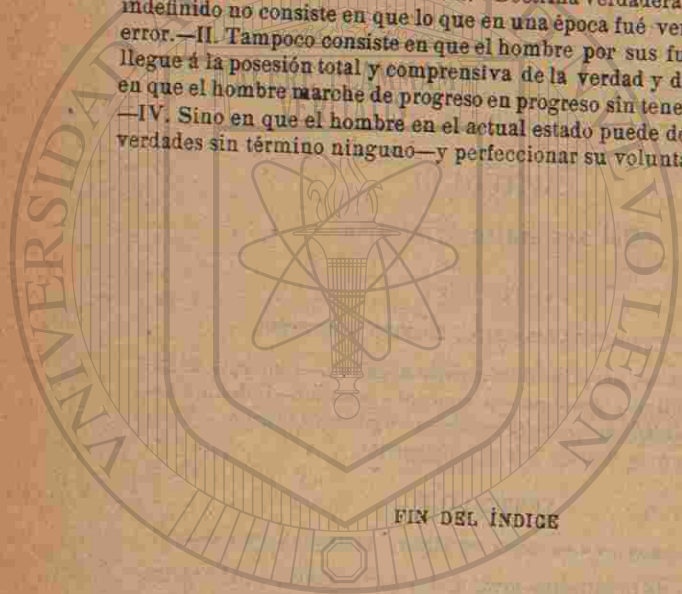
Estado de la cuestión—¿es posible la existencia del número infinito?—Escuelas que admiten la existencia del infinito—opiniones de los escolásticos.—Tesis. *Repugna absolutamente la existencia del número infinito.*—

Corolarios. I. Repugna que el ser creado sea infinito ó actividad infinita.—II. Repugna la extensión y mole infinitas.—III. Repugna la divisibilidad de la materia hasta lo infinito.—IV. Repugna un ser infinito en un género cualquiera. 266

ARTÍCULO IV

DEL PROGRESO INDEFINIDO

Análisis de la idea del progreso.—Del progreso según las escuelas transformista y trascendental.—Tesis 1.^a *Repugna la transformación de las esencias de los seres materiales.*—Tesis 2.^a *Tampoco es admisible la teoría del progreso de la escuela trascendental.*—Doctrina verdadera.—I. El progreso indefinido no consiste en que lo que en una época fué verdad, en otra sea error.—II. Tampoco consiste en que el hombre por sus fuerzas naturales llegue á la posesión total y comprensiva de la verdad y del bien.—III. Ni en que el hombre marche de progreso en progreso sin tener un fin último.—IV. Sino en que el hombre en el actual estado puede descubrir nuevas verdades sin término ninguno—y perfeccionar su voluntad en el bien. . 268



U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

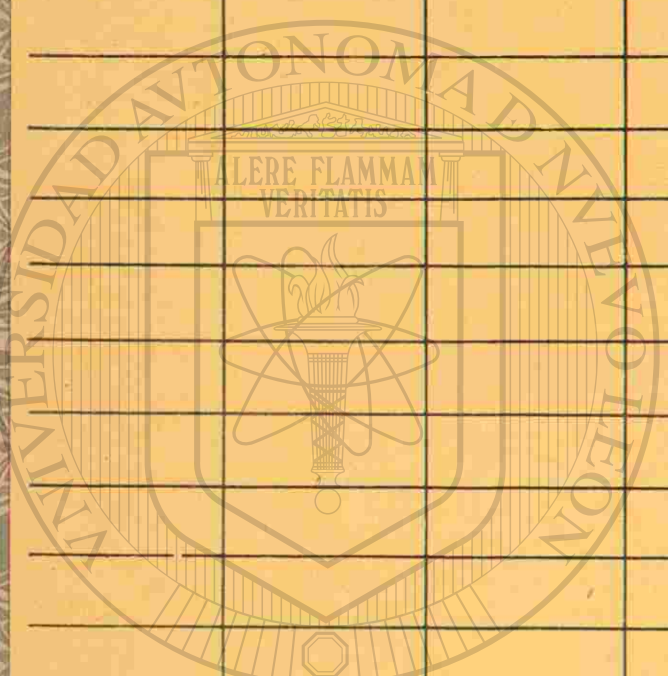


DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

CAPILLA ALFONSINA

U. A. N. L.

Esta publicación deberá ser devuelta antes de la última fecha abajo indicada.



9664

100
G492e

B92	
G5	
v.1	
1902-07	46121
AUTOR	
GINEBRA, Francisco	
TITULO	
Elementos de filosofía	
FECHA DE VENCIMIENTO	NOMBRE DEL LECTOR

UNI

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



B9
G5
v.
19