

D
1
5591

103789

CURSO ABREVIADO

DE

PSICOLOGÍA, LÓGICA Y ÉTICA

ES PROPIEDAD

XIX-2-18

150:160

0

CURSO ABREVIADO

DE

PSICOLOGIA, LÓGICA Y ÉTICA

POR

D. JUAN MANUEL ORTI Y LARA

CATEDRÁTICO DE METAFÍSICA DE LA UNIVERSIDAD DE MADRID

É INDIVIDUO DE LA

ACADEMIA ROMANA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Con licencia de la Autoridad eclesiástica.

VOLUMEN I

PSICOLOGIA Y LÓGICA

MADRID

IMPRENTA DE LOS HIJOS DE M. G. HERNÁNDEZ

Libertad, 16 duplicado, bajo.

1908

R^o 9693

Doceo quod didici, non a me ipso, idest a praesumptione, paessimo praeceptore
sed ab illustribus Ecclesiae viris.

(S. Hieronimi, in *Epitaphio Paulae.*)

ADVERTENCIA DEL AUTOR

En el presente compendio he procurado reducir á mínima extensión mis tratados anteriores, persuadido á que todavía son demasiado latos para lo que hoy pide la necesidad de los alumnos, atendidas las condiciones actuales de la segunda enseñanza. Con todo, nada substancial he omitido de lo que importa saber en las materias más vitales y preciosas de esta enseñanza, conviene á saber: en la que debe servir de introducción precisa á todas las ciencias; en la que muestra al hombre la sublime alteza y dignidad de su naturaleza y destino, cifrados en ser su alma espiritual é inmortal; y en la que, finalmente, ordena su libertad y su vida á la honestidad y á la dicha verdadera.

Esta brevísima suma la he ordenado en la forma socrática de diálogo, la más acomodada para despertar la atención y el interés con la viveza y precisión de las preguntas, y para satisfacer la curiosidad natural con respuestas breves, las cuales ilustran el ánimo y le contentan mucho más que los prolijos discursos y argumentos que se usan en tratados extensos. Cuídese, sin embargo, de no desdeñar estos tratados, porque en ellos debe buscarse la explicación y complemento de lo que parezca obscuro ó sea por ventura diminuto en los simples compendios.

Por mi parte, atrévome á recomendar bajo este concepto los libros que he escrito del mismo asunto, no á la verdad por-

que deban ser preferidos á otros, que los hay muy dignos de estima, sino porque con ellos concuerda el presente curso, que viene á ser una como quinta esencia de lo que se halla en mis anteriores tratados. De ellos he sacado, en efecto, á modo de extracto, este modesto epítome, tomando asimismo de algún otro libro lo que me ha parecido que podía convenir á la pureza de la doctrina escolástica y á la exactitud de su exposición; que no he sentido empacho alguno en retocar algunos puntos de aquellos escritos míos con ese intento. Particularmente he tenido á la vista los dos cursos elementales de Filosofía más recientes de que tengo noticia, uno de ellos del doctísimo profesor ROSIGNOLI, y el otro del reverendísimo LORENZELLI, catedrático que fué de Filosofía en el "Colegio Urbano de Propaganda Fide"; y he tomado de ellos razones y aun expresiones que rematan y perfeccionan lo que después de todo no fué nunca obra mía, sino simple eco y pálido trasunto de los grandes maestros á quien se debe principalmente la gloriosa restauración de la verdadera filosofía cristiana en estos nuestros tiempos.

PSICOLOGIA

CURSO ABREVIADO
DE
PSICOLOGÍA, LÓGICA Y ÉTICA

INTRODUCCIÓN

PREGUNTA. ¿Qué significa la palabra *filosofía*?

RESPUESTA. La palabra *filosofía*, griega de origen, significa amor de la sabiduría, *amor sapientiae*.

P. ¿Cuál fué el origen de esta palabra?

R. Su origen fué, que habiendo sido interrogado Pitágoras del Rey Leonte por la ciencia que profesaba, respondió diciendo que era filósofo, es decir, amante de la sabiduría.

P. ¿Qué se entiende por *sabiduría*?

R. La *sabiduría* es una ciencia ó conocimiento superior, que contempla las causas y principios primeros de las cosas.

P. ¿Qué se entiende por *ciencia*?

R. *Ciencia* es el conocimiento verdadero, cierto y evidente de su objeto por las causas ó razones de él.

P. ¿Qué es *conocimiento*?

R. Conocimiento en general es la expresión vital de lo conocido en el principio ó sujeto que lo conoce.

P. ¿Cómo definiremos la Filosofía?

R. La Filosofía es el conocimiento cierto y evidente de las cosas en sus causas últimas, adquirido con la luz de la razón.

P. ¿En qué se divide la Filosofía?

R. En *real*, *moral* y *racional*. La filosofía real se divide á su vez en filosofía *natural*, y *Metafísica*.

P. ¿Qué otros nombres llevan la filosofía moral y la racional?

R. La filosofía moral toma el nombre de *Ética* y la racional el de *Lógica*.

P. ¿A qué partes de la filosofía real pertenece la Psicología?

R. Considerada como ciencia del alma racional, la Psicología hace parte de la Metafísica, que estudia las substancias espirituales y por tanto el alma humana, que es inmaterial; mas considerada como estudio del alma en cuanto es forma del cuerpo, con el que constituye un solo ser, en quien se dan muchas cosas comunes con los demás seres naturales, pertenece también á la filosofía natural.

P. ¿Qué se entiende por *Psicología*?

R. La palabra *psicología*, compuesta de dos voces griegas, $\psi\upsilon\chi\eta$ alma, y $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, discurso, significa la ciencia del alma en general; en sentido riguroso, se da el nombre de *Psicología* á la parte de la Filosofía que trata del alma humana.

P. ¿Qué diferencia hay entre *Psicología* y *Fisiología*?

R. Estas dos ciencias se distinguen entre sí por razón de los hechos que respectivamente consideran. Los hechos de que trata la Psicología, son de dos clases: unos en que no toma parte alguna directa el organismo, como el acto purísimo de entender; y otros, en que intervienen los órganos del cuerpo, como las sensaciones: así los unos como los otros los conocemos por medio de la conciencia, y por tanto son objeto de la Psicología. Los hechos fisiológicos son movimientos y alteraciones vitales que acaecen en el organismo corpóreo, algunos de los cuales intervienen, ya directa, ya indirectamente, en la producción de los hechos psicológicos: v. gr., en el acto de percibir el sabor de algún manjar interviene próximamente el órgano del gusto, y cuando pensamos

no deja de intervenir, aunque por modo extrínseco y remoto, el cerebro; pero de tales hechos ó movimientos no nos dice nada la conciencia, los conocemos sólo por medio de los sentidos externos; no son, pues, hechos *psicológicos*, sino *fisiológicos*.

P. ¿Cuál de esas dos ciencias se aventaja á la otra?

R. La Psicología es muy superior á la Fisiología porque además de tratar de la parte más noble del hombre y de sus potencias espirituales, en cuyos actos no toma parte el organismo corpóreo, investiga los hechos de que consta la vida animal y aun la vegetativa, y los refiere á sus causas últimas, dejando á la Fisiología que estudie las modificaciones del organismo que en esos casos se observan, mediante el uso y aplicación de los sentidos externos, auxiliados de instrumentos.

P. ¿De qué modo se vale la Psicología para el conocimiento de su objeto?

R. El método seguido de la Psicología es el analítico-sintético, cuyo punto de partida en esta ciencia son los hechos ó fenómenos conocidos por la conciencia, de los cuales se eleva, mediante el raciocinio, apoyado en principios metafísicos, al conocimiento de las potencias ó facultades del alma, y por medio de este conocimiento al de la naturaleza del alma misma, ilustrando y confirmando después con el resultado de esta indagación las razones ó conceptos obtenidos por el análisis, y llegando así finalmente al conocimiento verdaderamente científico en que consiste la Psicología.

P. ¿Es grande el mérito y utilidad de la Psicología?

R. No hay duda sino que midiéndose la excelencia de todo saber por la certidumbre con que es conocida en él la verdad, y por la nobleza y dignidad de su objeto respectivo, debe ser muy elevado el rango y dignidad de una ciencia cuya certidumbre estriba en la evidencia de los hechos psicológicos y en la de los principios de Metafísica, y cuyo objeto es nada menos que el alma racional y espiritual del hom-

bre. En orden á su utilidad, baste decir, que pues todas las ciencias tienen por centro al hombre mismo, y se refieren á él como á sujeto que puede ser perfeccionado de ellas, sin la ciencia que trata de lo que hay más íntimo y precioso en el hombre, que es el alma humana, no sería dado comprender bien el objeto de las demás ciencias en cuanto se refiere al fin de ellas, á su norma y á sus relaciones.

P. ¿En qué partes se divide el estudio de la Psicología?

R. El estudio de la Psicología se divide en dos partes. La primera de ellas trata de las *facultades y operaciones* del alma humana; y la segunda de la *naturaleza* de esta misma alma considerada en sí misma, y de su *unión con el cuerpo* con el cual forma una sola naturaleza.

CAPITULO PRIMERO

Del alma como principio de sus potencias.

§ I

Del alma en general.

P. ¿Cómo se define el *alma* en general?

R. El *alma* fué definida por Aristóteles: "Acto primero del cuerpo natural orgánico, que tiene la vida en potencia."

P. ¿Por qué llamó Aristóteles al alma "acto primero"?

R. Porque en toda substancia compuesta de materia y forma, la forma es comparada con la materia como el acto con la potencia.

P. ¿Y por qué dijo Aristóteles del alma, que es acto primero del cuerpo natural?

R. Dijo que es acto primero del *cuerpo* para dar á entender que los espíritus no son capaces de esa actuación; y añadió la palabra *natural*, porque ni el cuerpo que llaman *matemático*, ni los cuerpos *artificiales*, son cuerpos animados.

P. ¿Qué significan en esa definición las palabras "que tiene la vida en potencia"?

R. Tener la vida en potencia no quiere decir que el cuerpo informado del alma no sea verdaderamente cuerpo vivo, sino sólo que hay en él virtud para producir actos vitales.

P. ¿Qué se entiende por *vida*?

R. La *vida* puede considerarse en sentido menos propio ó sea en *acto segundo*, y en sentido propio, ó sea en *acto primero*. En sentido menos propio, la vida denota la operación vital, ó el conjunto de operaciones vitales; y en sentido propio, el ser substancial del viviente. En este sentido se usa esta palabra *vida* en el antiguo aforismo: *vita viventibus est esse*.

P. ¿Cómo se define la vida considerada en *acto segundo*?

R. Diciendo que es el movimiento ú operación que procede del agente según alguna manera de independencia inmediata de principio extrínseco; ó, más brevemente: la vida consiste en moverse una cosa á sí misma, tomada en sentido lato la palabra *movimiento*, ó sea según que por ella se entiende también la operación intelectual.

P. ¿Cuántas especies hay de almas?

R. Conforme á los tres grados que se dan en la escala de la vida, ó sea en las tres clases de seres vivientes: *vegetales*, *animales* y *hombres*, hay tres especies de alma, á saber: alma *vegetativa*, alma *sensitiva* y alma *racional* ó humana, en la cual se comprenden por modo virtual las otras dos.

P. ¿Cómo ha sido definida, según esto, el alma humana?

R. Acto primero del cuerpo natural, orgánico, humano, y principio primero de los actos en que vivimos, sentimos y nos movemos y entendemos: *Id quo vivimus et sentimus, movemur, et intelligimus primo*.

§ II

De las potencias ó facultades del alma.

P. ¿Qué son *potencias* ó *facultades* del alma?

R. Llámense *potencias* ó *facultades* del alma aquellas

fuerzas con que obra el alma como por principios próximos ó inmediatos de sus actos.

P. ¿Qué se entiende por *objeto*, y qué por *término* de las potencias?

R. *Término* de una potencia se dice aquello que es producido por el sujeto de la misma: v. gr., el movimiento con que voy de un lugar á otro; y *objeto* aquello acerca de lo cual versa la potencia que obra por modo transeunte: v. gr., la piedra que labra el lapidario, ó aquello acerca de lo cual se ejercita la facultad de conocer y apetecer: en este sentido, los colores son objeto de la vista, el agua de la sed.

P. ¿De cuántos modos es el objeto de la potencia?

R. El objeto de la potencia es *material* y *formal*. Objeto *material* de la potencia es aquella cosa acerca de la cual se ejercita la misma potencia, considerada esa cosa en sí misma con todo lo que le pertenece, ó sea tal como existe realmente según su naturaleza; y objeto *formal* aquel aspecto ó razón por donde la cosa cae bajo la acción de la potencia. Objeto material, por ejemplo, del sentido de la vista es la *flor* que tengo en la mano, y objeto formal del mismo sentido el *color* que en ella percibo.

P. ¿De qué modo se han respecto á su objeto material las diferentes potencias?

R. Las potencias que obran de un modo transitivo y las potencias vegetativas, modifican su objeto material causando en él otra forma ó ser, ora substancial, ora accidental; mas las cognoscitivas y apetitivas se refieren al objeto material, no causando en él ninguna inmutación, sino sólo representándose ó inclinándose á él.

P. ¿Respecto de qué potencias debe hacerse distinción entre el objeto material y el objeto formal?

R. No hay necesidad de hacerla tratándose de las que obran por modo transitivo y de las vegetativas, pero sí cuando se trata de las demás potencias, porque el término de éstas es lo que inmanentemente produce y recibe en sí

mismo el sujeto, y en razón de lo cual se da en ellas la relación de lo que es medido á la medida, mientras que su objeto formal es la nota ó razón objetiva en razón de la cual el objeto es conocido ó apetecido.

P. ¿Cuál es la razón por la cual se distinguen especialmente entre sí las potencias del alma?

R. Distínguense unas potencias de otras especialmente por sus objetos formales respectivos; y la razón es, que como entre estos objetos hay diferencias específicas, aunque sea uno mismo el objeto material—v. gr., un mismo cuerpo, una *manzana*, por ejemplo, es objeto material de varios sentidos, pero cada uno de éstos percibe en ella su respectivo objeto formal: la vista el *color*, el olfato el *olor*, el gusto el *sabor*, que son cualidades específicamente diferentes,—diferentes deben ser también específicamente los actos del alma concernientes á ellos, y diferentes las potencias de que proceden respectivamente tales actos.

P. ¿Las potencias son una misma cosa con la esencia del alma, reduciéndose á meros nombres que significan tan sólo el alma misma, según que produce esta ó aquella especie de actos, ó son entidades reales distintas del alma?

R. Según doctrina corriente entre los filósofos escolásticos, las potencias del alma se distinguen realmente del sujeto de las mismas.

P. ¿En qué razones se funda esta doctrina?

R. Fúndase esta doctrina en dos clases de argumentos: ontológicos y psicológicos. Estos últimos los reduce Santo Tomás á tres: el primero, que la diversidad de operaciones de que nos da testimonio la conciencia, requiere diversidad de principios de acción, porque no se concibe que un solo principio activo produzca actos tan diversos como ver, por ejemplo, con los ojos y ver con el entendimiento, gustar la dulzura de un manjar y percibir la dulzura de la virtud, lo cual sería contra el axioma de las escuelas: *Idem secundum idem non est natum facere nisi idem*. La segunda razón

es la diferencia que hay entre las potencias; porque hay algunas que son actos de ciertas partes del cuerpo, como todas las potencias de la parte nutritiva y de la sensitiva, y hay otras que no son actos de ninguna parte del cuerpo, como el entendimiento y la voluntad: diferencia que no podría darse si las potencias del alma fueran una misma cosa con su esencia. Por último, dicha distinción resulta del orden que media entre las potencias del alma, y del respeto de unas á otras, porque en ellas una mueve á otra, la razón, por ejemplo, á la voluntad, etc.; lo cual no podría acontecer si las potencias fuesen la esencia misma del alma.

P. ¿Cuál es el *sujeto* de las potencias ó facultades del alma, en el cual residen?

R. En el alma residen, como en su propio *sujeto*, las potencias espirituales, ó sea las que se ejercitan con independencia de órgano corpóreo; pero las potencias que no pueden obrar sin la intervención de órgano corpóreo residen en el cuerpo informado del alma.

P. ¿Cuál es el principio ó *raíz* de las potencias?

R. La esencia del alma misma, de la cual proceden por emanación ó resultancia, al modo como la luz del sol procede del sol mismo.

P. ¿De qué modo se procede en la investigación y conocimiento de las potencias del alma?

R. Empezando por investigar y conocer los respectivos objetos y las operaciones tocante á los mismos, conocidas por medio de la reflexión; del conocimiento de las cuales pasamos al conocimiento de las potencias que las producen, así como del estudio y conocimiento de las potencias pasamos con el discurso á investigar y conocer la naturaleza de nuestra alma.

P. ¿Con qué criterio deben discernirse unas de otras y especificarse las facultades del alma?

R. Para determinar y discernir unas de otras las potencias del alma, debemos atender á las operaciones que por

medio de ellas se ejecutan, así como para conocer estas operaciones hemos de atender á los objetos á que las mismas se refieren. En otros términos: la distinción específica de las potencias se nos da á conocer por la que media entre los actos ú operaciones de especies diferentes, las cuales responden á la diferencia también específica de sus objetos formales respectivos.

§ III

División de las potencias del alma.

P. ¿A cuántos géneros sumos redujeron los antiguos con Aristóteles las potencias del alma?

R. A los cinco siguientes: *vegetativo, sensitivo, intelectual, apetitivo y locomotivo*.

P. ¿Qué potencias comprende el género vegetativo?

R. El género vegetativo comprende las tres potencias que corresponden á las tres especies de operaciones cuyo respectivo objeto se transforma en la substancia del cuerpo; conviene á saber: *nutrición, crecimiento y generación*. De esas tres potencias, la primera, llamada *nutritiva*, comprende virtualmente la *asimilación* y la *organización de la substancia animada*; la segunda, por nombre *augmentativa*, comprende las funciones vitales ordenadas al crecimiento y transformación de dicha substancia en las varias partes integrantes del organismo; y la tercera, denominada *generativa*, es la virtud de producir nuevos individuos orgánicos de los ya existentes.

P. ¿Qué facultades comprende el género sensitivo?

R. El género sensitivo comprende la *sensibilidad*, la *fantasía*, el *sentido común*, la *virtud cogitativa* y la *memoria sensitiva*.

P. ¿Qué potencias comprende el género intelectual?

R. La potencia intelectual comprende al *entendimiento agente* y al *entendimiento posible*.

P. ¿Qué potencias se comprenden en el género apetitivo?

R. El *apetito sensitivo* y el *racional*.

P. ¿Qué división suele hacerse de las potencias?

R. Divídeselas en *activas* y *pasivas*. Son potencias *activas* las que hacen que su objeto tenga ser en el acto, como la potencia locomotriz, cuyo objeto, que es el movimiento del sujeto de un lugar á otro, se verifica y reduce al acto por la virtud de esta potencia; y se llaman *pasivas* las que son movidas á la operación por alguna cosa que ya está en acto, el sentido de la vista, por ejemplo, el cual es reducido al acto de ver por la cosa que se ve.

P. ¿Qué otra división se hace de las potencias ó facultades del alma?

R. Divídense en *orgánicas* é *inorgánicas*. Son facultades *orgánicas* las que usan de órgano corpóreo, como la vista, que no puede ejercitarse sin el ojo; y facultades *inorgánicas* ó *espirituales*, las que hacen sus actos sin necesidad de órgano corpóreo, como el entendimiento.

P. ¿A qué dan los filósofos, tratándose de las potencias el nombre de *conato*?

R. Dan este nombre, y asimismo los nombres de *fuerza* é *intención*, á la tendencia ó apetito natural con que cada una de dichas potencias se halla inclinada á los objetos en que se terminan sus actos.

CAPITULO II

De la sensibilidad.

ARTÍCULO I

De la sensibilidad en general.

P. ¿Qué se entiende por *sensibilidad*?

R. La palabra genérica *sensibilidad* vale tanto como facultad orgánica y cognoscitiva inferior, y comprende los cinco sentidos externos, *ver, oír, oler, gustar y tocar*, y los cuatro internos, *sentido común, imaginación, virtud estimativa y memoria sensitiva*.

§ I

De la sensación externa.

P. ¿Qué se entiende bajo el nombre de *sensación*?

R. Entiéndese bajo el nombre de *sensación* el acto del sentido externo aprehensivo de las cosas externas materiales que están presentes, y que lo mueven ó modifican haciendo impresión en este ó aquel órgano de la sensibilidad.

P. Según esto, ¿la sensación es *acción* ó *pasión*?

R. La sensación es *acción* y *pasión* al mismo tiempo, aunque bajo distintos respectos: es *pasión*, según que el sentido es movido del objeto material que causa en él la impresión: *pasión perfectiva*, porque mediante la forma que el sentido recibe del objeto externo, se hace semejante á este objeto, y de esta manera se perfecciona; y es *acción*, según

que es producida por la virtud sensitiva del alma unida substancialmente con el cuerpo.

P. ¿No puede decirse que *sensación* é *impresión* son una misma cosa, toda vez que sin la impresión no se puede dar la sensación?

R. Aunque la *sensación* depende de la *impresión* ó movimiento é inmutación natural, no por esto ha de decirse que sea una misma cosa con ella. Y á la verdad, ó la potencia sensitiva que recibe la impresión de algún objeto externo añade á la acción de este objeto en los órganos alguna acción originada de su propia virtud ó eficacia, ó no: si la añade, esta acción añadida no es ciertamente la impresión; y si no añade acción alguna, así como el cuerpo animal siente cuando recibe alguna impresión, así también deberían de sentir los demás cuerpos, un tronco, por ejemplo, una piedra, cuando son movidos ó reciben la impresión de otro cuerpo. En segundo lugar, la mera impresión causada por los cuerpos exteriores en nuestros órganos, puede ser y es conocida mediante la aprehensión ó percepción de ella, ó, lo que es lo mismo, mediante la sensación: por consiguiente, entre la sensación y la mera impresión hay la misma distinción que media entre el conocimiento del objeto y el objeto mismo conocido. Por último, la impresión es meramente pasiva, mientras que la sensación, según que es aprehensión ó percepción de algún objeto externo, es verdadera acción, acción vital cognoscitiva.

P. Demás de la impresión é inmutación natural causada por el objeto externo en los sentidos, ¿qué otra manera de inmutación reciben éstos de dicho objeto?

R. Demás de esa inmutación *natural*, que es como si dijéramos *físico-química*, se da otra *espiritual*, la cual experimenta el sentido recibiendo la impresión que en él hace el objeto exterior.

P. ¿Qué es *especie sensible*?

R. Los antiguos dieron el nombre de *especie sensible* á

la modificación que recibe el sentido del objeto exterior sensible, merced á la cual el sentido aprehende este objeto, haciéndose en cierto modo una misma cosa con él.

P. ¿Son necesarias las especies sensibles para conocer las cosas exteriores?

R. Sin duda alguna lo son, porque los sentidos necesitan que la cosa sensible esté en ellos presente, y no pudiendo estar ella presente por sí, según su realidad misma, fuerza es que esté presente por alguna especie ó semejanza de sí que determine el acto cognoscitivo.

P. ¿Es por ventura la sensación acto de *conocer*?

R. La sensación es verdadero *conocimiento*, pues en ella se da por una parte la producción vital de una representación ó imagen del objeto conocido, y de otra, es aprehendido el objeto por el sujeto cognoscitivo, entrando éste en posesión del objeto, y haciéndose en cierto modo una cosa con él.

§ II

Objetividad de las sensaciones externas.

P. ¿Tienen las sensaciones valor *real* ú *objetivo* fuera del sujeto que siente?

R. La *objetividad* de las sensaciones, ó sea el valor real de ellas fuera del sujeto que siente, es una verdad de sentido común: nadie en efecto hay que dude, cuando ve, por ejemplo, el sol, ú oye alguna melodía, ó toca este ó aquel cuerpo, sólido ó líquido, que lo que realmente percibe es cosa que está fuera de él. En realidad sólo aquello puede ser aprehendido necesaria é inmediatamente en la sensación que es representado en ella; y así puede decirse que el orden al objeto externo pertenece á la naturaleza de la sensación misma.

P. ¿Cómo se llaman los filósofos que niegan valor objetivo á la sensación?

R. Llámense *subjetivistas*. Entre los cuales hay quien profesa la teoría del *nativismo*, según la cual la potencia sensitiva convierte la excitación ó influjo que los sentidos reciben del mundo externo, en un ser del todo nuevo según formas innatas, dispuestas previamente en los sentidos. Tiene partidarios también la teoría que llaman *genética*, cuyo contenido exponen los filósofos que la profesan diciendo que es la misma excitación, según que producida en el ojo se hace *color*, y en el oído *sonido*, y *sabor* en el paladar.

P. ¿De qué vicio adolecen estas teorías y adónde conducen?

R. El vicio de que adolecen, consiste en suponer que la potencia sensitiva es un principio absolutamente activo que saca de sí la forma que determina y especifica á la sensación, en vez de recibir esta forma, como realmente la recibe, de los objetos mismos. El nativismo conduce, pues, al idealismo, pues reduce la sensación á mera producción del sujeto sensitivo, privándola, por consiguiente, de objetividad.

P. ¿Qué otra forma ha tomado en otros fisiólogos modernos el subjetivismo sensitivo?

R. Los fisiólogos Helmholtz y Wundt han dicho que las sensaciones son signos, y nada más, de los objetos exteriores, sin semejanza alguna con las cosas significadas por ellos.

P. ¿Cómo se refuta esta teoría?

R. Los autores de esta manera de empirismo convienen con los filósofos de la verdadera escuela en reconocer en las sensaciones el carácter de instructivas, atribuyéndoles alguna correspondencia con la realidad, aunque el temor de volver á Aristóteles les haya inclinado malamente á negar lo que con los filósofos escolásticos afirma el sentido común, es á saber: que es *blanca*, por ejemplo, la causa que excita la sensación visiva de lo blanco, y *roja* ó *verde* la que produce la visión de lo verde ó de lo rojo.

§ III

De los sentidos externos.

P. ¿Qué es *sensibilidad externa*?

R. La facultad de conocer las cosas materiales singulares mediante la inmutación que reciben de ellas los sentidos.

P. ¿Qué se entiende por *órgano*?

R. Por *órgano* se entiende cualquiera parte especial de nuestro cuerpo, dotada de la estructura conveniente para el ejercicio de alguna función vital. Si esta función es el ejercicio de alguna facultad sensitiva, el órgano destinado para este fin toma el nombre de *sensorio*; el cual es *interno* ó *externo*, según que está, ó en la parte exterior, ó dentro de nuestro propio cuerpo.

P. ¿De qué sentidos consta la sensibilidad externa?

R. La sensibilidad externa consta de cinco sentidos externos, los cuales se distinguen unos de otros por la manera con que cada uno de ellos es inmutado.

P. ¿Qué es *objeto sensible*?

R. Es objeto de la sensibilidad todo lo que puede producir en el sentido la inmutación en que consiste la sensación.

P. ¿En qué se divide el objeto sensible?

R. En sensible *per se* y sensible *per accidens*. Es sensible *per se* todo lo que es idóneo para mover en alguna manera al sentido, como el *color*, el *sonido*; y sensible *per accidens* aquella entidad que, sin hacer mutación alguna en el sentido, de tal modo está unida con lo sensible *per se*, que puede ser percibida, ó por otro sentido distinto del que percibe á este último, ó por otra facultad cognoscitiva del sujeto que siente. Son sensibles *per accidens* el color de una rosa respecto del tacto, y la substancia de la misma rosa respecto de todos los sentidos.

P. ¿En qué se divide lo sensible *per se*?

R. En *propio* y *común*. El primero puede ser considerado absoluta y respectivamente. Absolutamente considerado es aquello que primeramente y por sí mismo mueve al sentido, como el *color*, el *olor*; y considerado respectivamente lo que sólo puede mover á un solo sentido, como el *color* respecto de la *vista*.—Sensible común es lo que secundariamente y por razón del sensible propio inherente á él mueve al sentido.

P. ¿Qué cosas comprende lo sensible común?

R. Comprende las cualidades inherentes á la cantidad dimensiva, sujeto inmediato de todas las cualidades sensibles: comprende, por tanto, la misma cantidad dimensiva y todo lo que pertenece á la extensión, como la *magnitud*, el *lugar* y la *situación*, el *movimiento*, el *tiempo* y el *reposo*, que es ausencia de movimiento en sujeto capaz de é.

P. ¿Con qué sentidos percibimos lo sensible común?

R. Con todos ellos se percibe, pues á la cantidad dimensiva están adheridos todos los sensibles propios, los cuales determinan la especie de la sensación.

§ IV

De los sentidos internos.

P. ¿Qué son sentidos *internos*?

R. Aquellas potencias cognoscitivas orgánicas cuyos órganos no se muestran en la superficie de nuestro cuerpo.

P. ¿Cuántos son los sentidos internos?

R. Cuatro, á saber: *imaginación* ó *fantasía*, *sentido común*, *virtud estimativa* y *memoria sensitiva*.

P. ¿Qué es *sentido común*?

R. Por *sentido común* se entiende la facultad perceptiva y discretiva de las cosas sensibles y de las percepciones externas, las cuales proceden de ella como de su centro y principio.

P. ¿Qué es *imaginación*?

R. La *imaginación*, llamada también *fantasía*, es la facultad con que retenemos y reproducimos las imágenes de los objetos externos que ya no están presentes, y formamos con imágenes de varios objetos sensibles, ó con partes de ellas, una nueva imagen, á que no corresponde realidad alguna.

P. ¿Qué es *estimativa*?

R. Llámase *estimativa* aquella potencia que aprehende las intenciones ó respectos determinados de utilidad ó perjuicio en las cosas sensibles exteriores, representadas por la fantasía. En virtud de ella, la *oveja*, por ejemplo, tiene al *lobo* por *enemigo* y al *perro* por *amigo*; el *ave* discierne los materiales convenientes para su nido, etc.

P. ¿Y *memoria sensitiva*, qué es?

R. La virtud aprehensiva de las cosas sensibles singulares representadas por el respectivo fantasma como cosas antes sentidas ó estimadas.

P. ¿Qué orden de actuación ó generación es el que tiene lugar entre esos cuatro sentidos?

R. Estos cuatro sentidos guardan el orden siguiente: el sentido común es movido por los sentidos externos; la fantasía, por su parte, es movida inmediatamente del sentido común; la estimativa depende del fantasma ó especie conservada por la imaginación, y la memoria depende juntamente de la estimativa y de la fantasía.

P. ¿A qué facultad se da el nombre de *reminiscencia*?

R. Llámase *reminiscencia* á la memoria misma, según que procede con cierto discurso de aquello de que nos acordamos, á aquello de que no hacemos memoria alguna.

P. ¿A qué principios de asociación puede recurrir la memoria para que le sirvan de hilo conductor en ese discurso?

R. Las fuentes principales de que estos principios proceden, son cuatro, á saber: el *orden de los tiempos*, la *semejanza*, el *parentesco* y la *proximidad*, ora de lugar, ora de tiempo, ora de otro género diverso.

P. ¿Cuáles son las pasiones ó afecciones principales á que están sujetos los sentidos internos?

R. Las principales son el *sueño*, respecto del sentido común; los *ensueños*, que pertenecen á la fantasía, y el *sonambulismo*.

P. ¿Qué es el *sueño*?

R. El *sueño* es la presión de los sentidos, que los priva de la sensación, ligando primeramente al sentido común, que es la raíz de los sentidos propios ó externos. Al sueño se opone la *vigilia*.

P. ¿Qué cosa es el *ensueño*?

R. *Soñar* es aparecerse los fantasmas sensibles en la imaginación del que sueña, mediante la virtud de esta potencia sensitiva, que no siempre descansa en el sueño.

P. Y *sonambulismo*, ¿qué es?

R. El *sonambulismo* (de *somni deambulatio*) es aquel estado en que claramente juzga el que duerme de las cosas imaginadas, las cuales se le ofrecen tan perfectamente ordenadas, que puede el sonámbulo dirigir sus propias acciones y movimientos.

CAPITULO III

Del entendimiento.

§ I

Del objeto del entendimiento humano.

P. ¿Qué se entiende por *entendimiento* en general?

R. El *entendimiento* es la virtud con que las substancias espirituales conocen objetos que no puede conocer el sentido, los cuales son llamados *inteligibles*.

P. ¿Qué es entendimiento humano?

R. El entendimiento humano es la facultad con que nuestra alma conoce el ser en las cosas materiales, como objeto que es de él proporcionado.

P. ¿Qué otros nombres suele recibir el entendimiento humano?

R. Llámasele también *mente* é *inteligencia*, aunque esta última palabra (compuesta de *intus legere*, leer interiormente) expresa el claro conocimiento de verdades evidentes.

P. ¿Qué cosa es inteligible en acto, y qué en potencia?

R. Lo inmaterial es inteligible en acto, y la esencia de la cosa material es inteligible en potencia, pues ha menester ser hecha inteligible para nosotros por medio de la abstracción.

P. ¿De cuántos modos puede ser el objeto del entendimiento?

R. El objeto del entendimiento es de dos maneras: ó *adecuado* ó *proporcionado*.

P. ¿Cuál es el objeto *adecuado* del entendimiento?

R. El objeto *adecuado* del entendimiento es el ser bajo el concepto de verdadero: por consiguiente, todo ente, sea el que quiera, finito ó infinito, substancia ó accidente, espiritual ó corporal, actual ó posible, contenido en la extensión de ser, pertenece al objeto adecuado del entendimiento.

P. ¿Y cuál es el objeto *proporcionado* de nuestro entendimiento?

R. El objeto *proporcionado* de nuestro entendimiento, en el estado actual de unión de nuestra alma con nuestro cuerpo, es la esencia de la cosa material, ó, lo que es lo mismo, son las razones inteligibles que se manifiestan en la materia sensible.

P. ¿Qué es *intelección*?

R. Entiéndese por *intelección* el acto con que el entendimiento aprehende ó conoce alguna cosa, reproduciéndola idealmente en sí mismo mediante alguna especie ó semejanza de ella.

P. ¿Qué cosas deben distinguirse en la intelección?

R. Cuatro, á saber: 1.^a, la potencia intelectual; 2.^a, la especie inteligible que la informa y determina á producir este ó aquel acto cognoscitivo; 3.^a, este mismo acto, emitido por el entendimiento; y 4.^a, el concepto que el mismo entendimiento forma de la cosa conocida.

§ II

De las especies inteligibles.

P. ¿Qué son *especies inteligibles*, y qué otros nombres tienen?

R. Llámense *inteligibles* las *especies* ó semejanzas que representan la esencia de la cosa que hemos percibido por los sentidos. Dícense también *especies impresas* é *ideas habituales* ó en acto primero.

P. ¿Son estas especies necesarias en el acto de entender?

R. La necesidad de la especie inteligible para el acto de entender se infiere de la unión que en este acto se hace del entendimiento y de lo inteligible; pues como esta unión no sea del mismo objeto inteligible, según su realidad, con la virtud intelectual, por fuerza tiene que ser con una imagen ó especie ó semejanza de este objeto.

P. ¿Son las especies inteligibles objeto del conocimiento intelectual, ó son medios con que el entendimiento entiende su objeto?

R. La especie inteligible es el *medio* con que se entiende, no *la cosa* que se entiende: *id quo intelligitur, non id quod intelligitur.*

§ III

Del entendimiento agente.

P. ¿Qué es el *entendimiento agente*?

R. Llamaron los escolásticos *entendimiento agente* á la virtud productiva de las especies inteligibles, ó sea á la facultad con que el alma remueve de los objetos percibidos por los sentidos las condiciones materiales de que se reviste la esencia de ellos, haciéndolos actualmente inteligibles.

P. ¿Qué nombres se han dado á la acción del entendimiento sobre los fantasmas sensibles?

R. Esta acción ha sido llamada *ilustración de los fantasmas sensibles*, porque así como es efecto de la luz, que parezca ante la vista la cosa ilustrada por ella, así es efecto del entendimiento agente que se muestre en el fantasma sensible la esencia ó naturaleza de la cosa percibida por los sentidos: ha sido llamada también *abstracción de las especies*, porque con ella forma el entendimiento las especies inteligibles, removiendo de los fantasmas sensibles las condiciones materiales; y ha sido asimismo llamada *conversión del entendimiento al fantasma sensible*, pues el entendimiento abstrae

del fantasma la especie inteligible, aplicando ó convirtiendo á él la propia virtud.

P. ¿Qué razones prueban la existencia del entendimiento agente?

R. La principal es, que no pudiendo lo que de suyo es material y sensible, hacer impresión alguna en el entendimiento, que es potencia inmaterial, se hace precisa la intervención de una fuerza ó virtud que convierta en especies inteligibles las representaciones de lo que es material y sensible, porque así sea conocida la naturaleza de las cosas sensibles y materiales, á la que no pueda llegarse por los sentidos.

§ IV

Del entendimiento posible.

P. ¿Qué es *entendimiento posible*?

R. El *entendimiento posible* es la virtud intelectual que recibe en sí las especies inteligibles y produce el acto de entender ó la intelección.

P. ¿En qué se diferencia del entendimiento agente?

R. El entendimiento posible se diferencia del entendimiento agente, en que la virtud de este último es activa y la de aquél es pasiva, pues recibe en sí en acto aquello respecto de lo cual estaba antes en potencia, conviene á saber: el objeto inteligible representado por la especie producida por el entendimiento agente.

P. El entendimiento agente y el posible, ¿son dos facultades ó sólo una?

R. El entendimiento agente y el posible no son una sola potencia, sino dos facultades distintas una de otra: si no lo fueran, el mismo entendimiento estaría al mismo tiempo en potencia y en acto, lo cual implica contradicción.

§ V

Del verbo del entendimiento.

P. ¿Qué es el *verbo del entendimiento*?

R. Llámase *verbo del entendimiento* á la representación que esta potencia forma en sí del objeto, y en la cual es éste contemplado.

P. ¿Qué diferencia hay entre la especie inteligible y el verbo del entendimiento?

R. La especie inteligible es *principio*, y el verbo del entendimiento es *término* del acto de entender; la primera es formada del entendimiento agente, obrando éste sobre el fantasma sensible; el segundo es engendrado de esta especie por el entendimiento posible. Esta potencia, luego que recibe la especie inteligible, produce el verbo en que *expresa* la cosa cuya especie ó semejanza fué impresa en él.

P. ¿Hay necesidad del verbo interior para el acto de entender?

R. Ciertamente la hay, porque ese acto se consuma interiormente, sin que en él esté presente el objeto externo á que se refiere; y es, por consiguiente, necesario que se termine en alguna cosa que lo represente, es á saber en la especie ó concepto que el mismo entendimiento forma, y en la cual contempla como en un espejo aquello mismo que se representa en la especie inteligible impresa.

§ VI

Del juicio.

P. ¿Qué se entiende por *juicio*?

R. Entiéndese por *juicio* el acto con que el entendimiento compara dos nociones entre sí y las junta ó separa en razón de convenir ó repugnar una de ellas á la otra.

P. ¿Qué debe considerarse en todo juicio?

R. En todo juicio deben considerarse dos términos ó ideas, á saber; el *sujeto*, del cual se afirma ó niega alguna cosa, y el *predicado*, el cual se enuncia del sujeto, y además de ellos la afirmación de la identidad ó repugnancia entre esos dos términos.

P. ¿En qué consiste, pues, el acto de juzgar?

R. Este acto consiste esencialmente en percibir el entendimiento la identidad ó repugnancia entre las dos ideas comparadas una con otra, ó sea en asentir cuando el juicio es afirmativo, ó en disentir cuando es negativo.

P. ¿Qué es antes, el juicio ó la simple aprehensión?

R. El juicio es posterior á la simple aprehensión; el entendimiento no puede percibir la conveniencia ó repugnancia de los conceptos comparados, sin poseer de antemano estos conceptos, los cuales adquiere por medio de la simple aprehensión.

§ VII

Del raciocinio.

P. ¿Qué cosa es el *raciocinio*?

R. El *raciocinio* es el acto con que de dos juicios infiere nuestra mente un tercer juicio.

P. ¿En qué se divide el raciocinio?

R. En *inductivo* y *deductivo*. El primero, llamado también *inducción*, es el discurso con que de muchos juicios particulares saca el entendimiento un juicio general; y el deductivo ó *deducción*, aquel otro discurso con que de un juicio general antecedente deducimos un juicio menos general, llamado *consiguiente*.

P. ¿Qué nombre toma la facultad de discurrir?

R. Esta facultad lleva el nombre de *razón* y es el mismo

entendimiento según que éste hace uso del discurso para llegarse al conocimiento de las cosas que no se conocen inmediatamente ó por intuición, reteniendo el nombre de entendimiento según que entiende inmediatamente.

P. ¿En qué se divide la razón?

R. En *superior* é *inferior*; las cuales no son dos potencias, sino dos oficios y hábitos de la razón misma, con uno de los cuales entiende las cosas temporales, y con el otro mira y contempla las eternas.

P. ¿En qué se distinguen entre sí el entendimiento *especulativo* y el *práctico*?

R. El entendimiento *especulativo* y el práctico no son dos potencias diversas, sino una sola potencia, pues tienen el mismo objeto formal, que es la verdad, con esta diferencia: que el primero no ordena lo que aprehende á obra ninguna que haya de hacerse, sino á la sola consideración de la verdad, mientras que el segundo ordena á la obra aquello que aprehende, ordenándose en este caso la verdad á la obra como á algo que ha de hacerse ó como á regla de lo que se ha de hacer.

§ VIII

De la conciencia.

P. ¿Qué es *conciencia*?

R. La *conciencia* es la facultad que tiene el entendimiento de conocer sus propios actos y con ellos el principio espiritual de que proceden. En sentido menos riguroso, la palabra *conciencia* significa el conocimiento que el alma espiritual tiene de sí misma y de sus actos.

P. ¿Qué significa la palabra latina *conscientia*, atendida su composición?

R. *Conscientia* es lo mismo que *cum alio scientia*, y así denota orden ó aplicación de la ciencia ó del conocimiento á alguna cosa que hacemos.

P. ¿De cuántos modos puede ser esta aplicación?

R. De tres, á saber: 1.º, reconociendo que hemos hecho ó dejado de hacer este ó aquel acto; 2.º juzgando que debe hacerse ú omitirse esto ó aquello; y 3.º, juzgando que eso que hemos hecho ha sido bien ó mal hecho.

P. ¿En cuál de estos tres sentidos se toma la conciencia en Psicología?

R. En el primero; en los otros dos sentidos la conciencia es *moral*.

P. ¿Qué otro nombre se da á la conciencia moral?

R. Llámase también *sindéresis*, aunque en sentido menos propio, porque en su sentido propio, la *sindéresis* es el hábito natural con que el entendimiento entiende inmediatamente los principios de lo que debe hacerse, así como se llama *intellectus* el hábito de los principios primeros en el orden especulativo.

P. ¿Qué cosas son objeto de la conciencia psicológica?

R. Son objeto de la conciencia, no solamente los actos intelectuales, sino también los de la voluntad y todas las aprehensiones sensitivas, y los movimientos del apetito sensitivo; y no solamente estos actos, sino también las potencias que los producen, y el sujeto de ellas, significado por la palabra *yo*.

P. ¿En qué se divide la conciencia?

R. Divídese en conciencia *directa*, llamada también *sentido íntimo* y conciencia *concomitante* porque acompaña á todos nuestros actos; y conciencia *refleja* llamada así porque en ella el entendimiento vuelve ó reflexiona sobre los propios actos.

P. ¿Qué se entiende por *reflexión*?

R. Por *reflexión* se entiende la atención de la mente á sus propios actos.

P. ¿Y qué es *atención*?

R. El esfuerzo que hace el entendimiento ó alguna otra facultad cognoscitiva, aplicándose al objeto que se desea conocer.

P. ¿Qué otra división se hace de la conciencia?

R. Divídese asimismo en *actual* y *habitual*. Esta última es la habilidad que tiene el alma para conocerse á sí propia y conocer sus actos en razón de estar presente siempre á sí misma; y la primera es aquel conocimiento con que alguno considera que tiene alma actualmente existente en razón de percibir que siente, y que entiende, y que ejerce otras operaciones vitales.

P. ¿Es acaso la conciencia potencia distinta del entendimiento?

R. No, sino es el mismo entendimiento considerado en orden al conocimiento de sus propios actos y del principio que los produce.

§ IX

De la memoria intelectual.

P. ¿Qué es *memoria intelectual*?

R. Se entiende por *memoria intelectual* la virtud que tiene el entendimiento de conservar y reconocer los conocimientos ya adquiridos; más brevemente, la virtud intelectual de conocer lo pasado como tal pasado.

P. ¿En qué se divide la memoria?

R. En *espontánea* y *voluntaria*, según que los conocimientos ya pasados son ó no reproducidos *voluntariamente*.

P. ¿A qué se da el nombre de *reminiscencia*?

R. La memoria voluntaria se llama *reminiscencia* cuando se ayuda de algún discurso de la mente con el cual va pasando por entre ideas intermedias.

P. ¿Qué ayuda á la memoria para recordar las ideas antes adquiridas?

R. La *asociación de las ideas*, que las liga entre sí mediante ciertos vínculos que percibimos en las cosas; son á saber: la *semejanza* de ellas, la *sucesión*, la *relación de causa á efecto*, las relaciones de *orden*, *dependencia*, *oposición* y *medida*.

CAPITULO IV

De la naturaleza, origen y valor objetivo de las ideas.

§ I

Naturaleza de las ideas.

P. ¿En qué sentidos se suele tomar la palabra *idea*?

R. En dos sentidos se suele tomar la palabra *idea*, uno de ellos en el de *tipo* ó ejemplar de alguna cosa: tomada en este sentido pertenece al entendimiento práctico, que propone á la voluntad lo que ha de hacerse, como un *edificio*, una *pintura*; y el otro sentido, en el de la *especie inteligible* de los escolásticos, ó sea en el de medio en cuya virtud conocemos intelectualmente las cosas, sin afirmar ni negar nada de ellas.

P. ¿Qué debemos considerar en la idea tomada en el sentido de especie inteligible?

R. Dos cosas debemos considerar en ella, á saber: su *entidad* propia como fenómeno subjetivo del alma, y su cualidad de medio *representativo* de alguna cosa.

P. ¿A qué ha sido comparada la idea tomada en este sentido?

R. La idea ha sido comparada al espejo, el cual representa fielmente las cosas que en él se reflejan, sin ser él mismo percibido.

P. ¿Qué corolario sale de esta doctrina?

R. Que las ideas son al mismo tiempo, aunque bajo respectos diferentes, *subjetivas* y *objetivas*. Son subjetivas en

razón de ser algo inherente al sujeto inteligente, al modo como la pintura está en el lienzo; y son objetivas según que por medio de ellas es conocido el objeto que representan, así como por medio de la pintura conocemos el original tomado en ella.

P. ¿Qué propiedades tienen las ideas según que son subjetivas ú objetivas?

R. En su calidad de subjetivas, las ideas son *singulares* y *contingentes*, como lo es el sujeto de ellas; mas en cuanto representan su respectivo objeto, son *universales* y *necesarias*, porque el objeto, proporcionado de nuestro entendimiento es la esencia de la cosa material, la cual se representa sin las condiciones materiales, libre de toda determinación singular y contingente.

P. ¿Es, por ventura, la idea el objeto directo é inmediato del conocimiento intelectual?

R. La idea no es el objeto inmediato y directo en que se termina la acción del entendimiento (salvo cuando éste vuelve sobre sí mismo en el acto de la reflexión), sino el medio en cuya virtud el entendimiento aprehende y conoce el objeto inteligible. *Non est idea*—dice Santo Tomás de Aquino,—*id quod intelligitur, sed id quo intelligitur*.

§ II

Origen de las ideas.

P. ¿A qué se reduce la cuestión que debe resolver la Ideología en orden al origen de las ideas?

R. En puridad se reduce á conocer el modo como es aprehendida de nuestro entendimiento la esencia de la cosa material, porque esta esencia es el objeto inmediato, proporcionado y propio de nuestro entendimiento.

P. ¿Qué sistemas han sido ideados para explicar el origen de las ideas?

R. Los principales son: el *empirismo* ó *positivismo*, la hipótesis de las *ideas innatas*, el *racionalismo trascendental*, el *ontologismo* y la teoría *aristotélico-escolástica*.

§ III

Concepto y juicio crítico del empirismo.

P. ¿Qué se entiende por *empirismo*?

R. El sistema de los que afirman que todos los conocimientos humanos se originan *exclusivamente* de los sentidos.

P. ¿Quién ha sido el fundador del empirismo en los tiempos modernos?

R. El inglés Locke, á quien siguieron Condillac y Destutt Tracy, padres del sensualismo del pasado siglo. En el nuestro se han distinguido principalmente, bajo el nombre de *positivistas*, Taine, Spencer y Bain.

P. ¿Cuál fué la doctrina de Locke?

R. Locke distinguió en nuestra alma dos facultades, sensación y reflexión, entendiendo por sensación la percepción, no sólo de las cosas exteriores, sino de todo lo que pasa en el alma misma, y por reflexión la fuerza que aplica el alma á las sensaciones.

P. ¿Qué juicio debemos hacer de esta teoría?

R. Su falsedad se echa de ver advirtiéndose que la reflexión del entendimiento versa sobre los propios actos, no sobre los actos de la sensibilidad, y por tanto que la reflexión que supone Locke, es puramente sensitiva y, por consiguiente, incapaz de conducir al conocimiento de lo que no sea objeto de los sentidos, objeto individual y contingente. Son, pues, inexplicables según Locke, las esencias de las cosas materiales, y más inexplicables aún las cosas que existen ó pueden existir sin materia, como las sustancias espirituales.

P. ¿Qué enseñaron después de Locke, Condillac y Tracy?

R. Condillac, discípulo de Locke, enseñó que las dos facultades de este filósofo, se reducen á sola la sensación; que todas las demás facultades de conocer se pueden reducir también á la de sentir: y que los actos de ellas no son sino sensaciones transformadas. Esto mismo vino á decir el Barón de Tracy en su conocida fórmula: *Penser c'est sentir*.

P. ¿Cómo se prueba la falsedad de esta doctrina?

R. Esta doctrina adolece del mismo vicio que la de Locke, pues no da razón de los conceptos intelectuales, en los que las cosas se ofrecen á la mente libres de toda condición material, bajo una forma universal y necesaria. Además, es evidente que, despojada el alma por estos autores de toda facultad que no sea la sensación, es imposible concebir la transformación de esta última en las demás operaciones del alma misma. A que se añade, finalmente, que con este sistema desaparece la línea que separa la naturaleza del hombre de la de los brutos, en los que asimismo se dan sensaciones, algunas de las cuales exceden en finura y extensión á las que el hombre experimenta.

R. Y los *positivistas* ¿qué enseñan acerca del origen de las ideas?

R. Los *positivistas* dicen que ellos no conocen en este punto otros datos que los que puedan registrar de una manera positiva, y que éstos son únicamente sensitivos. Pretenden, pues, explicar la idea universal diciendo que así como la imagen que forma la fantasía es el signo simplificado de gran número de imágenes; y que así como la sensación engendra la imagen, así la imagen engendra la idea. Dicen, además, para explicar las leyes que presiden en la unión y división de nuestras ideas, que estas leyes son precisamente la mismas que dirigen la asociación de las imágenes.

P. ¿De qué vicios adolece esta doctrina?

R. De los mismos vicios, que hemos notado en el sensualismo de Condillac, del cual no se distingue en realidad el positivismo. Deja, pues, sin explicación el carácter de nece-

sidad é inmutabilidad de los conceptos intelectuales. Demás de esto, los positivistas desconocen la distancia que media entre la asociación de las ideas y la de las imágenes, y, lejos de dar razón de la idea universal, la confunden con la colectiva.

§ IV

La hipótesis de las ideas innatas.

P. ¿Qué entendieron por ideas *innatas* los autores de estas hipótesis?

R. Llamaron *innatas* á las ideas que suponían ingénitas en nuestra alma y anteriores, por consiguiente, á todo acto intelectual.

P. ¿Quiénes son los filósofos que idearon ó sostuvieron principalmente estas ideas?

R. En la antigüedad Platón, y entre los modernos Descartes y Mallebranche, Leibnitz, Gioberti y Rosmini.

P. ¿Qué razones evidencian la falsedad de estas hipótesis?

R. Las principales razones que militan contra ella, son las siguientes: 1.^a Si se admitiera la hipótesis de las ideas innatas, habría que decir que el alma entiende por medio de las ideas que no tienen conexión alguna con la esencia de la cosa material, como quiera que independientemente de la acción é influencia de los objetos materiales y sensibles recibiríamos esas ideas: esto es contrario á lo que nos enseña la experiencia, y á la condición del alma en la vida presente, en que está unida con el cuerpo y necesita de él para conocer las cosas sensibles, de las cuales se eleva al conocimiento de las puramente inteligibles. El entender por medio de comunicaciones ó especies recibidas de Dios juntamente con el ser intelectual, es de los espíritus puros. 2.^a Los partidarios de las ideas innatas tienen que hacer pasiva al alma en el acto de entender, siendo así que este acto requiere la in

tervención del entendimiento agente, que, como lo declara su nombre, es esencialmente activo. 3.^a En dicho sistema no hay razón para admitir la realidad de los objetos externos correspondientes á las respectivas ideas.

§ V

Del racionalismo trascendental.

P. ¿A qué se da el nombre de *racionalismo trascendental*?

R. Llámase *racionalismo trascendental* el método fundado en Alemania por Kant, y seguido por Fichte, Schelling y Hegel, para explicar el origen de las ideas con elementos anteriores y superiores á toda experiencia (*à priori*), partiendo del análisis del pensamiento, y haciendo que la razón construya por sí misma el objeto de su conocimiento.

P. ¿En qué convienen, pues, todos los filósofos trascendentales?

R. Todos ellos convienen en suponer que el alma es la causa ó principio único del conocimiento, que puede construir por sí misma los objetos inteligibles.

P. ¿Cuál es el error capital de tales filósofos?

R. Su error capital consiste en atribuir al sujeto del pensamiento la facultad de crear la misma cosa pensada, al revés de lo que nos enseñan la experiencia y la naturaleza del alma humana, la cual no tiene poder para crear cosa ninguna, sino para conocer las cosas criadas y elevarse del conocimiento de la criatura al conocimiento del Criador.

§ VI

Del ontologismo.

P. ¿Qué se entiende bajo el nombre de *ontologismo*?

R. Bajo el nombre de *ontologismo* se entiende el sistema

ideado por Mallebranche y seguido en este siglo por Giober-
ti, según el cual el espíritu humano conoce á Dios directa é
intuitivamente, y en Dios ve todas las cosas inteligibles.

P. ¿Qué juicio se debe hacer de este sistema?

R. Al entendimiento humano le es imposible ver natu-
ralmente la esencia de Dios, porque entre la naturaleza de la
criatura inteligente y la esencia de Dios no hay proporción
ninguna. El ser de Dios es subsistente por sí mismo, es sim-
plicísimo é infinitamente perfecto; la criatura inteligente,
por el contrario, tiene ser participado y finito, está parte en
potencia y parte en acto, é implica, por consiguiente, cierta
manera de composición, aunque compatible con su inmате-
rialidad: hay, pues, entre la inteligencia creada y la luz inte-
ligible increada una desproporción mayor que la que media
entre el ojo del murciélago y la luz resplandeciente del sol.

VII

Del sistema aristotélico-escolástico.

P. ¿Cómo explican los filósofos escolásticos el origen de
las ideas?

R. Todos ellos convienen en decir: 1.º, que el entendi-
miento humano en su estado nativo es simple potencia,
comparable á una tabla en que nada se haya escrito, *quasi*
tabula rasa in qua nihil sit scriptum; 2.º, que el conocimien-
to empieza en los sentidos, excitados por los objetos exte-
riores; y 3.º, que una vez presentes en nuestra alma los ob-
jetos de la experiencia mediante los fantasmas que los re-
presentan, el entendimiento agente, obrando sobre estas re-
presentaciones, forma las especies inteligibles ó ideas, por
medio de las cuales el alma humana llega á conocer la esen-
cia de la cosa material, inaccesible á los sentidos, pasando
después al conocimiento de cosas puramente inteligibles.

P. ¿No excede, por ventura, á la virtud del entendi-

miento agente tornar inteligibles las representaciones sensibles reproducidas por la fantasía?

R. Las cosas sensibles, representadas en los sentidos y la fantasía, son cosas inteligibles en potencia, no siendo posible al entendimiento conocerlas según que están revestidas de condiciones materiales; pero luego que merced á la abstracción del entendimiento agente se hallan libres de tales condiciones, su inteligibilidad potencial se torna actual, al modo como merced á la luz se hacen actualmente visibles los colores de los cuerpos que antes eran visibles sólo en potencia por falta de luz que disipase la obscuridad que los envolvía.

P. ¿De qué modo se ha de entender el aforismo: *Nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*?

R. Este aforismo no ha de entenderse literalmente, porque así entendido resultaría ser uno sólo el objeto de los sentidos y el objeto del entendimiento, que son esencialmente diferentes. Tampoco se ha de entender de modo que no pueda darse en el entendimiento cosa alguna que no posea alguna cualidad sensible percibida primeramente por el mismo entendimiento, pues esta potencia puede conocer por vía de reflexión la naturaleza del propio acto ejercitado acerca de las cosas exteriores, y puede conocer su propia naturaleza y la naturaleza del alma racional y de los hábitos que en ella existan, y valiéndose del discurso y por vía de cierta analogía puede aún llegarse al conocimiento de las substancias separadas de la materia y al del mismo Dios. Debe, pues, entenderse dicho principio en este sentido (1): que nada hay en el entendimiento por modo universal é inmediato ó directo, que antes no haya estado en el sentido por modo particular; y que nada hay en el entendimiento refleja y mediatamente, sin que primero haya estado en el mismo entendimiento directamente, y sin que en el sentido haya habido algo

(1) LORENZELLI, *Instit. philosophiae theor.*, vol. II. p. 377

de donde perfecta ó imperfectamente, por modo afirmativo ó negativo, unívoco ó análogo, se haya podido aquello originar.

P. ¿Qué razones abonan la verdad de la doctrina escolástica sobre el origen de las ideas?

R. El estar fundada en la naturaleza misma del principio cognoscitivo humano, pues que en él se ven unidas las dos facultades de conocer que tenemos: los sentidos y el entendimiento; unión por donde se explica que el objeto propio y primero del entendimiento en la presente vida sea, no lo inteligible puro, sino la esencia de las cosas que tienen su ser en la materia, las cuales no puede el entendimiento conocer por medio de conceptos universales (sin los que, por otra parte, no podemos tener ciencia alguna) sino después de haber sido aprehendidas de los sentidos. El objeto propio del entendimiento humano, que está unido al cuerpo, es la esencia ó naturaleza existente en materia corporal; y por las naturalezas de las cosas visibles sube á algún conocimiento de las invisibles (1).

§ VIII

Del origen de las ideas especialmente considerado, y de la evolución ó proceso de nuestro entendimiento.

P. ¿Cuál es la idea *primera* de nuestro entendimiento?

R. La idea de *ente* es la primera de todas, así en el orden de tiempo ó *cronológico*, como en el orden *lógico*, según el cual se dice *primera* aquella idea en que se contienen las que son menos extensas ó universales que ella.

P. ¿Por qué afirmáis que la idea de ente es la primera en el orden cronológico?

R. Porque el objeto primero y propio del entendimiento humano, el cual va de lo imperfecto á lo perfecto, es la esen-

(1) DIV. THOM., *Summa theol.*, I q. 84, a. 7.

cia de la cosa material, y esta esencia la concebimos bajo la razón comunísima de ente ó ser, que es la más imperfecta de todas.

P. ¿A qué otras ideas indeterminadas se llega el entendimiento humano luego que adquiere la idea de ser?

R. A las ideas de *cosa*, de *uno*, de *muchos*, de *identidad*, *distinción*, *semejanza*, etc.

P. ¿Qué origen tienen las ideas de *substancia* y de *causa*?

R. La de *substancia* es conocida de nuestro entendimiento primeramente por modo confuso é inmediato, junto con los accidentes, ó sea como cosa, v. gr., *extensa*, *colorada*, etc.: y después es conocida de un modo distinto por la consideración de los accidentes ó cualidades inherentes á la cosa, concibiéndosela como sujeto de ellos. Cuanto á la idea de *causa* adquiriérrela el entendimiento luego que por medio de la experiencia, así externa como interna, conocemos muchas cosas que pasan del no ser al ser, juzgando por imposible que del no ser proceda realidad alguna.

P. ¿Qué origen tienen los conceptos de *verdadero* y de *bueno*?

R. Como estas ideas sean de cosas que dicen orden respectivamente al entendimiento y á la potencia apetitiva superior, no pueden proceder inmediatamente de la abstracción de las representaciones de la fantasía, sino suponen el conocimiento de nosotros mismos, y resultan de la comparación del sujeto con el objeto. “El entendimiento—dice Santo Tomás—aprehende lo primero al mismo ente: lo segundo, percibe que entiende la razón de ente; y lo tercero, aprehende que apetece el ente. Así, primero es la razón de *ser*; segundo, la razón de *verdadero*; tercero, la razón de *bueno*” (1).

P. ¿De qué modo tiene lugar en nosotros el conocimiento de las cosas materiales?

(1) 1, 16, 4.

R. Primero adquirimos el conocimiento confuso de los cuerpos y de las cualidades corpóreas abstracción inmediata de los fantasmas; y después se perfecciona este conocimiento con la noticia distinta de los géneros y especies, para la cual ayudan el raciocinio, la división y la definición. Este conocimiento es directo, y tiene por objeto las esencias de las cosas sensibles, abstraídas de sus condiciones individuales; porque nuestro entendimiento directamente no es cognoscitivo sino de las cosas universales, aunque indirectamente y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular (1): que es como conoce las cosas singulares corpóreas.

P. ¿Qué nos enseña la Ideología del conocimiento reflexivo con que el alma se conoce á sí misma?

R. Enséñanos: 1.º, que el alma no conoce intuitivamente su propia esencia, sino sólo se conoce por sus actos, en los cuales se le manifiesta la existencia del alma misma, como principio de que proceden, pudiendo en este sentido decir: pienso, luego existo (*cogito ergo sum*); y 2.º, que la esencia del alma sólo la podemos conocer merced á una investigación larga y sutil, por medio de muchos conceptos y por analogía con las cosas sensibles.

P. Y al conocimiento de Dios, ¿de qué modo se llega nuestro entendimiento?

R. Al conocimiento de la existencia de Dios, como causa primera, inmutable y necesaria, se llega nuestro entendimiento mediante el conocimiento que tenemos de nosotros mismos y de las cosas visibles, y en virtud del principio de causalidad, que es uno de los principios llamados *primeros*, pues resultan inmediatamente del análisis ó de la síntesis de las ideas de que constan, y usa por consiguiente en ese caso el entendimiento de aquellas primeras verdades á que se refiere el hábito natural llamado *intellectus*. Conocida,

(1) I, 86, 1.

pues, *à posteriori* la existencia de Dios, nuestro entendimiento puede subir al conocimiento más perfecto que podemos formarnos de Dios mismo, ó sea á conocer que es *acto puro*, por tres vías; á saber: la conexión entre la causa y el efecto, la remoción de los defectos y límites propios de todo ser criado, y el exceso con que sobrepujan el ser y las perfecciones positivas y simples de las criaturas.

P. ¿Cómo llega, finalmente, el entendimiento al conocimiento del orden moral?

R. El entendimiento práctico, aplicando á las acciones libres el concepto del orden que se echa de ver en las cosas, ó sea del conjunto de relaciones que tienen unas cosas con otras y todas ellas con Dios, principio y fin del universo, se llega naturalmente al conocimiento del orden moral, cuyas primeras verdades son objeto de la *sindéresis*. Comparando con este orden, conocido y querido eternamente por el Creador, las acciones que podemos hacer ú omitir, entiende que unas convienen con él, y otras le contradicen, ó lo que es lo mismo, que unas son buenas y otras malas; y de este modo conoce por medio de la conciencia lo que en los casos particulares debe ser hecho ú omitido.

§ IX

Del valor de los conceptos universales.

P. ¿Qué escuelas fueron las que disputaron en la Edad Media sobre el valor de los universales?

R. Tres escuelas se hicieron célebres disputando sobre el valor de los universales, á saber: los *nominalistas*, los *realistas* y los *conceptualistas*.

P. ¿A qué se reduce el *nominalismo*?

R. El *nominalismo* se reduce á negar que existan en la mente conceptos universales, y á decir que la idea univer-

sal es sólo un mero *signo* ó nombre general, que significa muchas cosas singulares juntas.

P. ¿Qué decimos de esta doctrina?

R. Que envuelve contradicción negar de una parte la existencia de conceptos universales, y reconocer por otra que hay nombres universales ó comunes, como *piedra*, *árbol*, siendo así que el ser de los nombres consiste en expresar algún objeto, ora universal, ora singular, en razón del cual el nombre es ó común ó propio.

P. ¿Qué es lo que á los nominalistas impidió conocer los conceptos universales?

R. Para responder á esta pregunta debemos antes advertir que el nominalismo se sigue lógicamente del sensualismo, en cuyos ojos no hay más realidad que la que hace impresión en los sentidos. Ahora, según los sensualistas, no nos es dado conocer lo que hay de inteligible y universal en las naturalezas de los objetos sensibles y formar el respectivo concepto de géneros y especies, significados por nombres comunes, sino lo más que podemos es reunir muchos individuos en una idea colectiva, y significar esta idea por alguna palabra que primero fuera nombre propio y después se hiciera común, estendiéndose á significar todas las cosas semejantes al individuo significado por dicho nombre.

P. Y los *realistas*, ¿qué decían?

R. Que los universales, como tales universales, existen *fuera* de nuestra mente.

P. ¿Qué debemos pensar de esta sentencia?

R. Que es también falsa. Si los universales existieran fuera de nuestra mente en los objetos individuales, habrían de referirse á la esencia de estos objetos, pues que los individuos, en lo que les constituye tales, son cosas singulares, diferentes unas de otras; pero es así que la esencia de cada cosa tiene su propia substancia individual, identificada absolutamente con el mismo individuo que la posee: luego es imposible tener por común ó universal la esencia propia

de cada individuo; luego los universales como tales no existen fuera de nuestro entendimiento.

P. ¿Qué sintieron acerca de este punto los *conceptualistas*?

R. Los *conceptualistas* pretendieron seguir una doctrina media entre el realismo y el nominalismo, negando á los universales existencia real, pero sin tenerlos por simples voces y conceptos de muchas cosas singulares; considerábanlos como meras formas del sujeto inteligente, á las que nada corresponde en la realidad.

P. ¿Qué juicio debe formarse del conceptualismo?

R. El conceptualismo es también falso, pues así como la razón de nombre común ó universal es la idea universal expresada por él, así la razón ó fundamento de esta idea es la realidad que la idea misma representa.

P. ¿Cuál es la verdadera doctrina en la cuestión sobre los universales?

R. La verdadera doctrina acerca del valor de los universales es la que enseñaron los doctores escolásticos siguiendo á Santo Tomás de Aquino, según la cual, á los conceptos universales, en cuanto son universales, no corresponde realidad alguna fuera de la mente; pero las cosas mismas son el fundamento real de tales conceptos.

P. ¿Cómo explicaban sus autores esta sentencia?

R. Para explicarla distinguían entre el universal directo y el *reflejo*, entendiendo por universal directo lo que el entendimiento percibe en cada cosa individual, removidas las condiciones individuales que contraen y determinan en ella la respectiva esencia, v. gr.: en Pedro la razón de nombre; y por universal reflejo entendían el mismo concepto universal obtenido por esta manera de abstracción, según que se considera como la razón, esencia ó propiedad de muchas cosas después de haber sido comparado con ellos. Hecha esta distinción, aquellos doctores decían que el universal directo goza de verdadera realidad fuera de la mente,

pues consiste en aquello mismo que la misma mente percibe en los individuos, por más que se lo represente, no ya como está en ellos, sino con abstracción precisiva de toda condición individual: y que el universal reflejo sólo media y fundamentalmente tiene valor fuera del entendimiento.

§ X

De la conexión de la palabra con el pensamiento.

P. ¿Es *necesaria* la palabra para el uso de la razón?

R. Algunos, siguiendo á Bonald, que dijo ser necesario pensar la palabra antes de hablar el pensamiento, han sostenido la necesidad de la palabra para el ejercicio del entendimiento; pero esta doctrina es falsa, porque siendo la palabra signo ó expresión del pensamiento, lejos de preceder al concepto que debe expresar, lo supone forzosamente en la mente: de otro modo sería imposible nombrarlo por vez primera; y el que oyera la palabra sin tener en la mente el concepto significado por ella, nada entendería al oirla.

P. ¿Será al menos *necesaria* la palabra al entendimiento para formar ideas universales, ó para volver sobre las nociones que adquiere el entendimiento sin hacer reflexión sobre sus propias ideas?

R. No es necesaria, pues las ideas abstractas y universales de las cosas las forma la mente removiéndolas condiciones materiales con que se representan sensiblemente, para lo cual no se requiere sino que las mismas cosas materiales estén presentes en el alma, como realmente lo están por medio del respectivo fantasma, y que sean despojadas de esas condiciones mediante la luz intelectual que las torna inteligibles. Por una razón muy semeiante á ésta, debe negarse la necesidad de la palabra en la formación de las ideas reflejas; porque la misma virtud que posee la mente de volver sobre sí le basta para adquirir el conocimiento reflejo

de los objetos que en ella están presentes por medio de conceptos directos.

P. ¿Qué debemos decir de los que niegan á la razón la facultad de investigar por vía de discurso las conclusiones del orden metafísico y del moral, y dicen que sólo las puede conocer y las conoce por medio de la revelación y de la enseñanza que recibe el hombre de la sociedad?

R. Que si bien es indudable el auxilio é incremento que recibe la razón humana de la sociedad en que se vive, é indudable también que sin la luz de la divina revelación no es posible moralmente poseer un sistema de Metafísica y de Moral íntegro y exento de errores basta reconocer en el hombre la facultad de discurrir ó deducir unas verdades de otras para entender la contradicción en que incurren los que, admitiendo esta facultad, le niegan virtud para inferir de los principios ó verdades primeras del entendimiento, combinados con los hechos de la experiencia, las verdades más importantes del orden metafísico y del moral.

P. ¿Es grande el auxilio que recibe el entendimiento de la palabra?

R. La utilidad de la palabra se echa de ver en las razones siguientes: 1.^a, con el auxilio de ella recuerda la memoria los conceptos que la misma palabra significa, y la atención se fija y se detiene en ellos; 2.^a, el entendimiento, que jamás entiende sino acompañado de representaciones de la imaginación, posee en la palabra el elemento sensible menos material de que pueden revestirse sus conceptos; 3.^a, la palabra es, entre todos los signos, el que con mayor facilidad, amplitud y precisión se adapta á comunicar todo linaje de ideas y sentimientos: de aquí su grande utilidad como vínculo de unión y comunicación entre los hombres; 4.^a, por último, la palabra escrita produce el inapreciable bien de consignar de un modo permanente todo lo que más importa al hombre saber, permitiéndole dedicarse libremente á nuevas investigaciones, y tanto ella como la oral

son instrumento precioso de enseñanza y tradición entre los hombres.

P. ¿Cuál fué el origen de la palabra?

R. Aunque no implique contradicción que el hombre excogitase por sí mismo la palabra, asociando mentalmente el concepto de esta ó aquella cosa con algún sonido articulado, y profiriendo este sonido delante de otras personas, á quienes diera á entender la cosa misma por medio del lenguaje de acción, pero considerando históricamente este punto, tenemos la palabra por don divino y sobrenatural, otorgado por Dios á nuestros primeros padres. Esta verdad, enseñada por la sagrada Escritura, se ve confirmada en el estudio de las lenguas; pues se ha reconocido como verdad indisputable que todas las lenguas y dialectos conocidos tienen entre sí muchas y notables semejanzas, no sólo en las palabras, sino en la sintaxis; lo cual prueba que los idiomas todos proceden de un solo idioma primitivo, que fué el que hablaron los hombres después que lo recibieron de Dios, hasta que en la torre de Babel aquella lengua primitiva se dividió en multitud de idiomas diferentes, en los que todavía se perciben las señales de dicha división y rompimiento.

P. ¿Cuál debió ser la lengua primitiva?

R. La lengua primitiva debió de ser tal como convenía á una inteligencia ya perfecta en su desarrollo, cual fué la del primer hombre, y al estado perfecto de aquella primera sociedad humana en que fué puesto; porque así como el primer hombre y la primera mujer recibieron de Dios el ser, y ser perfecto, y fueron ordenados para la sociedad, así recibieron del mismo Dios el conocimiento de las cosas y del modo fónico ó vocal de significarlas (1), por lo cual se dice en el *Sagrado Génesis* (II, 20), que llamó Adán por sus nombres á todos los animales, y á todas las aves del cielo, y á todas las bestias de la tierra.

(1) LORENZELLI, *Lógica*, parte 2.^a, lec. 1.

P. ¿Cuál es el origen del lenguaje, según los materialistas?

R. Los materialistas que siguen hoy las teorías de Darwin y de Haeckel, aseguran que el hombre comenzó á manifestar los sentimientos de su ánimo por medio de interjecciones ó sonidos *patognomónicos*, y que después imitó los sonidos que percibía en torno suyo (en que consiste la onomatopeya), procediendo como el niño, que llama *be* á la oveja, *pipí* á la gallina, etc.; y este dicen que fué en su origen el lenguaje oral, el cual luego se fué desenvolviendo hasta llegar á los actuales idiomas.

P. ¿En qué escollos tropieza esta teoría?

R. En primer lugar, como observó Muller en sus *Lecturas sobre la ciencia del lenguaje*, las interjecciones y voces onomatopéicas son nada en comparación de las otras innumerables palabras de que constan los idiomas. Y por otra parte, el tránsito de aquel primer lenguaje meramente natural é instintivo, en que se manifiesta alguna cosa sin la intención de manifestarla, lenguaje propio de los animales, á las lenguas que usan los hombres aun de las tribus más bárbaras, es tan imposible como todas las demás transiciones en que sueñan los partidarios de la evolución darwiniana. No sin razón dijo ya Rousseau, que para inventar la palabra era menester la palabra: que viene á ser el mismo pensamiento expresado por el autor del *Cosmos* en la célebre frase donde dice que, aunque el hombre sea hombre á causa de la lengua, mas para hallar la lengua ya debió de ser hombre.

CAPITULO V

De las potencias expansivas.

§ I

Del apetito y sus divisiones.

P. ¿Qué se entiende por *apetito* en general?

R. Entiéndese por *apetito* la inclinación ó tendencia de cada cosa al bien ó perfección que le conviene.

P. ¿En qué se divide el apetito?

R. En *cognoscitivo* ó *elicitivo*, y *natural* ó *innato*.

P. ¿Qué es *apetito natural*?

R. La inclinación que se sigue en cada cosa á su forma natural en cuanto es determinativa del ser propio del sujeto que apetece: v. gr., la tendencia de la planta á formar el respectivo fruto.

P. Y el *apetito cognoscitivo*, ¿qué es?

R. La tendencia con que se inclinan las cosas dotadas de conocimiento á diferentes términos ó modos de perfección aprehendidos con actos cognoscitivos; ó más brevemente: la tendencia que se sigue á la forma en cuanto es cognoscitiva.

P. ¿En qué se divide el *apetito cognoscitivo*?

R. En *sensitivo* y *racional*, llamado también *voluntad*.

§ II

Del apetito sensitivo.

P. ¿Qué es *apetito sensitivo*?

R. El *apetito sensitivo* es aquella propensión con que no sólo se inclina el sujeto al bien y huye del mal, aprehen-

didos por los sentidos, sino también tiende á remover lo que impide ó retarda la adquisición del bien ó la fuga del mal.

P. ¿En qué se divide el apetito sensitivo?

R. En *concupiscible* é *irascible*.

P. ¿Qué es apetito *concupiscible*?

R. Aquel con que el sujeto sensitivo codicia los bienes percibidos por los sentidos y huye de los males contrarios.

P. ¿Qué es apetito *irascible*?

R. Llámase *irascible* el apetito con que el sujeto sensitivo se mueve á conseguir algún bien arduo.

P. ¿Qué son *pasiones*?

R. Los movimientos del apetito sensitivo.

P. ¿Cuáles son las pasiones del apetito concupiscible?

R. Las seis siguientes: *amor y odio, deseo y fuga, deleite y tristeza*.

P. Cuáles son las pasiones del apetito irascible?

R. Las pasiones del apetito irascible son cinco: *esperanza, desesperación, audacia, miedo, ira*.

P. ¿Se mueven las pasiones en el hombre como en los animales?

R. No por cierto: en los animales es determinado el apetito por la virtud estimativa exclusivamente, cuyo juicio está determinado naturalmente acerca del mismo singular sensible que ocurre del mismo modo; mas en el hombre la virtud estimativa es movida del entendimiento, y el juicio de la misma puede por tanto ser determinado en direcciones diferentes y aun opuestas: de aquí que la pasión del apetito en el hombre puede variar ó disminuir ó aumentarse indefinidamente, mediante la influencia que ejerce la razón en el juicio de la estimativa, haciendo aplicación de razones universales.

P. ¿Qué entendéis por *fuerza motriz*?

R. *Fuerza motriz* es la virtud ó principio intrínseco de los movimientos con que nos trasladamos de un lugar á otro y obramos exteriormente en el mundo que nos rodea.

P. ¿Cuál es el fin á que está ordenada la fuerza motriz?

R. Esta potencia, común al hombre con los brutos, ha sido ordenada para secundar las pasiones ó movimientos del apetito sensitivo.

P. ¿Se mueve del mismo modo la fuerza motriz en los animales y en el hombre?

R. En los animales mueven exclusivamente á la fuerza motriz, por modo directivo, la fantasía y la estimativa mediante el apetito sensitivo, el cual la mueve por modo imperativo; mas en el hombre es actuada principalmente por la voluntad, dirigida por la razón, mediante el apetito sensitivo.

P. ¿Dónde reside la potencia motriz?

R. En los músculos que comunican con el cerebro por medio de los nervios motores.

P. ¿A cuántas especies de movimientos dan lugar las contracciones musculares por medio de las cuales se ejercita la virtud motriz?

R. A tres especies de movimientos, á saber: movimientos *reflejos*, *espontáneos* é *instintivos*.

P. ¿Qué son movimientos *reflejos*?

R. Los que resultan de la reacción inmediata y automática consiguiente á alguna impresión externa.

P. ¿Qué son movimientos *espontáneos*?

R. Aquellos con que el sujeto sensitivo se acerca ó huye del objeto codiciado ó aborrecido.

P. Y los movimientos *instintivos* ¿qué son?

R. Los que están ordenados inconscientemente á ejecutar alguna obra complexa, útil al mismo animal ó á otros seres.

P. ¿Qué es, pues, el *instinto*?

R. El *instinto* es la aptitud innata del animal para estos movimientos, ó el mismo apetito animal según que sigue las formas aprehendidas por la virtud estimativa.

P. ¿Para qué ha sido dada á algunos animales y al hombre la potencia ó facultad *vocal*?

R. Para significar por medio de la voz lo que sienten y conocen.

P. ¿Qué cosa es *voz*?

R. El sonido que profieren vocalmente el hombre y los animales más perfectos con cierta imaginación.

P. ¿Es lo mismo *voz* que *locución*?

R. No; porque locución es la voz articulada por medio de la lengua, y en el hombre expresa afectos del ánimo, á diferencia de los animales, que aunque profieran locuciones humanas, no hablan propiamente, pues no entienden lo que dicen.

P. ¿Con qué intento ha sido dada la facultad vocal á los animales más perfectos y al hombre?

R. Esta facultad está ordenada á conservar cierta sociedad entre seres semejantes entre sí, cuya semejanza se manifiesta en la que media en el ejercicio de esta potencia entre los individuos de la misma especie.

P. ¿Qué diferencia hay en esta facultad, según que pertenece á los animales ó al hombre?

R. Que en los animales apenas es perfectible, y en el hombre, por el contrario, puede recibir y recibe mucha perfección, merced especialmente á la enseñanza. Además, en los animales sólo expresa pasiones é imaginaciones realmente existentes, al paso que en los hombres, obedeciendo á la razón y á la voluntad, puede ser movida á significar conocimientos intelectuales, voliciones y otras afecciones, aunque actualmente no existan.

CAPITULO IV

De la voluntad.

§ I

División de los actos voluntarios.

P. ¿Qué es *voluntad*?

R. La *voluntad* es la inclinación ó facultad que tiene nuestra alma de tender al bien aprehendido por el entendimiento como conveniente.

P. ¿Para quién apetece el bien la voluntad?

R. Puede quererlo para el sujeto adornado de ella, y para otros seres á quienes ame.

P. ¿Qué entendéis por *amar*?

R. *Amar* es querer el bien para alguno: *velle alicui bonum*.

P. ¿En qué se divide el amor?

R. En amor de *concupiscencia* y amor de *benevolencia*. Con éste queremos el bien para otro por él mismo; con aquél queremos el bien en orden á nosotros mismos.

P. ¿En qué se divide el acto voluntario?

R. En *elícito* é *imperado*. Los actos elícitos de la voluntad son los que proceden *inmediatamente* de ella: son su mismo querer ó no querer; y los actos imperados de la misma son los que, bajo el influjo de la voluntad, proceden de otra potencia, como andar, mirar, etc.

P. ¿En qué se divide el acto voluntario elícito?

R. El acto voluntario elícito es ó *necesario* ó *libre*.

P. ¿Cuál necesidad repugna y cuál no repugna á la voluntad? Y, ante todo, ¿de cuántas maneras es la necesidad ó imposibilidad de obrar lo contrario de aquello que se hace?

R. Esta imposibilidad ó necesidad es, ora *natural* ó *antecedente*, ora *hipotética* ó *consiguiente*, ora *extrínseca* ó de *coacción*: la necesidad *natural antecedente* procede de los principios intrínsecos de la cosa, como la necesidad que tienen los tres ángulos del triángulo de ser iguales á dos rectos; la *hipotética* ó *consiguiente* procede del fin que se desea, cuando no puede obtenerse sin este ó aquel medio, que es en tal caso necesario; y la *extrínseca* ó de *coacción* proviene de algún agente externo, que obra en nosotros á pesar de nuestra resistencia.

P. ¿Cuál de estas tres maneras de necesidad puede padecer la voluntad?

R. Empezando por la necesidad de coacción, decimos que en los actos elícitos no puede padecer coacción ó necesidad extrínseca, porque repugna ser un acto á la vez voluntario y forzado; es decir, conforme y contrario á la inclinación de la voluntad. Puede, sin embargo, padecerla en los actos imperados de las potencias orgánicas, como ver, andar, etc. Respecto de la necesidad hipotética, que nace del fin, esta necesidad no repugna á la naturaleza de la voluntad; y tocante á la necesidad natural, lejos de repugnar á la voluntad querer necesariamente nuestro último fin, es indudable que sin esta necesidad no podría querer cosa ninguna, así como no puede el entendimiento deducir ninguna conclusión sin asentir á los primeros principios que se conocen naturalmente, sin discurso alguno. Pero fuera del fin último, ó sea de la felicidad en general, y de ciertos bienes consiguientes al deseo de ella, como vivir, conocer, etc., respecto de todos los bienes particulares que quiere la voluntad, esta potencia está exenta de necesidad natural, ó en otros términos, goza con relación á ellos de libertad de albedrío.

§ II

De la libertad de necesidad natural ó libre albedrío.

P. ¿Qué entendéis por *libertad de necesidad ó libre albedrío*?

R. Entiéndese por *libertad de necesidad natural ó libre albedrío* la exención de la voluntad humana de sujeción á principio intrínseco que la determine y restrinja á una sola cosa, ó la independendencia de la voluntad de bienes particulares, en razón de la cual tiene el dominio ó señorío de sus actos, pudiendo, por tanto, elegir entre los varios objetos que el entendimiento juzga apetecibles.

P. ¿Respecto de qué cosas tiene la voluntad este dominio?

R. Tiénelo, 1.º, respecto de sus mismos actos elícitos, porque puede querer ó no querer: según este respecto la libertad es libertad de *contradicción*; 2.º, respecto de los bienes particulares que pueden ser queridos, y este dominio se llama *libertad de especificación*, porque la volición recibe su especie del objeto querido en cuanto tal; 3.º, respecto del orden de los objetos al fin, según que puede la voluntad elegir bien ó mal, esto es, querer los medios que se ordenan ó los que no se ordenan al fin, que es la libertad llamada de *contrariedad*.

P. ¿Consiste por ventura en esta libertad de producir actos buenos ó malos, y por consiguiente de pecar, la esencia de la libertad de necesidad ó libre albedrío?

R. No: la libertad de pecar no es la esencia de la libertad ni parte de ella, sino es vicio de la libertad misma, así como el sofisma es vicio de la razón, y así como la enfermedad es vicio de la vida. La razón es, porque tanto es uno más libre, cuanto es más señor de sí, ó de sus actos, y tanto es uno más dueño de sí cuanto es más independiente de obje-

tos extraños á su naturaleza, que le muevan contra el dictamen de la razón, de que procede la libertad.

P. ¿Cuál es la raíz del libre albedrío?

R. La raíz del libre albedrío es la misma voluntad como sujeto, pero como causa es la razón, pues la causa de que la voluntad pueda inclinarse á cosas diversas, es porque la razón puede tener diversos conceptos del bien, considerando en los bienes particulares, de una parte cierta como participación de la felicidad, y de otra lo insuficientes que son para constituirla, pudiendo bajo el primer concepto ser queridos, y bajo el segundo rechazados, y quedando, por tanto, la elección al arbitrio de la misma voluntad.

P. La voluntad y la libertad de albedrío, ¿son dos potencias ó una sola?

R. La voluntad y la libertad de albedrío son una sola potencia, pues tienen el mismo objeto formal, que es el bien aprehendido por el entendimiento; pero esta potencia lleva el nombre de *voluntad* en cuanto apetece el fin, y el de *libre albedrío* en cuanto apetece los medios que se proponen como conducentes al fin así como la facultad de entender se llama *entendimiento* en cuanto aprehende los primeros principios, y *razón* en cuanto deduce de ellos las conclusiones.

P. ¿Cómo puede, según esto, definirse la libertad de albedrío?

R. Diciendo que es “la misma voluntad en cuanto puede libremente elegir”.

§ III

Existencia del libre albedrío.

P. ¿Quiénes son los que han negado la libertad de albedrío?

R. La han negado los *fatalistas* y *deterministas* en ge-

neral, y especialmente la han negado los *estoicos*, los *astrólogos*, los *panteístas*, los *materialistas* y *positivistas*, los *maniqueos* y los *jansenistas*.

P. ¿Con qué argumentos se prueba contra todos estos enemigos la existencia de nuestra libertad de albedrío?

R. La existencia de nuestro libre albedrío se prueba: 1.º, por la naturaleza de la voluntad humana; 2.º, por medio de la experiencia interna; 3.º, poniendo de manifiesto los absurdos que se siguen del fatalismo; y 4.º, por el consentimiento universal de los hombres.

P. ¿Cómo se prueba el libre albedrío por la naturaleza de la voluntad humana?

R. Haciendo ver que nuestra voluntad, aunque necesitada al acto de querer el bien y la felicidad en general, no lo está por ninguno de los bienes que conocemos en esta vida, pues podemos querer y no querer estos bienes libremente: podemos quererlos, porque todo lo que tiene razón de bien, puede ser apetecido de la voluntad; y podemos no quererlos y aun rechazarlos, ora por no conocer en ellos con evidencia esta razón de bien, ora por ser insuficientes para satisfacer la capacidad de la voluntad.

P. ¿Qué nos dice la conciencia acerca de la libertad de albedrío?

R. La conciencia nos certifica de que podemos querer ó no querer esta ó aquella cosa, ejecutar este ó aquel acto, comenzar á ejecutarlo y luego suspenderlo ó continuarlo, ó ejecutar otro acto contrario ó diverso ó distinto, sin que para ello nos apremie necesidad ninguna externa, sino antes somos dueños de hacerla ó de no hacerla, ejercitando de esta suerte la voluntad el dominio ó señorío sobre sus actos, en que consiste el libre albedrío.

P. ¿Qué consecuencias se siguen del *fatalismo*?

R. De la negación de la libertad se sigue que el hombre no tiene deberes ni es responsable de sus actos: síguese asimismo que no hay mérito ni demérito en nues-

tras acciones, que no se dan premios y castigos, ni, por consiguiente, justicia: consecuencias del todo absurdas.

P. ¿Convienen en efecto todos los hombres de todos los tiempos y lugares en profesar como verdad certísima la existencia del libre albedrío?

R. La libertad de nuestro albedrío es un dogma profesado siempre y en todas partes por todo el género humano: es una persuasión constante y universal de todos los hombres, envueltas en todos los conceptos morales, en las costumbres públicas y privadas y en los monumentos legislativos y religiosos de todos los pueblos.

P. ¿Qué objeciones suelen oponerse contra la libertad de albedrío?

R. Suelen decir en primer lugar sus adversarios, que nada vale en favor de nuestra libertad el testimonio de la conciencia, porque la conciencia nos certifica únicamente del acto de querer esta ó aquella cosa, pero no de la naturaleza de este acto, de si es necesario ó libre, ni de si la voluntad puede querer alguna otra cosa que la que actualmente quiere. Lo segundo, dicen que los actos que llamamos *libres* son el resultado necesario de las influencias á que estamos sujetos. Lo tercero, que no sucediendo nada sin razón suficiente, el acto de la voluntad debe tener también un motivo que la determine á obrar necesariamente. Y cuarto, que siendo conocidas de Dios eterna é infaliblemente todas y cada una de las acciones humanas, por necesidad tienen que ser ejecutadas por el hombre.

P. ¿Qué se responde á estas objeciones?

R. A la primera se responde que la prueba sacada del testimonio de la conciencia consiste en percibir no ya el carácter libre de las acciones humanas, sino los hechos que anteceden, acompañan y siguen al acto libre, los cuales no podrían ser explicados si la voluntad humana no fuese libre. A la segunda, que lejos de depender necesariamente la voluntad de modificaciones cerebrales originadas de influen-

cias externas y sensibles, se determina en muchos casos por la aprehensión de bienes suprasensibles que propone el entendimiento; y que aquellos bienes sensibles á que se inclina la voluntad, no tienen por sí mismos virtud para moverla, sino sólo la mueven mediante el juicio que de ellos forma el entendimiento, el cual, tratándose de cualquier bien particular sensible, se puede determinar en direcciones opuestas, que dejan á salvo la elección del libre albedrío. A la tercera se responde, que el principio de razón suficiente queda siempre á salvo en las acciones libres, pues en ellas la voluntad es movida de la consideración de algún bien, mayor ó menor, real ó aparente, que se echa de ver en lo que se elige, y que es, por tanto, razón *suficiente*, aunque no *necesaria*, de la elección. Por último, á la cuarta decimos, que las acciones humanas no se ejecutan necesariamente porque Dios las ve, sino que Dios ve necesariamente las que han de ejecutar libremente los hombres.

§ IV

Del dominio de la voluntad en las demás potencias.

P. ¿Cuál es la razón de mover la voluntad á las demás potencias?

R. La razón es, que los objetos propios de ellas, en cuanto contienen cierta razón de bien, se refieren al objeto propio de la voluntad, que es el bien en general.

P. ¿Cómo ejerce su imperio la voluntad en el apetito sensitivo?

R. De tres maneras: 1.^a, según que bajo el imperio de la razón y de la voluntad se ofrecen al apetito inferior, mediante la acción de la fantasía, objetos materiales que lo excitan; 2.^a, ejercitando la voluntad libremente actos á que se sigue algún movimiento en dicho apetito; y 3.^a, por medio

de la fuerza que mueve á los miembros de nuestro cuerpo, siendo ella movida por la voluntad.

P. ¿Cómo influye la voluntad en el entendimiento?

R. Aquí es preciso distinguir entre la simple aprehensión y el juicio. En la simple aprehensión el entendimiento no depende de la voluntad sino en cuanto es aplicado por ella al acto de entender; mas en el juicio, cuando no resulta con evidencia la relación entre el sujeto y el predicado, el acto intelectual depende más ó menos de la libertad de nuestro albedrío.

P. ¿A qué se da el nombre de *imperio*?

R. Llámase *imperio* el acto con que la voluntad mueve á las demás potencias á hacer aquello que ella elige, previo el juicio de la razón.

P. ¿Influyen á su vez en los actos de la voluntad los movimientos del apetito inferior?

R. Ciertamente influyen, y su influjo se manifiesta: 1.º, cuando se hace más intenso ó vehemente el movimiento del apetito sensitivo, pues entonces remite ó del todo es impedido el movimiento de la voluntad; y 2.º, cuando la pasión obscurece el juicio de la razón.

P. El entendimiento por su parte, ¿mueve á la voluntad?

R. Sin duda alguna la mueve, porque el objeto de esta potencia es el bien conocido del entendimiento: *nihil volitum quin praecognitum*; aunque sólo la mueve cuanto á la especificación del acto, no cuanto al ejercicio del acto de la misma voluntad.

PARTE SEGUNDA

NATURALEZA, ORIGEN É INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

CAPÍTULO PRIMERO

De la naturaleza del alma considerada en sí misma.

§ I

Existencia y substancialidad del alma humana.

PREGUNTA. ¿Con qué razones se prueba la existencia del alma, como principio vital que es, distinto esencialmente del cuerpo?

RESPUESTA. La existencia del alma humana, como principio que es esencialmente distinto del cuerpo, se prueba por las facultades que se dan en el hombre, tanto inmateriales como vegetativas y sensitivas, las cuales suponen la existencia del alma como tal principio, esencialmente distinto del cuerpo. Supónenla, en efecto, las potencias espirituales, como el entendimiento y la voluntad, porque éstas piden un sujeto proporcionado, espiritual como ellas; y supónenla las facultades orgánicas, porque el cuerpo de por sí carece de vida; y así, para producir los actos propios de la vida vegetativa y sensitiva, necesita de un principio formal, ó sea de alma que lo informe.

P. ¿Es el alma substancia ó mero accidente del cuerpo?

R. Contra los materialistas, que hacen al alma un acci-

dente del cuerpo, ó, como algunos de entre ellos dicen, una función del cerebro, debemos decir que el alma es verdadera substancia; porque sólo la substancia, que no el accidente, es el principio primero de acción, del cual proceden las potencias por medio de las cuales obra la respectiva substancia. La misma verdad se prueba de esta otra manera: aquello que constituye á alguna cosa en alguna razón ó concepto substancial pertenece al género de substancia: es así que el alma constituye al viviente corpóreo en concepto substancial, pues que todo viviente es substancia, y substancialmente se distingue de las cosas que no son vivientes: luego el alma es substancia.

P. ¿Cuáles son las propiedades esenciales del alma humana?

R. Tres, á saber: *simplicidad, espiritualidad é inmortalidad*.

§ II

De la simplicidad del alma humana.

P. ¿Qué cosa se dice *simple*?

R. *Simple* se dice lo que carece de composición.

P. ¿Cuántas maneras hay de composición?

R. La composición puede ser de cuatro maneras, á saber: *matemática, física, metafísica y lógica*. La primera resulta de partes cuantitativas; la segunda, de materia y forma; la tercera de esencia y existencia, de potencia y acto, etc., y la cuarta de género y diferencia.

P. ¿Qué maneras de composición son las que excluye la simplicidad del alma humana?

R. Las dos primeras, á saber: la de partes cuantitativas y la de partes físicas esenciales.

P. ¿Con qué razones se prueba la simplicidad del alma humana?

R. Pruébese primeramente con las mismas razones que evidencia la simplicidad de las formas substanciales en los seres naturales, principalmente en los animales, seres dotados de la facultad de sentir, cuyos actos son incompatibles con la extensión que atribuyen los materialistas al principio sensitivo. Pruébese en segundo lugar, respecto á la carencia de composición de partes cuantitativas, porque el alma humana puede representarse cosas que no constan de tales partes, facultad que requiere un sujeto simple; y respecto de la carencia de composición esencial ó física, porque ningún ser extenso puede volver totalmente sobre sí, sino sólo cayendo una de sus partes sobre otra, á diferencia de lo que acontece en el alma, que vuelve sobre sí conociéndose según la unidad indivisible de su ser y conociendo por medio de la reflexión los actos directos de las propias potencias ó facultades.

§ III

Espiritualidad del alma humana.

P. ¿Qué damos á entender al decir que el alma es *espíritu* ó substancia *espiritual*?

R. Decimos que el alma es *espíritu* ó substancia *espiritual* en cuanto sobrepujando al ser de la materia corporal, tiene propia subsistencia, y, por consiguiente, puede existir y obrar fuera de la materia, con intrínseca independencia de ella.

P. ¿Es lo mismo *espiritualidad* que *simplicidad*?

R. No: la simplicidad denota únicamente la indivisión del ser simple en partes esenciales y cuantitativas; simples son los principios ó formas substanciales que se dan juntamente con la materia primera en todos los seres de naturaleza sensible, principalmente en los animales, cuyas almas son simples; mas la espiritualidad añade sobre la simplicidad un grado más alto de perfección, cual es la intrínseca

independencia de la materia, ó sea la aptitud ó capacidad de subsistir fuera del cuerpo por efecto de esa independencia.

P. ¿No consistirá acaso ese grado de perfección que añade lo espiritual sobre lo simple en estar el espíritu dotado de entendimiento?

R. No: porque la espiritualidad es perfección del ser mismo de las substancias espirituales, y el entendimiento es potencia que emana del ser espiritual. No son espirituales nuestras almas por estar adornadas de entendimiento, sino al contrario, están adornadas de entendimiento porque son espirituales.

P. ¿En qué sentido usamos, pues, aquí la palabra *espíritu*?

R. En el sentido de cosa ó substancia que excluye de sí las propiedades con que se designa y constituye todo lo que es material, ó sea la materialidad. Esta es la razón de llamarse también *inmateriales* las substancias espirituales, é *inmaterialidad* del alma su misma espiritualidad.

P. ¿Cuáles son las pruebas más decisivas que suelen darse en las escuelas en pro de la espiritualidad del alma humana?

R. Las siguientes: 1.^a “El principio intelectual, que suele llamarse *mente* ó *entendimiento*, tiene una operación que le es propia, en la cual no concurre el cuerpo. Es así que ninguna cosa puede obrar por sí, que no subsista por sí, pues el obrar es propio del ente, según que es en acto, y por consiguiente, toda cosa obra en aquel modo en que es: luego el alma humana, llamada también *inteligencia* y *mente*, es incorpórea y subsiste por sí” (1).—2.^a Las cosas son conocidas de algún sujeto semejante á ellas, *simile simili cognoscitur*: la razón es, porque mediando en el conocimiento cierta unión entre el objeto y el sujeto de él, y no pudiendo hacerse esta unión de ningún modo físico ó real, por fuerza

(1) S. TOMÁS, I p., p. 75, a. 2.

tiene de hacerse por medio de alguna semejanza del primero recibida del segundo intencionalmente. Pero si el alma humana dependiera en sus actos intelectivos de órgano corpóreo, este órgano tendría naturaleza corpórea específica é individualmente determinada, la cual impediría que fueran recibidas las semejanzas de los demás cuerpos, como el color pajizo de los ojos, á los que padecen de ictericia, les impide recibir las especies de los otros colores, ó como impide á los que tienen en el paladar algún humor amargo el gustar el sabor propio de los diferentes manjares: luego en el conocimiento de las naturalezas corpóreas el alma humana no depende de órgano corporal, sino es espiritual ó subsistente.—

3.^a Si aun el conocimiento intelectual de las cosas sensibles, así por razón del modo de ser representadas—con abstracción de las cosas sensibles,—como por el objeto mismo representado—que tiene naturaleza corpórea determinada, la cual sólo puede ser recibida ideal ó intencionalmente en algún principio espiritual,—pide una virtud cognoscitiva independiente del organismo, y una substancia adornada de esta virtud, ¡con cuánta mayor razón deberá concluirse en favor de esa misma independencia á vista de los objetos inmateriales que conocemos, á saber: el orden moral, la eternidad, Dios, nuestra propia alma espiritual, etc.!—4.^a Pruébese también la espiritualidad del alma humana, partiendo del principio, que el obrar sigue al ser, y de la diferencia que hay del entendimiento á los sentidos; porque los sentidos sufren detrimento de la fuerza ó vehemencia del objeto sensible, y carecen de virtud reflexiva, como se observa, por ejemplo, en el ojo, que no puede verse á sí mismo ni penetrar la propia visión, al paso que el alma se perfecciona con la excelencia y claridad de la verdad, y puede volver sobre sí conociendo el entendimiento los propios actos intelectuales, junto con el principio que los produce, que es el alma misma independientemente del cuerpo.—5.^a Vese asimismo que nuestra alma es espiritual, mirando á la voluntad y libre albedrío de que goza el hombre;

porque si el alma constara de materia ó dependiera del cuerpo, el objeto ó término de sus tendencias consistiría en alguna cosa individual y determinada de la misma naturaleza de semejante alma: no se propondría á sí misma nuestra alma los bienes superiores que pretende; no podría superar jamás las necesidades meramente naturales, ni sería señora de sí misma, ni del mundo exterior; en suma, no sería libre si no fuera espiritual.

§ IV

Objeciones del materialismo.

P. ¿Qué es el *materialismo*?

R. El *materialismo* es la doctrina de los que, ó niegan la existencia, ó niegan la espiritualidad del alma humana.

P. ¿Quiénes, entre los antiguos filósofos, profesaron esta doctrina, y quiénes la han profesado entre los modernos?

R. Profesaron en cierto modo el materialismo entre los antiguos los filósofos de la escuela jónica. Tales de Mileto, Anaximandro, Anaximenes y Eráclito, y más principalmente los atomistas Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio; entre los modernos fué el primero en desenterrar este sistema el inglés Hobbes, á quien siguieron Helvecio y el barón D'Holbach (cuyo es, según fama, el horrendo libro intitulado *Le système de la nature*), y el autor de *El hombre planta*, (de quien son asimismo *El hombre máquina* y *La historia natural del alma*), y el médico Cabanis, que escribió la obra intitulada. *Relaciones entre lo físico y lo moral en el hombre*, donde se lee que el pensamiento es “una secreción del cerebro”. Entre los materialistas contemporáneos figuran en primera línea Carlos Vogt, suizo; el judío Moleschot, los alemanes Büchner y Häckel, y, por lo general, todos los secuaces del famoso Darwin, por más que este último no fuese materialista puro.

P. ¿A qué clases pueden reducirse las objeciones del materialismo contra la espiritualidad del alma?

R. Estas objeciones, unas son *psicológicas*, otras *anatómicas* y *fisiológicas*; y otras, finalmente, *patológicas*.

P. ¿Cuál es el argumento psicológico que hacen los materialistas contra la espiritualidad del alma?

R. Este argumento se reduce á decir, que pues el alma no puede entender cosa alguna sin que se ofrezca en la imaginación el fantasma ó representación sensible de la cosa entendida, ni sin las condiciones materiales de tiempo y magnitud, todo lo cual supone el concurso y auxilio de los órganos, razón es concluir que nuestro entendimiento depende de ellos, y por consiguiente que nuestra alma no subsiste por sí.

P. ¿Qué debe responderse á esta objeción?

R. Que el hecho de ir el acto de entender en compañía de la representación sensible, no quita la diferencia esencial entre esos dos fenómenos, en uno de los cuales se contiene un conocimiento intelectual, v. gr., el concepto del triángulo, en el otro la imagen de un objeto material, v. gr., la representación de este ó aquel triángulo individual y determinado. El hecho, pues, de ir acompañados los conceptos del entendimiento y como revestidos de representaciones sensibles y de condiciones materiales, prueba únicamente cierta dependencia extrínseca del entendimiento de los órganos y aun de los objetos que los impresionan, pero deja á salvo la independencia intrínseca y subjetiva del alma, cuyos actos intelectuales y volitivos proceden únicamente de las potencias respectivas, sin que en ellos tenga en tal concepto parte alguna la sensibilidad interna ni la externa con sus respectivos órganos.

P. ¿Qué objeción oponen los materialistas contra la espiritualidad del alma, fundándose en razones anatómicas y fisiológicas?

R. Los materialistas formulan esta objeción diciendo que del peso del cerebro y de su composición química, según

que en él predomina el fósforo, ó de sus circunvoluciones más definidas y de su dimensión, etc., dependen la amplitud y vigor del entendimiento; y de aquí infieren que el cerebro es principio intrínseco de los grados de inteligencia, y, por consiguiente, que la misma inteligencia es función del cerebro ó, cuando más, una facultad orgánica como los sentidos.

P. ¿Qué se responde á esta objeción?

R. Que ninguna de esas cosas ni todas juntas son causas intrínsecas de los grados de inteligencia, ni aun condiciones necesarias de ellos. No son causas intrínsecas, porque aun suponiéndose ciertos los hechos en que se funda el argumento, todavía debería distinguirse entre lo que *extrínsecamente* favorece el ejercicio intelectual mediante el auxilio que éste recibe de la imaginación, que es facultad orgánica, y lo que *intrínsecamente* produce los actos más aventajados del humano ingenio, que es la misma facultad intelectual. Y no son condiciones extrínsecas necesarias, porque es sabido que el cerebro del elefante excede en tres kilogramos al cerebro humano; que muchas especies de aves tienen también, guardada la debida proporción de su cuerpo comparado con el nuestro, más cerebro que el hombre; y que entre los hombres mismos se han dado algunos, dotados de gran ingenio, cuyo cerebro fué, en dimensión y peso, menos todavía que mediano. Y por lo que toca al fósforo del cerebro, aun suponiendo que en éste se contuviera fósforo substancialmente y no sólo por modo virtual, muchos fisiólogos han probado que mayor cantidad de fósforo se obtiene mediante el análisis químico del cerebro de algunos animales que del cerebro del hombre.

P. ¿Cuáles son los hechos patológicos en que funda el materialismo otra objeción contra la espiritualidad de nuestro entendimiento?

R. Esos hechos son, que ciertas afecciones morbosas son causa, ora de demencia, ora de que se suspenda el uso de

la razón, bien porque atacan el cerebro, ó por las compresiones que sufre en ellas la masa cerebral, pudiendo suceder en tales casos que ciertas funciones intelectuales permanezcan libres mientras que otras son ligadas, é impiden su ejercicio: de donde inferen que el pensamiento mismo puede dividirse según que las varias partes de la masa cerebral estén en su condición libre ó natural, ó ligadas é impedidas en el ejercicio de la respectiva función.

P. ¿Cómo se deshace esta objeción?

R. Lo mismo que las anteriores, observando que las causas que pueden alterar, ligar ó destruir los órganos de los sentidos internos, pueden también suspender, perturbar é impedir la vida intelectual; y pues con el uso de estos sentidos están en relación las varias funciones del entendimiento, según que se perturbe ó deje de ejercitarse este ó aquel sentido inferior, puede sufrir ese mismo efecto la función intelectual respectiva, sin que otras funciones sufran por ventura detrimento alguno.

§ V

Inmortalidad del alma humana.

P. ¿Con qué argumentos se demuestra la inmortalidad del alma?

R. Con argumentos *físicos* y *morales*.

P. ¿Cuáles son los argumentos *físicos* con que se evidencia esta verdad?

R. El primero y fundamental es el siguiente: Toda substancia intelectual es incorruptible; es así que el alma humana es substancia intelectual: luego es incorruptible.

P. ¿Cuál es la razón por que es incorruptible toda substancia intelectual?

R. La razón es, porque siendo intelectual es también espiritual, es decir, independiente del organismo, sin el cual

puede consiguientemente subsistir, y sin el cual subsiste cuando el cuerpo se torna en cadáver por la muerte.

P. ¿No está, por ventura, el alma sujeta también á la muerte?

R. No por cierto; porque la muerte consiste en la corrupción del compuesto substancial viviente, á la cual se sigue accidentalmente la del alma que anima el organismo, cuando el alma depende de él; pero si el alma no depende del organismo, si es espiritual, como lo es el alma humana, sobrevive naturalmente al compuesto substancial que se corrompe y muere.

P. ¿Acaso no puede Dios aniquilar nuestras almas?

R. No hay duda sino que Dios puede absolutamente aniquilar nuestras almas; pero atendiendo á la sabiduría y bondad del mismo Dios, no puede ni debe temerse que las aniquile.

P. ¿Cuáles son las pruebas de orden moral?

R. Pruébese en primer lugar, bajo este concepto, la inmortalidad del alma por la conformidad que dice con la justicia y providencia de Dios el que exista una vida futura imperecedera, donde el justo reciba el galardón de su virtud y el malvado el castigo de su maldad. Pruébese, en segundo lugar, por el deseo de felicidad que todos sentimos, el cual supone la realidad de una vida sin fin. Y se prueba, por último, porque el dogma de la inmortalidad del alma es una creencia universal del género humano, creencia que únicamente puede originarse de la misma naturaleza racional, cuyos testimonios son argumentos de verdad.

§ VI

Palingenesia y metempsicosis.

P. ¿Qué entendéis por *palingenesia*, y qué por *metempsicosis*?

R. Entiéndese por *palingenesia* la doctrina de los panteístas, que reducen la inmortalidad del alma á perder nuestro espíritu su personalidad, confundiéndose absolutamente con la substancia divina para vivir la misma vida de Dios; y por *metempsícosis* la serie de transmigraciones á que someten al alma, haciéndola pasar de unos cuerpos á otros por vía de expiación y purificación, antes de ser absorbida y aniquilada en el seno mismo de Dios, como gota de agua que cae en el inmenso Océano.

P. ¿Qué errores implica la *palingenesia*?

R. Dos errores capitales se encierran en este error: el primero, suponer con los panteístas que el alma es de la misma substancia de Dios; y el segundo, decir que la inmortalidad del alma consiste en perder el espíritu su personalidad luego al punto que se separa del cuerpo.

P. ¿Qué razones convencen de errónea á la *palingenesia*?

R. Las mismas con que es refutado el panteísmo, el cual se contradice á sí propio confundiendo en una sola substancia el ser de Dios y el de las cosas criadas, y atribuyendo á esa única substancia propiedades absolutamente incompatibles, á saber: las que convienen á Dios y las que se predicán de las criaturas, la necesidad y la contingencia, la infinidad y la limitación, etc. El otro error no es menos evidente, porque lejos de exigir la inmortalidad del alma el perder ella su personalidad, debe decirse todo lo contrario, á saber: que si nuestra alma no conservara en la vida futura su ser propio, personal y distinto del ser divino, y con él la continuidad perpetua de la conciencia que tiene de sí, la inmortalidad quedaría reducida á ese nombre vano de *palingenesia*, con el cual disfrazan su error los que niegan el dogma cristiano y filosófico á la vez de la vida futura.

P. ¿Qué razones militan contra la *metempsícosis*?

R. Una de ellas es, que todo lo que sale de las manos de Dios nace con aquella perfección y conformidad con el orden de la naturaleza que brillan en las obras de la sabiduría.

eterna, todas ellas hechas con número, peso y medida: de donde se infiere, que si las almas racionales no hubiesen sido criadas para ser inmediatamente unidas al cuerpo, tendrían en sí su perfección propia, y su unión ulterior con el cuerpo sería tan sólo un accidente, pero no un hecho derivado de la naturaleza misma de las cosas, no una unión verdaderamente substancial, como es la que existe entre el alma y el cuerpo; unión que constituye al hombre en un como anillo intermedio que junta en uno el orden de las cosas sensibles y el de las puramente inteligibles, y en cuya formación resplandece de un modo tan admirable la sabiduría del Criador. Por otra parte, si el alma estuviese aquí expiando los crímenes que se le imputan, natural cosa sería que deseara la muerte en vez de mirarla con horror, y el imponerla á los criminales por los delitos que en esta vida cometen, sería un contrasentido. La *metempsícosis* además encierra el absurdo que consiste en suponer que el criminal, cuando padece la pena, se olvida enteramente del delito en expiación del cual se le impuso, olvido inexplicable tratándose de una pena de que se puede esperar la enmienda del culpable. Por último, según esa falsa suposición, el alma humana, al descender á animar el cuerpo de algún bruto, perdería su naturaleza racional, pues que los brutos carecen de ella; pero es imposible que el alma ni cosa alguna criada pueda perder su propia naturaleza ó esencia.

CAPITULO II

Del alma relativamente considerada.

§ I

Falsas hipótesis ideadas con el fin de explicar la unión del alma con el cuerpo.

P. ¿Qué errores han profesado algunos filósofos al tratar de explicar la unión del alma con el cuerpo?

R. Los que se contienen principalmente en las hipótesis de Platón y Descartes acerca de esta unión; en la teoría de Mallebranche sobre las *causas ocasionales*; en la *armonía preestablecida* de Leibnitz, y en el llamado *influjo físico* ó acción recíproca ó *comercio* entre el alma y el cuerpo.

P. ¿Cuál fué la especie de unión ideada por Platón y profesada por Descartes, del alma humana con el cuerpo?

R. Platón supuso que el alma racional es todo el hombre, y que está unida al cuerpo con unión enteramente accidental, como la del motor con el móvil, la del jinete con el caballo, ó la del piloto con la nave. Esta misma opinión la abrazó Descartes, diciendo que el alma mueve y gobierna al cuerpo obrando en la glándula pineal que está en medio del cerebro.

P. ¿Qué debemos decir de esta opinión?

R. Que es enteramente falsa: 1.º, porque supone que el alma sola es el hombre, que el sentir el hombre y el moverse, etc., pertenecen exclusivamente al alma; y 2.º, porque se opone á la verdad certísima que enunciamos al afirmar que *el hombre entiende*; verdad que deberíamos negar si

el alma fuera el ser mismo del hombre y no un principio esencial al hombre mismo.

P. ¿En qué consiste el sistema de Mallebranche?

R. El sistema de Mallebranche, llamado de la asistencia divina ó del *ocasionalismo psicológico*, se reduce á decir, que tanto el alma como el cuerpo están privados de actividad, no pudiendo, por consiguiente, obrar ninguna de esas dos substancias en la otra; y que la unión entre ellas consiste en que cuando el alma piensa y quiere algo, Dios mueve al cuerpo para que se cumpla el intento del alma, y cuando en el cuerpo acontece alguna pasión ó mutación de que haya de participar el alma, Dios mismo se la comunica al alma inmediatamente.

P. ¿Cuáles son los errores de este sistema?

R. El primero, privar de actividad á las substancias criadas; el segundo, negar la unión en un solo ser del alma y del cuerpo, y el tercero, atribuir á Dios acciones inmorales, haciéndole autor de todo lo que acontece en el cuerpo y en el alma del hombre.

P. ¿Cómo explican la unión del alma con el cuerpo los partidarios del influjo físico?

R. Suponiendo que el alma se une con cierta parte del cuerpo denominado *sensorio común*, de donde es transmitido al alma todo aquello que afecta á los nervios que comunican con esa parte, y por donde á su vez son transmitidos á los nervios y fibras musculares los pensamientos y voliciones del alma.

P. ¿De qué vicios adolece esta doctrina?

R. El primero de ellos es atribuir al cuerpo la virtud de obrar en el alma, siendo como es el cuerpo substancia extensa y material, que no puede, por consiguiente, obrar sino por contacto en otra substancia de la misma naturaleza, pero no en el alma, que es espiritual. El segundo, que la unión en ese caso sería meramente accidental, no substancial como es, en la cual se tendrían dos principios dota-

dos de fuerzas propias y en razón de ellas independiente el uno del otro. El tercero, que el cuerpo, supuesta esa manera de unión meramente accidental, no sería vivificado del alma, ni sería, por consiguiente, cuerpo vivo, no recibiendo del alma el ser substancial de cuerpo vivo, sino sólo el movimiento como de principio extrínseco.

P. ¿En qué consiste la *armonía preestablecida* de Leibnitz?

R. Habiendo ideado este filósofo su sistema de las mónadas ó seres simples, que obran cada uno de ellos ejercitando una acción intransitiva, supuso que el alma humana, una de esas pretendidas mónadas, se unía al conjunto de mónadas de que está constituido el cuerpo humano, con una unión que se reduce á concordar entre sí las operaciones del alma con las del cuerpo, concordancia y armonía, no casual, sino prevista y ordenada por Dios en el principio mismo de la creación.

P. ¿Cómo se refuta esta hipótesis?

R. Mostrando que es falso el sistema de las mónadas, que niega á las cosas criadas la virtud que poseen de producir efectos exteriores. Demás de esto, es contraria á la unidad substancial del hombre, no puede conciliarse con la libertad de nuestro albedrío, y conduce claramente al idealismo.

§ II

Verdadera doctrina acerca de la unión del alma con el cuerpo.

P. ¿Cuál es la verdadera doctrina acerca de la unión del alma con el cuerpo?

R. La verdadera doctrina tocante á la unión del alma con el cuerpo, es esta: que el alma racional ó intelectiva es la *forma substancial* del cuerpo humano, y por tanto que la unión del alma con el cuerpo en el hombre es una *unión substancial*.

P. ¿Qué se entiende por *forma substancial*?

R. La *forma substancial* ha sido definida "el acto primero de la materia", considerando aquí á la materia como sujeto primero de todas las mudanzas substanciales, indiferente para recibir todas las formas que la determinan á esta ó aquella especie de substancia.

P. ¿Qué diferencia hay de la forma *substancial* á la *accidental*?

R. Así la una como la otra, son formas informantes, pero la forma substancial constituye esta ó aquella especie de substancia, determinando á la materia de suerte que haga con ella una sola cosa con unidad llamada *per se*, v. gr., la substancia de piedra ó de árbol, etc.; mientras que la forma accidental es la que sobreviene á algún sujeto ya constituido en el ser de substancia, haciendo con él una sola cosa con unidad accidental, ó sea dándole un ser secundario, ora natural, como el color, ora artificial, como al mármol la forma de alguna estatua.

P. ¿Cómo se demuestra que la causa formal del hombre es alma racional?

R. Pruébese esta verdad porque en el compuesto substancial que llamamos *hombre*, la forma debe corresponder á las operaciones propias del hombre mismo, cuales son las intelectivas, y por consiguiente debe ser intelectiva.

P. ¿Y cómo se prueba que el alma racional es la forma substancial del cuerpo humano?

R. Esta verdad se sigue de ser el alma intelectiva la causa formal del hombre, porque como el hombre no es sino *una sola* substancia, ó compuesto de forma substancial y de cuerpo, el alma intelectiva con que el hombre entiende se une con el cuerpo, haciéndole cuerpo humano, ó sea substancia corpórea, viva y sensitiva, bien que no pueda hacerla intelectiva por ser el mismo cuerpo incapaz de recibir al alma humana según que está dotada de entendimiento y voluntad, que son potencias inmateriales.

P. ¿Cómo puede ser que el alma humana, siendo como

es intelectual, concorra en las operaciones del cuerpo humano?

R. Porque como forma más perfecta que las formas inferiores, que informan respectivamente al cuerpo natural en los minerales, plantas y animales, contiene en sí las perfecciones de todas ellas, dando, por consiguiente, al cuerpo humano lo que da el alma sensitiva á los brutos y la vegetativa á las plantas.

P. ¿No pudiera ser el cuerpo el principio formal del hombre?

R. No; porque en ese caso el cuerpo sería el principio por el cual el hombre viviera, sintiera, etc.: es así que el cuerpo considerado en sí mismo no es cuerpo vivo, ni principio de vida, porque si lo fuera, todo cuerpo sería cuerpo vivo ó principio de vida: luego no es el cuerpo humano la forma por la cual ejercitan los hombres las operaciones en que consiste y se muestra la vida.

P. ¿Qué otra unidad, demás de la unidad específica, ó unidad de naturaleza, resulta de la unión del alma racional con el cuerpo humano?

R. La unidad *personal*: pues de la unión del alma racional con el cuerpo resulta una sola substancia completa, un solo yo, á quien pertenecen así las afecciones del cuerpo como las del espíritu, pudiendo decir cada uno de nosotros: *Yo pienso, yo quiero, yo siento, yo me muevo, y me nutro y obro y padesco*, etc., con que se da á entender que uno sólo es en nosotros el principio de acción y de pasión, ó sea el supuesto racional ó la persona de quien esas operaciones proceden.

§ III

Corolarios de la doctrina antecedente.

P. ¿Qué cosas se siguen de la unión substancial del alma intelectual con el cuerpo?

R. Siguense de esta unión, entre otras cosas, las siguientes: 1.^a, que no hay sino una sola alma en cada hombre; y 2.^a, que el alma está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, según toda su esencia (*totalitate essentiae*), aunque no según toda su virtud (*non totalitate virtutis*).

P. ¿Qué entendemos diciendo que no hay sino una sola alma en cada hombre?

R. Que no hay en cada hombre sino un solo principio de vida, del cual proceden como de su raíz las potencias con que ejecutamos los actos de la vida vegetativa, de la sensitiva y de la racional; y que ese principio es el alma misma racional.

P. ¿Cómo se prueba la unicidad del alma en cada hombre?

R. El ser todo individuo humano un solo ser viviente prueba claramente esa verdad; pues que si hubiese tres almas, una vegetativa, otra sensitiva y otra racional, en cada uno de nosotros habría tres seres vivientes y no uno. Echase también de ver la unicidad del alma advirtiéndose que cuando alguna operación vital de una potencia es muy intensa, túrbanse ó se impiden las operaciones de las demás.

P. ¿Cómo se hace ver que la esencia del alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes?

R. Mostrando que el alma se une con el cuerpo como forma inmediata, de tal modo, que por el alma intelectual todo el cuerpo humano y todas sus partes tienen ser substancial y específico: el ojo, por ejemplo, ó los pies, no son humanos sino por el alma que los informa; y cuando el alma desampara el cuerpo, ni éste ni sus miembros continúan siendo humanos sino en la apariencia, dejando los respectivos órganos de ejercitar sus propios actos por faltarles aquella perfección formal que poseen en razón únicamente de estar en ellos, informándolos, el principio formal de la vida.

P. ¿Por qué añadís que el alma está presente en todo el cuerpo y en las partes de él según toda su esencia?

R. Porque siendo su esencia metafísicamente simple é indivisible, no puede estar presente sino según la totalidad de su esencia.

P. ¿Y por qué decís, finalmente, que no está el alma en todo el cuerpo según toda su virtud?

R. Porque de la esencia del alma intelectual que informa el cuerpo humano, resultan diversas potencias orgánicas, que requieren partes del mismo cuerpo dispuestas convenientemente; y donde no las hay, allí no está la fuerza ó virtud correspondiente: el alma está, pues, en los ojos, según la virtud visiva, mas no según la virtud auditiva, y viceversa, en el órgano del oído está el alma según la virtud auditiva mas no según la visiva; y así respecto de las otras partes y órganos del cuerpo:

*...L'alma dentro a vostra polve
Per differenti membra e conformate
A diverse potenzie si rivolge (1).*

P. ¿En qué parte del cuerpo han puesto como asiento al alma humana los que tienen por accidental la unión de ella con el cuerpo?

R. Según que han juzgado por operaciones principales más propias del alma el entender y sentir, ó el apetecer y mover, ó las que pertenecen á la vida vegetativa, así han dado al alma por asiento, ya el cerebro, ya el corazón y los músculos motorios, ó bien, finalmente, el hígado.

P. ¿Qué juicio debemos hacer de estas diversas opiniones?

R. Que son tan falsas como el fundamento en que estriban, cual es, reputar por accidental la unión del alma con el cuerpo, ó sea la unión por operación y virtud, como la del piloto con la nave, y no como forma substancial que penetra

(1) DANTE: *Parad.*, II.

y vivifica todas las partes del cuerpo, estando indivisiblemente en todo él; y que es falso el método que ha conducido á formarlas, cual es el considerar la parte del cuerpo en que se ejercita esta ó aquella operación vital, como si de esa consideración se dedujera que allí sólo está el alma presente, donde tal operación se produce, olvidando que el alma no obra inmediatamente por su esencia, sino por sus potencias; y que si valiera ese método podría inferirse la absoluta separación del alma intelectual del organismo corpóreo, toda vez que las operaciones espirituales de entender y querer no son producidas intrínsecamente mediante ninguna parte de nuestro cuerpo.

P. ¿Acaso se puede comprender que un ser simple, como es el alma, pueda estar presente á la vez en todo el cuerpo humano, que es extenso, y en cada una de sus partes, que son muchas y diversas?

R. No decimos que se comprenda bien esta presencia, porque el modo como está unida substancialmente el alma con el cuerpo es un misterio del orden natural; pero el ser misterioso este hecho no es razón para negarlo, mayormente después de haber sido demostrado. Bien será advertir, que la presencia del alma en todo el cuerpo no ha de entenderse del modo como están los cuerpos en el lugar que respectivamente los contiene, porque, como enseña Santo Tomás, más bien es el alma la que contiene al cuerpo—y lo hace uno—que no el cuerpo al alma; siendo además muy digno de recordarse, que Dios, que es simplicísimo, está presente en todas partes, aun en lo más íntimo de cada cosa.

CAPITULO III

Del origen del alma humana.

P. ¿Cuáles son los errores principales que registra la historia de la Filosofía tocantes al origen de nuestras almas?

R. Los dos errores principales en este punto son: el de los panteístas, que las derivan de Dios, ora por modo de emanación material, al modo como sale el agua de la fuente, ora á modo de emanación espiritual ó de simples fenómenos de la substancia divina; y el de los que afirman que las almas, así como los cuerpos, proceden por vía de generación de la substancia de los padres. Los partidarios de este error llevan el nombre de *generacionistas* ó *traduccionistas*.

P. ¿Bajo qué formas ha sido producido este error?

R. Entre sus partidarios, unos han sostenido que el alma del padre interviene como espíritu en la producción del alma del hijo, en cuanto de aquélla es dividida ó desprendida ésta, como una luz de otra luz; y otros dicen que en el semen existe solamente la virtud productiva del alma del hijo, virtud impresa en él por el generante.

P. ¿Qué razones convencen de erróneo el concepto de los panteístas?

R. Estas razones son: 1.^a que ni Dios ni el alma son substancias corpóreas, entre las cuales únicamente puede ocurrir el hecho de emanar unas de otras; 2.^a, que Dios es acto ó perfección purísima é indivisible, y por tanto, si el alma humana fuese originalmente algo de la substancia divina, sería toda esta substancia, y no habría sino una sola alma en todos los hombres; y 3.^a, que si el alma fuera un fenómeno de la substancia de Dios, ó este fenómeno ha-

bría de consistir en mera apariencia sin realidad ninguna, negándose en este caso el ser del alma en lugar de explicarse su origen, ó habría de ser entidad de que fuese sujeto la substancia divina, recibiendo con ella nuevo ser y perfección contra lo que exige la puridad del acto, ó perfección simplicísima de Dios, y su inmutabilidad, con lo cual hacen contraste la mutabilidad y las innumerables mudanzas del alma humana.

P. ¿Qué razones evidencian la falsedad del generacionismo?

R. Para refutar esta doctrina sirve el siguiente dilema: ó el alma de los hijos se quiere que proceda del alma de los padres obrando ésta como substancia espiritual; ó que sea producida por la virtud impresa en el semen por el generante. Esto último es imposible, porque la virtud que hay en el semen, es material, y por tanto no puede producir una substancia que sobrepuja á la materia; y lo primero es también imposible, porque el alma humana, como espiritual que es, no puede producir ni comunicar parte alguna de su propio ser indivisible.

P. ¿Cuál es el origen del alma?

R. No procediendo el alma de Dios por vía de emanación, ni de los padres por vía de generación, forzosamente se debe concluir que es criada por Dios, que es quien únicamente puede crear y hacer las cosas de la nada. Verdad confirmada en aquel lugar del sagrado texto donde se lee, “que formó el Señor Dios al hombre del lodo de la tierra, é inspiróle en el rostro un soplo ó espíritu de vida”.

P. ¿Cuándo son criadas por Dios las almas racionales?

R. En el punto de ser infundidas en el cuerpo.

P. ¿Qué momento es éste?

R. Aquel en que el cuerpo llega á la organización perfecta del cerebro.

LÓGICA

NOCIONES PRELIMINARES

P. ¿De dónde viene la palabra *lógica*?

R. De la griega *logos*, que significa *discurso*, porque, en efecto, es arte ó facultad de discurrir.

P. ¿Y qué es *Lógica*?

R. *Lógica* es el arte ó ciencia directiva del acto mismo de la razón, según que por medio de ella procede el hombre en el acto de la razón ordenada y fácilmente y sin error (1).

P. ¿Cuáles son el objeto y el fin de la lógica?

R. Objeto de la lógica es el acto de la razón, según que es regulable ó dirigible á su fin; y fin de la lógica es dirigir á ese mismo acto de la razón, de forma que ésta proceda en sus discursos fácil y ordenadamente y sin error.

P. ¿Es útil el estudio de la lógica?

R. No sólo es útil, sino necesario, porque á la verdad de las conclusiones que se deducen de los primeros principios, no se llega naturalmente el entendimiento sin dificultad ni sin peligro de error.

P. ¿En qué partes se divide la lógica?

R. Los antiguos la dividieron en *menor* y *mayor*: daban el nombre de *lógica menor* ó *súmulas*, á un boceto ó figura

(1) Esta definición conviene á la lógica propiamente dicha, artificial ó, mejor dicho, científica (pues la palabra *arte* se usa en esta definición analógicamente). Dase además lógica natural, llamada así, ó por haber en la mente disposición natural para discurrir con rectitud, ó bien porque todos los hombres conocen naturalmente el orden que debe guardarse en los raciocinios más sencillos.

de lógica, en que sólo comprendían el estudio de los términos, de las proposiciones y del silogismo según la forma; y bajo el nombre de *lógica mayor*, trataban de los universales, de la ciencia y del silogismo científico ó demostrativo, y de las otras especies del silogismo, á saber: el *dialéctico* y el *sofístico*, en que, así como en el demostrativo, se atiende á la materia de que preceden las conclusiones. Los modernos han llamado á la primera *dialéctica* y *lógica formal*, y á la segunda *lógica material*.

P. ¿Qué orden seguimos nosotros en el presente tratado?

R. Dividámosle en dos partes: en la primera trataremos del raciocinio, de sus elementos y formas varias, y del uso y valor científico del raciocinio; y en la segunda, trataremos de la verdad, de los estados del entendimiento respecto de ella, y del método ó camino que debe seguir la mente para alcanzar la ciencia y comunicarla.

PARTE PRIMERA

ELEMENTOS, FORMAS Y USO DEL RACIOCINIO

CAPITULO PRIMERO

De las ideas.

§ I

De las ideas y su división.

P. ¿Qué es idea?

R. La simple representación de alguna cosa en el entendimiento.

P. ¿En qué se dividen las ideas?

R. Por razón de los objetos que representan, divídense principalmente en *simples* y *compuestas*, en *abstractas* y *concretas*, en *singulares* y *universales*; y por razón del modo como representan sus objetos, en *claras* y *oscuras*, *distintas* y *confusas*, *completas* é *incompletas*, *adecuadas* é *inadecuadas*.

P. ¿Qué es idea *simple*, y qué idea *compuesta*?

R. Idea *simple* es la que representa una esencia única, aunque esta esencia sea compuesta, como la idea de *hombres*; é idea *compuesta* la que representa más de una esencia, como la de *hombre blanco*.

P. ¿Qué son ideas *abstractas*, y qué ideas *concretas*?

R. Idea *abstracta* es la que significa alguna forma ó alguna propiedad sin sujeto, ó alguna relación sin términos,

como *humanidad*, *blancura*, *igualdad*; é idea *concreta*, la que expresa eso mismo en el propio sujeto ó en sus términos, como *hombre*, *blanco* (armiño, v. gr.), *igual*.

P. ¿Qué es idea *singular*, y qué idea *universal*?

R. La idea *singular* es la que representa á un individuo, como la idea de *Sócrates*; é idea *universal* la que expresa lo que es común á muchas cosas, como la idea de *árbol*.

P. ¿En qué se divide la idea universal?

R. En *colectiva* y *distributiva*. La idea *colectiva* expresa lo que es común á muchas cosas, según que forman conjunto, como la idea de *ejército*; é idea *distributiva* es la que representa muchas cosas consideradas separadamente, como la idea de *hombre*.

§ II

De los predicables.

P. ¿Qué entendéis por *predicables*?

R. Así se llaman las ideas *universales* según que se predicán por alguno de los cinco modos con que se pueden predicar de otras menos universales.

P. ¿Qué se entiende por *universal*?

R. *Universal*, como su mismo nombre lo da á entender, es *unum versus alia*, una cosa que dice relación á muchas: *hombre*, v. gr., es universal, porque puede referirse á todos los *individuos* de la especie humana.

P. ¿Cuántas maneras hay de universal?

R. Tres, que corresponden á los tres modos como puede una cosa mirar á muchas; porque puede, en efecto, referirse á muchas como causa, y como representación, y como naturaleza común de todas ellas. De aquí la división del universal en universal *in causando*, *in representando* é *in essendo*.

P. ¿De cuál de estas tres maneras de universal trata la Lógica?

R. De la tercera solamente, y en rigor de la aptitud ó propiedad que tiene el universal *in essendo* ó *lógico* (llamado así en contraposición al universal *metafísico*) para ser predicado de muchas cosas.

P. ¿Cuáles son los cinco predicables?

R. Los cinco predicables son: el *género*, la *especie*, la *diferencia*, el *propio* y el *accidente*.

P. ¿Qué se entiende por *género*?

R. *Género* es la noción universal que se predica esencialmente de muchas cosas de especie diferente, como *animal*, que se predica del *hombre* y del *bruto*.

P. ¿En qué se divide el género?

R. En *supremo*, *ínfimo* é *intermedio*. Género *supremo* es el que no está sujeto á otro género, como *substancia*; género *ínfimo* el que no tiene debajo de sí á ningún género, como *animal*; y género *intermedio*, el que tiene un género superior y otro inferior á él, como *viviente*.

P. ¿Qué es *diferencia*?

R. *Diferencia* es la noción universal que dice cuál sea la esencia de la cosa de que se predica, mostrando á esta esencia ya constitutída y determinada, como *racional*, que añadido al género *animal* dice cuál sea la esencia ó naturaleza del hombre.

P. ¿En qué se divide la diferencia?

R. En *suprema*, *ínfima* é *intermedia*, según que determina y distingue al género de cada uno de estos mismos nombres.

P. Y *especie*, ¿qué es?

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

P. ¿Qué se entiende por *propio*?

R. *Propio* es la noción universal que puede predicarse

de muchas cosas, y que denota una cualidad que no pertenece á la esencia de ellas, aunque de la esencia se sigue necesariamente, como la *facultad de hablar*, que procediendo esencialmente de la *naturaleza humana*, es propia del *hombre*.

P. ¿Y qué es *accidente*?

R. *Accidente* es la noción universal que se atribuye á muchas cosas singulares, denotando alguna cualidad que no sólo no pertenece á la esencia, pero tampoco se sigue necesariamente de ella, como *ser filósofo*.

P. ¿Qué es el *individuo*?

R. Porfirio le definió diciendo que es lo que consta de propiedades, el conjunto ó agregado de las cuales no se da en ninguna otra cosa. Las cuales se comprenden en el siguiente verso:

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

§ III

De las categorías ó predicamentos.

P. ¿Qué son *predicamentos* ó *categorías*?

R. Son *predicamentos* ó *categorías* los supremos géneros de las cosas mismas que se predicán del individuo substancial: v. gr., de *Sócrates*. Defínense también “la serie de cosas que pueden predicarse, ordenadas debajo de dichos géneros supremos”.

P. ¿Cuáles son los diez predicamentos ó categorías de Aristóteles?

R. Los siguientes: *Substancia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, quando, ubi, situs* y *habitus*.

P. ¿Qué es *Substancia*?

R. A la substancia no se la define propiamente, pero se la describe diciendo que “es cosa que existe *per se*, y contiene implícitamente á sus inferiores, ó sea á todos los géneros y especies subordinados á la substancia”.

P. ¿En qué se puede considerar el concepto de substancia?

R. Puede considerarse, ora en los individuos como *Pedro*, y ésta es *substancia prima*, ora en las naturalezas universales, como *hombre*, *astro*, y se dice *substancia segunda*.

P. ¿Qué se entiende por *cantidad*?

R. La *cantidad*, según que se la considera en Metafísica, no se distingue de la *extensión*, y es el accidente por el cual está distribuída en partes la substancia material; y según que se la considera en lógica, es la medida de esa substancia.

P. ¿En qué se divide?

P. En *continua* y *discreta*. Cantidad *continua* es aquella cuyas partes están unidas y trabadas unas con otros por algún término común, como la *línea*; y cantidad *discreta* es aquella cuyas partes no tienen vínculo alguno común que las una, como un *número* ó una multitud cualquiera.

P. ¿En qué se divide la cantidad continua?

R. En *sucesiva*, como el *tiempo* y el *movimiento*, y *permanente*, como la *línea*, la *superficie*, etc.

P. ¿Qué se entiende por *cualidad*?

R. Por *cualidad* se entiende el accidente ó modo que dispone ó determina la substancia.

P. ¿Cuáles son las especies de la cualidad?

R. Cuatro, á saber: *Hábito* y *disposición*, *potencia* é *impotencia*, *pasión* y *cualidad pasible*, *forma* y *figura*.

P. Y *relación*, ¿qué es?

R. La palabra *relación* en su sentido más general denota el orden ó respecto de una cosa á otra. Si este orden se da en las cosas mismas, aun sin pensarlo nosotros, la relación se llama *real*; mas si sólo es excogitado por la mente, v. gr., el orden que media entre el sujeto y el predicado, la relación es *lógica*.

§ IV

De la definición.

P. ¿Qué es *definición*?

R. La palabra *definición*, tomada en sentido lato, es la oración que pone de manifiesto lo que antes era obscuramente conocido. En sentido riguroso se entiende por definición la que llaman los lógicos *esencial*, ó sea la que manifiesta la naturaleza de alguna cosa.

P. ¿En qué se divide?

R. En *nominal* y *real*. La primera declara el sentido de alguna palabra, ora atendiendo á su etimología, ora al sentido que recibe del uso, ora á la acepción en que la emplea el que habla ó escribe. La segunda declara qué sea la cosa definida, bien exponiendo sus predicados esenciales, bien las propiedades y los accidentes que acompañan y determinan su esencia. En el primer caso la definición se llama *esencial*; en el segundo *descriptiva*.

P. ¿Cuáles son las leyes de la definición nominal?

R. Tres son las leyes de la definición nominal: la primera, que sólo deben ser definidas las voces inciertas, obscuras y equívocas. La segunda, que no se ha de dar á las voces ningún sentido diferente del que les ha sido una vez asignado en la respectiva definición nominal. Y la tercera, expresarse de modo que el sentido que se dé á la palabra definida, no haya de confundirse con el concepto de la cosa denominada por ella.

P. ¿En qué se divide la definición esencial?

R. La definición esencial es ó *física* ó *metafísica*. La primera declara las partes físicas, y la segunda las partes metafísicas de la cosa definida. Partes *físicas* son las que actualmente componen un todo ó compuesto natural: v. gr., las que constituyen al *hombre*, que consta de cuerpo y alma; y

partes *metafísicas* las que entran en la constitución de la especie, á saber: el género y la diferencia específica.

P. ¿Cuántas maneras hay de definición descriptiva?

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

P. ¿A qué llamamos definición *propia*?

R. A la que declara la cosa por medio de propiedades que dimanen de ella necesariamente, y que á ella sola convienen.

P. ¿Cuál es la *accidental*?

R. La que manifiesta la cosa por medio de accidentes que, si bien separados unos de otros, pueden convenir á otras cosas, pero todos juntos sólo convienen á la cosa definida.

P. ¿Qué es definición *causal*?

R. La que explica la cosa por causas extrínsecas, como son las que se conocen respectivamente con los nombres de *final*, *ejemplar* y *eficiente*.

P. Y la definición *genética*, ¿cuál es?

R. La que explica el modo cómo es producida la cosa definida.

P. ¿Cuáles son las leyes de la definición real?

R. Las cinco siguientes: 1.^a, la definición debe ser más clara que el definido; 2.^a, debe constar de género *próximo* y de diferencia *específica*; 3.^a, nada debe faltar ni sobrar en la definición; 4.^a, el definido y la definición deben convertirse mutuamente; 5.^a, las palabras de la definición deben ser propias y no metafóricas.

§ V

De la división.

P. ¿Qué cosa es *división*?

R. Es la resolución de algún todo en sus partes.

P. ¿Cuáles son sus especies?

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

P. ¿Cuál es la *formal*?

R. La que muestra los varios aspectos según los cuales el entendimiento puede considerar una misma cosa.

P. ¿En qué se divide la división formal?

R. En *metafísica* y *lógica*. La primera divide una esencia ó razón objetiva, abstracta y universal; la segunda distribuye un todo abstracto por razones ó conceptos de los cuales se predica el todo en sentido unívoco ó análogo.

P. ¿Qué es división real ó *material*?

R. Esta división, llamada también *partición*, es la que distribuye algún todo en partes realmente distintas unas de otras.

P. ¿Cuáles son sus especies?

P. Es *física* ó esencial aquella cuyas partes constituyen la esencia física de la cosa; es *integral* aquella cuyas partes son necesarias para la integridad y perfección del todo; *potestativa*, cuando los miembros de ella son potencias ó facultades de algún sujeto, distintas entre sí con distinción real; y *accidental*, la que se hace de un todo en razón de sus accidentes.

P. ¿Qué es división *nominal*?

R. La que expone las varias significaciones ó sentidos de una voz.

P. ¿Cuáles son las leyes de la división?

R. 1.^a, la división ha de ser breve; 2.^a, la cosa dividida ha de exceder en extensión á cada uno de los miembros en que se divide; 3.^a, debe ser íntegra, de suerte que los miembros de la división agoten el todo dividido; 4.^a, los miembros de la división deben excluirse recíprocamente; 5.^a, ha de ser ordenada al todo por grados ó miembros próximos que se puedan á su vez dividir ó subdividir del mismo modo que él.

§ VI

De los términos.

P. ¿Qué entendemos por *término*?

R. *Término* es aquello en que se resuelve la *proposición* como en *predicado y sujeto*, ó más brevemente: *términos* son los extremos de una proposición, ó sea de una *oración* en que se enuncia una cosa de otra.

P. ¿En qué se dividen los términos?

R. 1.º En *positivos y negativos*, según que significan cosa real, como *piedra, bruto*, ó falta ó ausencia de realidad, como *ceguera, nada*.—2.º En *unívocos, equívocos y análogos*. *Unívocos* son los que se dicen de muchas cosas en un mismo idéntico concepto, como *hombre*; *equívocos*, los que significan cosas enteramente diversas, como el término latino *leo*, que se aplica al león y á una constelación; y *análogos*, los que se dicen de muchas cosas, no en un mismo idéntico concepto, sino en razón de cierta unidad, que se llama *unidad de analogía* v. gr., *sano*, que así se dice del que goza de salud, como de la medicina con que se recobra. 3.º En *categoremáticos y sincategoremáticos*. Término *categoremático* es el que por sí solo significa alguna cosa, como *cielo, tierra*; y *sincategoremáticos*, el que no puede ser sujeto ni atributo por sí sólo, sino yendo en otro, como *todo, algún, tres, etc.* 4.º En *comunes y singulares*, según que pueden decirse de muchas cosas en razón de significar algo común á todas ellas, ó que sólo pueden predicarse de una sola según la misma significación: *hombre*, por ejemplo, es término común, y *España*, término singular.—5.º En *absolutos y connotativos*. Los primeros, llamados también *substantivos*, denotan una cosa que se tiene ella sola, como *Pedro, árbol*; y los segundos, llamados *adjetivos*, los que significan algo adyacente á lo significado por el nombre substantivo, con el cual conciertan,

como *bueno, malo*.—6.º En *abstractos y concretos*, según que significan alguna forma separada de todo sujeto, v. gr., *humanidad, nacionalidad, sabiduría*, ó alguna forma en cuanto existe en el sujeto respectivo, como hombre *bueno*, espíritu *creado*.—7.º En *real ó de primera intención*, y *lógico ó de segunda intención*. El primero significa alguna cosa según el estado que tiene en la naturaleza, sin dependencia del entendimiento, como *agua, fuego, ángel*; el segundo considera la cosa según el estado que recibe de la consideración del entendimiento, como *sujeto, predicado, término menor*.—8.º En *complejos é incomplejos*. Término *complejo* es aquel cuyas partes son términos, que unidos tienen la misma significación que separados, como *hombre sabio*. *Incomplejo*, aquel cuyas partes, si se toma cada una de por sí, separada de las demás, nada significan, como *unidad*.—9.º En *pertinentes*, que son aquellos que, ó se infieren uno de otro, ó se excluyen entre sí, como *hombre*, luego *racional*; é *impertinentes*, que ni se infieren el uno del otro, ni se excluyen entre sí, como *dulce y blanco*.

P. ¿Cuál es la división propia de los términos *vocales*?

R. Divídense los términos *vocales*: 1.º En *significativos y no significativos*. Término *significativo*, es la voz que entra en la proposición para significar un sujeto ó un predicado diverso de la voz misma; y *no significativo ó vacío* la voz que se pone en la proposición para significar en lugar de sujeto ó de predicado la misma voz, como si decimos: "*Sciarchitolen es voz no significativa*".—2.º En *fijos y vagos* Término *fijo* es el que se emplea para significar siempre lo mismo, como *círculo, justicia*, y *vago*, el que significa ya una cosa, ya otra, v. gr., la voz *naturaleza*. Estos términos se dicen *incierto, equívocos, ambiguos*.—3.º En *denominativos y denominantes*. Los primeros se derivan de otros por razón de la cosa significada y de la voz que la significa; y de los segundos se derivan otros bajo dichos dos conceptos; así *jus* es término denominativo, porque se deriva de *justicia*, y *justicia*, término denomi-

nante, porque denomina á *justo*.—4.º En *claros y oscuros*. Los primeros todos saben qué cosas significaron cuando fueron impuestos, como *árbol, doncella, fruta*; los segundos no consta á todos qué deben expresar según su primera imposición: v. gr., *acto*.—5.º En *civil y filosófico*. El primero es aquel que usan vulgarmente todos en la sociedad para significar alguna cosa, como *libro, bondad, interés*; y el segundo, el que emplean los doctos para significar alguna cosa no conocida, científicamente al menos, del común de los hombres, como *forma substancial, efecto formal, etc.*—6.º En *anticuado y usual*. En castellano es anticuado el término *Golhín*, que significa lo mismo que *embaidor* ó *embustero*, términos ambos usuales.

§ VII

De la suposición de los términos (1).

P. ¿Qué se entiende por *suposición*, tratándose del término lógico?

R. Atendiendo á la etimología, *suposición* es la posición de un término en lugar de la cosa sobre que versa el discurso. Podemos definirla con rigor científico, diciendo que es el uso que hacemos de un término tomándolo por algún significado suyo determinado, ó en esta ó aquella acepción, si tiene varias.

P. ¿En qué se divide la suposición?

R. En *material* y *formal*. La primera tiene lugar cuando el término se toma por el mero sonido, como si decimos: *fe es una voz monosilábica*. La segunda cuando se toma por la cosa ó idea significada, como la misma palabra *fe*, según que significa una de las tres virtudes teologales.

(1) De las cinco *propiedades del término lógico*, á saber: suposición, apelación, estado y ampliación, diminución, restricción, enajenación y remoción, sólo pongo en este compendio las dos primeras, que son las principales; las restantes pueden verse en mi *Lógica*, pág. 23 y siguientes.

P. ¿En qué se divide la suposición material?

R. En *natural* y *artificial*: es *natural*, si se toma por el sonido tal como naturalmente es conocido, como en el ejemplo anterior; y es *artificial* si se toma por el que ha recibido del arte, como el latín *templum*, tomado como ejemplo de los nombres neutros de la segunda declinación.

P. Y la suposición formal, ¿de cuántos modos es?

R. *Propia* y *metafórica*, según que se usa en sentido propio ó traslaticio: por ejemplo, en “Sócrates fué *maestro* de Platón”, la palabra *maestro* supone con suposición *propia*; pero si decimos “Sócrates fué *padre* de la Filosofía”, el término *padre* es usado *metafóricamente*.

P. ¿Qué especies hay de suposición *formal*?

R. La suposición formal se divide: 1.º En *real* y *lógica*. Suposición *real* es el uso del término según que significa alguna cosa real como tal, v. gr., *piedra*, *animal*; y suposición *lógica* es el uso de algún término en cuanto significa alguna cosa según sus predicados lógicos, los cuales recibe de la consideración de la mente, como si digo: “El hombre es una *especie*”.—2.º En *simple* y *real* ó *personal*. La suposición simple es la posición del término en lugar de la cosa que inmediatamente significa; y la *real*, llamada también *personal*, es la posición de un término en lugar de su significado mediato, ó del mediato y del inmediato.—3.º En *común* y *discreta*. La primera es el uso del término común por su significado, conservando la propiedad de común: v. gr., en las enunciaciones, “el *hombre* es racional, el *hombre* es viviente”, el término *hombre* es común, y como tal supone en toda su extensión. La *discreta* es el uso del término por su significado singular, si el término es singular; ó si es común, el uso que se hace de él de manera que no conserve toda la extensión. Ejemplo de la primera: “*Pedro* corre”; ídem de la segunda: “*El hombre* corre”.—4.º En *distributiva* y *colectiva*. La primera, llamada también *copulativa*, es el uso del término en lugar de todos sus inferiores tomados se-

paradamente, como “todo *hombre* es racional”, donde *hombre* se toma por cada uno de los hombres sin excepción. La suposición *colectiva* es el uso del término en lugar de todos sus inferiores tomados juntamente, v. gr.: “Los *Apóstoles* fueron doce”.

P. ¿Qué reglas da la lógica para discernir la suposición de los términos?

R. Las cuatro siguientes: 1.^a Cuando el sujeto va acompañado de algún signo universal, supone, ora distributiva, ora colectivamente, según la exigencia del predicado. “Todos los *animales* son sensitivos”: aquí el predicado exige que el término *animales* suponga distributivamente. “Todos los *Apóstoles* fueron doce”: aquí el término *Apóstoles* supone colectivamente.

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

3.^a Cuando en la proposición no hay signo alguno, se debe distinguir entre proposiciones en que, ó el predicado conviene necesariamente al sujeto, ó necesariamente le repugna, y proposiciones en que esa conveniencia no es necesaria, sino contingente: en las primeras, el sujeto supone *distributivamente*; en las segundas, la suposición es *discretiva*.

4.^a En la proposición negativa, el predicado supone *distributivamente*; mas en las afirmativas suponen *discretivamente*, salvo cuando se convierte simplemente con el sujeto, porque en este caso supone distributivamente.

§ VIII

De la apelación de los términos.

P. ¿Qué se entiende aquí por *apelación*?

R. La transmisión del significado de un término á la cosa significada por otro, ó sea la aplicación de un término á otro.

P. ¿En qué se divide la apelación?

R. En *material* y *formal*. Apelación *formal* es la que recae sobre forma ó parte formal del sujeto, como en la proposición “el poeta *nace*”, donde el término *nacer* se aplica ó transmite al poeta cuanto al arte ó habilidad que posee, no cuanto al sujeto de ella. Por el contrario, la apelación es *material* cuando el predicado se aplica á lo que es ó se considera como materia en el sujeto, lo cual se verifica cuando se dice: “El poeta es *irascible*”, porque el predicado *irascible* no conviene al poeta como tal, sino le conviene en razón de hombre, sujeto de la poesía.

P. ¿Qué reglas se dan acerca de la apelación?

R. Tres principales, la primera de las cuales es, que cuando el sujeto de la proposición es término substantivo que va con adjetivo, si el adjetivo está antes de la cópula, la apelación es material, y en otro caso formal. En la proposición, v. gr., “San Gregorio el Grande fué *Sumo Pontífice*”, este predicado recae solamente sobre San Gregorio; mas si del santo del mismo nombre decimos que fué *gran Pontífice*, se aplicará al propio sujeto bajo la razón formal de *grande*. La segunda regla es, que cuando el sujeto de la proposición es término concreto, el predicado recae sobre lo principal del sujeto. Así, cuando digo “algunos *sabios* se hacen *necios*”, el predicado *necios* no recae sobre *sabios* como tales, sino sobre sujetos que han poseído la sabiduría. Finalmente, la tercera es que la apelación de los numerales primitivos ó cardinales, como *dos*, *tres*, *cinco*, etc., aplicados á los subs-

tantivos, es á la vez material y formal, y consiguientemente multiplican la forma y el supuesto de ella; pero será sólo material si se aplican á nombres adjetivos, en cuyo caso no multiplican la forma, sino el sujeto. Sería falsa la proposición que dijera: “Hay *tres dioses*”, porque el número *tres* no multiplica la forma ó esencia divina, la cual es única; pero es verdadera esta otra: “*Tres* son las *personas divinas*”, porque el número multiplica las personas.

CAPITULO II

Del juicio y de su expresión sensible.

§ I

Concepto y división del juicio.

P. ¿Qué entendemos por *juicio*?

R. *Juicio* es el acto con que el entendimiento dice ó afirma que una cosa es ó no es otra.

P. ¿Cuáles son los elementos del juicio?

R. En todo juicio hay lógicamente tres elementos, á saber: dos ideas, una del sujeto y otra del predicado, y el verbo, que significa la unión y composición de una idea con la otra.

P. ¿Cómo se dividen los juicios?

R. Los juicios se dividen en razón así del sujeto como del objeto de ellos. En razón del sujeto que juzga, divídense en *prudentes* y *temerarios*. Por parte de su objeto unos se llaman *a priori*, en *materia necesaria*, *necesarios*, *absolutos*, *puros*, *racionales*, *metafísicos*, *analíticos*, y son aquellos en que el entendimiento afirma la identidad ó la repugnancia del sujeto y del predicado por la sola noción de las ideas en que consisten; y otros *a posteriori*, en *materia contingente*, *contingentes*, *empíricos* ó de *experiencia*, en los cuales se afirma dicha identidad ó repugnancia por alguna razón que no sea la misma noción del sujeto según que en ella está y se ve contenido el predicado. Divídense también los juicios en *inmediatos* ó *intuitivos*, en los cuales se manifiesta por sí misma, sin necesidad de raciocinio, la conveniencia ó repug-

nancia de las ideas; y en *mediatos* ó *discursivos*, en los cuales juntamos ó separamos dos ideas, no en razón de percibir intuitivamente su conveniencia ó repugnancia, sino porque ambas ideas se nos muestran juntas con una tercera, ó una de ellas junta con la tercera y otra separada de ella.

§ II

Concepto y división de las proposiciones.

P. ¿Qué es *proposición*?

R. La oración que enuncia una cosa de otra; ó según Aristóteles: "La oración en que hay verdad ó falsedad."

P. ¿Cuáles son las partes constitutivas de la proposición?

R. En toda proposición, así como en todo juicio, se han de considerar *sujeto*, *cópula* y *predicado*. El sujeto y el predicado son la *materia* de la *proposición*, y el verbo ó *cópula* la *forma* de ella.

P. ¿Con qué palabras se expresan estos tres elementos del juicio?

R. Con dos: *nombre* y *verbo*. El nombre denota el sujeto, y el verbo el atributo juntamente con la *cópula*.

P. ¿Qué es *nombre*?

R. El *nombre* es la voz que significa por institución humana, sin expresión de tiempo, y de cuyas partes ninguna significa separada de las demás.

P. ¿Qué es *verbo*?

R. Es aquella voz significativa por arbitrio humano, ninguna de cuyas partes significa nada fuera de las otras, mas ella significa la cosa juntamente con el tiempo, y es siempre signo de lo que se dice de otra cosa.

P. ¿Cómo se dividen las proposiciones?

R. En *simples*, *complejas* y *compuestas*. *Simple* es la que consta de términos simples; y *compleja* aquella á cuyo sujeto ó á cuyo predicado se junta otra enunciación, llamada

incidental. *Compuesta* es la que consta de más de un sujeto ó de más de un predicado.

P. ¿De cuántas maneras son las proposiciones compuestas?

R. De dos: unas lo son en razón del *sentido* y de las *palabras*, y otras solamente en razón de lo que significan. En las primeras la composición es *real y aparente*, en las segundas sólo *real*. Estas últimas reciben en lógica el nombre de *exponibles*.

P. ¿Cómo se dividen las proposiciones compuestas según el sentido y las palabras?

R. En *copulativas*, *disyuntivas*, *condicionales*, *causales*, *discretivas* y *relativas*. Proposición *copulativa* es la que junta dos ó más enunciaciones simples por medio de la partícula copulativa, ora sea ésta afirmativa, ora negativa. *Disyuntiva* aquella cuyas partes están separadas por la conjunción ó proposición *condicional*, llamada por los modernos *hipotética*, es aquella en que, por medio de la partícula *sí*, se unen simples enunciaciones. *Causal* es la proposición en que dos enunciaciones simples están unidas por alguna partícula que signifique causa. *Discretiva* aquella en que se juntan enunciaciones simples por medio de las partículas adversativas, *pero*, *no obstante*, etc. *Relativa* es aquella proposición en que una de las partes se refiere á otra y toma de ella vigor.

P. ¿Qué es proposición *exponible*?

R. Es la que necesita de alguna explicación ó interpretación que aclare su sentido. La proposición en que se contiene esta explicación, se llama *expositiva*.

P. ¿Cuántas son las especies de proposiciones exponibles?

R. Cuatro, á saber: *exclusivas*, *exceptivas*, *comparativas* y *reduplicativas*. *Exclusivas* son aquellas en que se incluye alguna voz que denota exclusión. *Exceptivas* las que incluyen alguna partícula que significa excepción. *Comparativa* es la proposición que usa de algún comparativo. *Redu-*

plicativa la que lleva alguna partícula que vuelve sobre algún término, bien para dar razón de convenir el predicado con el sujeto, ó bien tan sólo para expresar esta conveniencia.

P. ¿Qué se entiende por *materia*, *forma*, *cantidad* y *cualidad* de las proposiciones?

R. *Materia* de las proposiciones son sus términos, según el respecto que dicen uno á otro; *forma* es la enunciación de un término del otro; *cantidad* la extensión de la proposición, según que, atendida la extensión del respectivo sujeto, se entiende de muchas cosas ó de pocas; y *cualidad* lo que se sigue de la enunciación, ó sea la verdad ó la falsedad.

P. ¿En qué se dividen las proposiciones por razón de la *materia*?

R. En *necesarias*, *contingentes*, *posibles é imposibles*. *Necesarias* son aquellas cuyo predicado no puede menos de convenir con el sujeto; *contingentes*, aquellas en que el predicado conviene sólo accidentalmente con el sujeto; *posibles*, aquellas en que, aunque el predicado no conviene actualmente con el sujeto, puede convenir con él; é *imposible* es la proposición cuyo predicado repugna esencialmente al sujeto de ella.

P. ¿En qué se dividen por razón de la *forma*?

R. En *afirmativas* y *negativas*. *Afirmativa* es la que enuncia una cosa de otra y *negativa* la que niega una cosa de otra, ó remueve algún predicado de algún sujeto.

P. ¿Cuáles son las proposiciones *infinitas*?

R. Son aquellas en que se atribuye al sujeto alguna cosa indeterminada y distinta de la que significa el predicado.

P. ¿En qué se dividen las proposiciones en razón de la *cantidad*?

R. En *universales*, *particulares*, *indefinidas* y *singulares*. *Universal* es aquella cuyo sujeto es un término común tomado universalmente, ó en toda su extensión, lo cual se denota por la palabra *todo* ó *ninguno*. *Particular* es la que

tiene por sujeto un término universal, pero tomado en parte de su extensión, lo que se expresa por la voz *alguno*. *Indefinida* la que tiene por sujeto un término común, no precedido de ningún signo que exprese si se toma en toda su extensión ó en parte de ella. Finalmente, proposición *singular* es aquella cuyo sujeto es un término singular.

P. ¿Cómo se dividen por razón de la *cualidad*?

R. En *verdaderas* y *falsas*. *Verdadera* es la que enuncia las cosas así como son, y *falsa* la que las enuncia como no son.

P. ¿Qué son proposiciones *modales*, y qué proposiciones *absolutas*?

R. Son *modales* las proposiciones que expresan el modo como el predicado conviene con el sujeto, á saber, si conviene con él *necesaria* ó *contingentemente*, ó si es *posible* ó *imposible* que le convenga. Proposiciones *absolutas* son las que no expresan el modo como el predicado conviene con el sujeto, sino simplemente enuncian que tiene su ser en él.

§ III

Propiedades de las proposiciones.

P. ¿De qué resultan las propiedades de las proposiciones?

R. Se originan de la comparación que hacemos de unas con otras, cuando ambas constan de los mismos términos categóricos en orden á su verdad ó falsedad.

P. ¿Cuáles son las propiedades de las proposiciones?

R. Tres, á saber: *oposición*, *equivalencia* y *conversión*.

P. ¿Qué se entiende por *oposición de las proposiciones*?

R. La pugna de dos proposiciones que, teniendo un mismo sujeto y un mismo predicado, una de ellas afirma lo que la otra niega.

P. ¿De cuántos modos son las proposiciones *opuestas*?

R. Las proposiciones opuestas—una de las cuales tiene

que ser afirmativa y la otra negativa,—ó son ambas universales, como *todo hombre es racional*, *ningún hombre es racional*, y se llaman *contrarias*; ó una de ellas es universal y otra particular, como *todo hombre es justo*, *algún hombre no es justo*, y se llaman *contradictorias*; ó ambas son particulares, como *algún hombre es sabio*, *algún hombre no es sabio*, y se llaman *subcontrarias*.

P. ¿Qué son las proposiciones contrarias respecto de la *verdad* ó *falsedad*?

R. Las proposiciones contrarias no pueden ser ambas verdaderas; pero sí pueden ser ambas falsas, si son contingentes, y puede una de ellas ser verdadera y la otra falsa. Las contradictorias no pueden ser ambas verdaderas ni ambas falsas, sino una de ellas tiene que ser por fuerza verdadera y la otra falsa. Por último, las subcontrarias pueden ser ambas verdaderas; pero no ambas falsas.

P. ¿Qué proposiciones se llaman *equivalentes*?

R. Aquellas que tienen el mismo sentido y significación.

P. ¿De qué modo se hacen *equivalentes*?

R. Las proposiciones se hacen equivalentes por medio de la partícula *no*, anteponiéndola en las proposiciones contradictorias á la dicción que expresa la cantidad del sujeto, bien en la proposición universal, ó bien en la particular, y posponiendo dicha partícula al sujeto en las proposiciones contrarias. Las subcontrarias no pueden hacerse equivalentes, porque se convertirían en una misma idéntica proposición.

P. ¿A qué llamamos *conversión* de las proposiciones?

R. A la inversión de sus términos, en virtud de la cual el predicado pasa á ser sujeto, y éste á ser predicado de la proposición, la cual sigue siendo verdadera.

P. ¿De cuántas maneras puede ser la conversión?

R. De tres maneras, á saber: *simple*, *per accidens* y *per contrapositionem*. La conversión *simple* tiene lugar cuando se conserva la misma cantidad, como si convertimos la pro-

posición *algún hombre es justo* en esta otra: *algún justo es hombre*, y como *todo hombre es animal*, que se convierte en esta otra: *algún animal es hombre*. La conversión *per accidens* es la que altera la cantidad. La conversión *per contrapositionem* es la traslación del sujeto y del predicado el uno al lugar del otro, irocados los términos finitos en infinitos, entendiéndose por infinitos los que van precedidos de la partícula *no*.

P. ¿Cómo se convierten las proposiciones?

R. La universal negativa y la particular afirmativa, se convierten *simpliciter*; la universal negativa y la universal afirmativa, *per accidens*, y la universal afirmativa y la partícula negativa, *per contrapositionem*.

CAPITULO III

Del raciocinio y su expresión sensible.

§ I

Nociones generales.

P. ¿Qué es el *raciocinio*?

R. Raciocinio es la *operación del entendimiento por medio de la cual se infiere la conveniencia ó repugnancia de dos nociones entre sí por la proporción que tienen con una tercera*. El raciocinio consta, pues, de tres nociones, de tres juicios, y de la conexión del último de estos tres juicios con los dos primeros, la cual es llamada *deducción ó consecuencia*.

P. ¿Supone de necesidad el raciocinio juicios *primeros ó inmediatos*?

R. El raciocinio supone juicios que no se infieren de otros; pues aunque hay muchos raciocinios cuya conclusión procede de juicios mediatos ó derivados, pero á no admitirse el absurdo de una serie de juicios que carezca de principios ó juicios primeros ó inmediatos, forzoso es reconocer esta clase última de juicios, formados mediante la simple comparación de una idea con otra.

P. ¿Hay necesidad de algún principio fundamental en el raciocinio?

R. Además de estos juicios indemostrables é inmediatos, el mismo raciocinio supone un principio ó fundamento del cual procede su legitimidad, ó sea la legitimidad de la consecuencia.

P. ¿Cómo ha sido formulado este principio?

R. Los antiguos, siguiendo á Aristóteles, lo formularon diciendo: *Lo que se afirma universalmente de algún sujeto, debe afirmarse de las ideas contenidas en él; y lo que se niega universalmente de algún sujeto, debe negarse de todas las ideas contenidas en él.* Los modernos sientan dos principios, llamados de *identidad* y de *repugnancia*, el primero de los cuales es: “Dos cosas que convienen con una tercera, convienen entre sí”; y el segundo: “Dos cosas de las cuales una conviene ó es idéntica con una tercera, y la otra no, repugnan entre sí.” La verdad de dichos principios ó fundamentos del raciocinio se prueba indirectamente por el principio de contradicción: *Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo.*

P. ¿A qué se llama *argumentación*?

R. A la expresión oral del raciocinio. La argumentación puede decirse que *es la oración en que se infiere una proposición de otra.*

P. ¿Cuáles son los elementos de toda argumentación?

R. En toda argumentación entran un *antecedente*, un *consiguiente* y una *consecuencia*. Aquello de que se sigue alguna cosa, es el antecedente, ora conste de una, ora de varias proposiciones; el *consiguiente* es la proposición inferida del antecedente; y la *consecuencia* es la ilación ó conexión del consiguiente respecto del antecedente. Las partículas ilativas *luego*, *por tanto*, etc., son *signos* de la ilación.

P. ¿Cuáles son las especies de argumentación?

R. Son las cuatro siguientes: *inducción*, *silogismo*, *ejemplo* y *entimema*. En la *inducción* procede el entendimiento de las partes al todo, esto es, de verdades particulares consideradas como partes de una verdad general, á la verdad general en que están dichas partes comprendidas; en el *silogismo* procede del todo á las partes, ó sea de lo general á lo particular; en el *ejemplo*, de una parte á otra parte; y en el *entimema*, de cosas verosímiles y signos á las cosas significadas. Estas cuatro maneras de argumentación las redujo Aristóteles á dos, á saber: *silogismo* é *inducción*.

P. ¿Cuáles son las reglas aplicables á todas las argumentaciones?

R. Las siguientes: 1.^a, de una proposición verdadera no se sigue nunca ninguna falsa; 2.^a, de una proposición falsa no se sigue nunca *per se*, aunque bien puede seguirse *per accidens*, una proposición verdadera; y 3.^a, el antecedente debe sernos más conocido que el consiguiente.

§ II

De la naturaleza del silogismo.

P. ¿Qué entendemos por *silogismo*?

R. El silogismo es una argumentación en que de dos proposiciones dadas se infiere una tercera: estas dos proposiciones se llaman *premisas*; y la proposición inferida de ellas *conclusión*.

P. ¿Cómo se llama la forma del silogismo según que afecta, ora á la materia *próxima*, ora á la materia *remota* del mismo silogismo?

R. Cuando afecta á la materia *próxima*, ó sea á las proposiciones, se llama *modo*; y cuando afecta á la *remota*, ó sea á los términos, *figura*.

P. ¿Qué es, pues, el *modo* en los silogismos?

R. *Modo del silogismo* es la disposición conveniente de las premisas según su cantidad y cualidad, esto es, según que son universales ó particulares, afirmativas ó negativas.

P. Y *figura*, ¿qué es?

R. La disposición idónea del término medio en las premisas para inducir necesariamente la conclusión.

P. ¿Cuántas son las figuras en que se da esa idónea disposición del término medio en el silogismo?

R. Tres, á saber: la primera de ellas resulta de ser el término medio *sujeto en la premisa mayor y predicado en la menor*; la segunda de ser *predicado en ambas*; y la tercera de ser *en ambas sujeto*.

P. ¿De cuántos modos puede concluirse en la primera figura?

R. De dos modos puede concluirse en ella, á saber: *directa* é *indirectamente*. *Conclúyese* directamente cuando los términos de la conclusión tienen en ella el mismo lugar que en las premisas; é indirectamente, cuando varían de lugar. Ejemplo de este segundo modo:

Todo hombre es animal:

Todo animal es substancia:

Luego alguna substancia es hombre.

P. ¿Se puede reducir este modo, que algunos han llamado *cuarta figura*, al primero?

R. Fácilmente se puede, restituyendo á los términos de la conclusión el lugar que les corresponde según el modo directo, y ordenando las premisas de forma que la mayor vaya antes que la menor. Así, en el ejemplo anterior, diremos:

Todo animal es substancia:

Todo hombre es animal:

Luego todo hombre es substancia.

P. ¿Cuántos son los modos del silogismo?

R. Para hallar su número basta saber, que cada una de las cuatro figuras silogísticas (1) puede disponer sus premisas de manera que ambas sean universales, ó ambas particulares, ó que la mayor sea universal y la menor particular, ó por último, que la mayor sea particular, y universal la menor. Cada uno de los silogismos que resulten de la disposición de sus premisas según la cantidad, puede variar por

(1) Aunque no son más que tres, pero la primera es susceptible de las dos formas ya descritas.

cuatro maneras según que sus dos premisas sean afirmativas ó que sean negativas, ó según que la mayor sea afirmativa y la menor negativa, ó la mayor negativa y afirmativa la menor. Cada figura es, pues, susceptible de diez y seis modos, producto de cuatro tomado cuatro veces.

P. De todos estos modos *posibles*, ¿cuántos son los *útiles* y *legítimos*?

R. Diez y nueve solamente. Los demás son inútiles ó sofísticos.

P. ¿Qué división puede hacerse de los modos legítimos?

R. Pueden dividirse en *imperfectos* y *perfectos*, entendiéndose por imperfecto los que muestran un silogismo imperfecto, y por perfectos los que presentan un silogismo perfecto.

P. ¿Qué entendéis por silogismo *perfecto*, y qué por silogismo *imperfecto*?

R. Silogismo *perfecto* es aquel en que se ve salir claramente la conclusión sin necesidad de ninguna otra proposición fuera de las premisas; y silogismo *imperfecto* aquel que necesita para eso de otra proposición, que se sigue necesariamente de las premisas, pero que aún no parece en él. Por ejemplo:

Ninguna cosa bella es moralmente mala:

Algunas acciones humanas son malas:

Luego algunas acciones humanas no son bellas.

P. ¿Por qué medios se puede hacer ver la legitimidad de algún silogismo imperfecto?

R. Por dos medios, á saber: ó por reducción á algún silogismo completo mediante la conversión de las proposiciones, y también por la mutación del lugar; ó por *reducción á lo imposible*, ó sea á la contradicción. El silogismo anterior se hace evidentemente legítimo convirtiendo simplemente la proposición *mayor*, ó sea diciendo: *Ninguna cosa mala es bella*, etc.

P. ¿Cuáles son las leyes del silogismo?

R. Las ocho siguientes, de las cuales las cuatro primeras se refieren á los términos, y las otras cuatro á las proposiciones.

Las que se refieren á los términos son las siguientes:

1.^a *El silogismo consta de tres términos: mayor, menor y medio.*

2.^a *No deben tomarse los términos en la conclusión con mayor extensión que en las premisas.*

3.^a *El término medio no debe entrar en la conclusión.*

4.^a *El término medio debe tomarse universalmente, al menos en una de las premisas.*

Las concernientes á las proposiciones son estas:

1.^a *De dos premisas negativas no puede seguirse conclusión ninguna.*

2.^a *De dos premisas afirmativas no puede seguirse una conclusión negativa.*

3.^a *De dos premisas particulares no se sigue nada.*

4.^a *Si una de las premisas es negativa, la conclusión debe ser negativa; y si una de las premisas es particular la conclusión debe ser particular.*

§ III

Especies de silogismo.

P. ¿Qué división se hace de los silogismos?

R. Divídense en *simples*, *complejos* y *compuestos*.

P. ¿Cómo se definen?

R. El silogismo *simple*, llamado también *categorico* y *absoluto*, es el que consta de tres proposiciones simples. El *complejo* es el que consta de una ó más proposiciones complejas, y el *compuesto* el que consta de proposiciones compuestas ó de muchos silogismos.

P. ¿De cuántas maneras es el silogismo compuesto?

R. De tres maneras es: *hipotético ó condicional, copulativo y disyuntivo*.

P. ¿Qué es silogismo *condicional*?

R. El que consta de dos partes unidas por la partícula *si*.

P. ¿Qué reglas deben guardarse en este silogismo?

R. Las siguientes: *Afirmado el antecedente, debe afirmarse el consiguiente*; y esta otra, cuando el silogismo es negativo: *Negado el consiguiente, debe negarse el antecedente*.

P. ¿Qué es silogismo *copulativo*?

R. El que tiene alguna premisa *copulativa*, v. gr.: “Nadie puede servir á un mismo tiempo á Dios y á las riquezas: *es así que Rufo no piensa sino en aumentar su hacienda: luego Rufo no sirve á Dios.*”

P. ¿Qué ley debe guardar este silogismo?

R. La siguiente regla: *Cuando los miembros enlazados son recíprocos, de la afirmación de uno de ellos puede pasarse á la negación del otro, y viceversa. Si no fuesen recíprocos, afirmado el uno, debe afirmarse el otro; pero no viceversa.*

P. ¿Qué es silogismo *disyuntivo*?

R. Es aquel cuya premisa mayor es una proposición *disyuntiva*, v. gr.: *El alma humana, ó es una substancia extensa y divisible, ó simple: es así que no tiene extensión: luego es substancia simple.*

P. ¿Qué leyes se deben observar en el silogismo *disyuntivo*?

R. *Cuando los miembros de la proposición disyuntiva no son más que dos, afirmado uno de ellos en la menor, debe afirmarse el otro en la conclusión. Si fuesen más de dos, negándose uno en la menor, deben afirmarse disyuntivamente los otros en la conclusión; pero basta afirmar cualquiera de ellos para deber negar todos los demás. En todo silogismo disyuntivo es condición precisa que la enumeración de términos opuestos sea completa.*

§ IV

De otras argumentaciones silogísticas.

P. ¿Qué otras argumentaciones pueden llamarse *silogísticas* llevando nombre especial?

R. Las cinco siguientes: *Entimema*, *epiquerema*, *dilema*, *prosilogismo* y *sorites*.

P. ¿Qué se entiende por *entimema*?

R. El *entimema* es el silogismo en que se suprime una de las premisas (1): *Pedro es hombre, luego es racional*; donde se suple la mayor: *Todo hombre es racional*.

P. ¿Qué es *epiquerema*?

R. El *epiquerema* propiamente dicho (2), es el silogismo que consta de premisas probables, cada una de las cuales va acompañada de su respectiva prueba.

P. ¿Qué es *dilema*?

R. Es la argumentación que consta de partes contrarias disyuntivamente propuestas, como este de Tertuliano: *Vel nocentes sunt christiani, vel innocentes: si nocentes, cur inquiri prohibes? Si innocentes, cur delatis poenam irrogas?*

P. ¿Qué es *prosilogismo*?

R. El *prosilogismo* es una argumentación que consta de dos silogismos, dispuestos de manera que la conclusión del primero es la menor del segundo, v. gr.: *Todo espíritu es inmaterial: el alma humana es espíritu: luego el alma humana es inmaterial. Lo inmaterial es incorruptible: luego el alma humana es incorruptible*.

P. ¿Qué es *sorites*?

(1) Defínese aquí el entimema vulgar, no el verdadero entimema, que consta de proposiciones llamadas *verosímiles*. (Véase *Lógica*, pág. 297.)

(2) Se dice *propiamente dicho*, porque también lleva nombre de *epiquerema* la demostración a modo de *epiquerema*, en la cual se da la prueba de premisas necesariamente verdaderas.

R. El *sorites* es la argumentación que consta de proposiciones acumuladas de manera que el predicado de la primera pasa á ser sujeto de la segunda, y el predicado de la segunda á ser sujeto de la tercera, etc., y que el predicado de la última se afirme ó se niegue del sujeto de la primera.

P. ¿En qué se funda esta argumentación?

R. En el principio siguiente: *Al sujeto á que conviene algún predicado, también le convienen aquellas cosas que per se y necesariamente entran en tal predicado.*

P. ¿Qué respecto dicen al silogismo las argumentaciones que hemos expuesto?

R. El *entimema* es un *silogismo truncado*; el *epiquerema* un *silogismo* cuyas premisas van provistas de pruebas; el *dilema* se reduce al *silogismo condicional* ó al *polisilogismo*, es decir, á una conjunción de silogismos; y el *sorites* es un *polisilogismo*.

§ V

De la inducción y del ejemplo.

P. ¿Qué es *inducción*?

R. Es aquella argumentación en que se va de cosas singulares á lo universal, v. g.: *Pedro y Pablo son mortales: luego todo hombre es mortal.*

P. ¿En que se divide la inducción?

R. En *perfecta* é *imperfecta*. Inducción *perfecta*, que es propiamente la inducción, es aquella que de cosas singulares consideradas en su esencia ó en su modo esencial de obrar ó de padecer, concluye lo universal, por ejemplo: *Este y aquel animal apetecen lo que les conviene: luego todos los animales apetecen asimismo su propio bien.*

P. ¿Qué es inducción *imperfecta*?

R. La que de cosas singulares, consideradas, ó según sus accidentes comunes, ó no ciertamente según su esencia,

infiere lo universal. Ejemplo: *Este y aquel hombre que á sí propios se quitaron la vida, estaban indudablemente locos: luego todos los suicidas están privados del uso de la razón.*

P. ¿En qué se divide la inducción perfecta ó propiamente dicha?

R. En *completa é incompleta*. Es *completa* aquella inducción en que se encuentran todas las cosas singulares ó partes de algún todo: v. gr., *los planetas, uno por uno*, atribuyéndoles alguna propiedad en que todos ellos convienen, cual es, por ejemplo, no tener luz propia, sino recibida del sol, y concluyéndose por afirmar de todos ellos dicha propiedad.

P. ¿Qué es inducción *incompleta*?

R. Es aquella argumentación que de partes ó cosas singulares, no todas, pero sí suficientemente enumeradas, es decir, considerada su esencia, concluye lo universal. Ejemplo: *Este y aquel viviente se mueven á sí mismos: luego todo ser viviente se mueve á sí mismo.*

P. ¿En qué se funda la inducción?

R. Fúndase en el principio siguiente: *Las cosas que tienen la misma naturaleza, tienen también las mismas propiedades, ó las leyes de la naturaleza son constantes.*

P. ¿Se puede reducir la inducción al silogismo?

R. Así la inducción como el silogismo tienen tres proposiciones y tres términos; pero difieren en que en el silogismo se prueba el término mayor del menor previa la comparación de ambos con el medio, mientras que en la inducción por medio del menor se prueba el mayor del término que sería medio en el silogismo. Ejemplo:

Los números 1, 2, 3... son finitos:

Es así que los números 1, 2, 3 y demás números determinados son todos los números:

Luego todos los números son finitos.

P. ¿Qué es *ejemplo*?

R. El *ejemplo*, manera de inducción imperfecta, es la argumentación imperfecta en que de una parte conocida se

va á otra desconocida en razón de contenerse ambas bajo alguna razón común ó semejante.

P. ¿De cuántos modos se concluye en el ejemplo?

R. De tres modos, conviene á saber: *a pari*, como si decimos: *Dios perdonó á David, porque hizo penitencia: luego nos perdonará á nosotros si imitamos el ejemplo de David. Al contrario*, como en este ejemplo: *La ociosidad es madre de los vicios: luego el trabajo es preservativo contra ellos. A fortiori*, como en este otro: *Si los justos gozan de alegría aun en este mundo, ¡qué gozo no poseerán en el cielo!*

CAPITULO IV

Uso y valor científico del raciocinio.

P. ¿En qué se divide el raciocinio por razón de la materia de sus premisas y los efectos que produce?

R. Divídese en *demostrativo*, que consta de premisas necesariamente verdaderas, y engendra *ciencia*; *opinativo* ó *probable*, que consta de premisas contingentemente verdaderas, y sólo engendra *opinión*; y *sofístico* ó *sofisma*, que consta de premisas falsas, aunque en apariencia verdaderas, y engendra *error*.

§ I

Del silogismo demostrativo.

P. ¿Qué entendéis por *demostración*?

R. Aristóteles definió la *demostración* por razón de su fin, *syllogismus faciens scire*, silogismo que engendra ciencia; y por razón de su materia la definió diciendo, que es un silogismo que consta de premisas verdaderas, primeras, inmediatas, conocidas antes y más que la conclusión, y causa de la misma.

P. ¿Qué cosas tiene que conocer primeramente el entendimiento en toda demostración?

R. El entendimiento debe conocer en toda demostración el sujeto de la proposición que debe ser demostrada, el predicado de la misma, y los principios ó premisas el silogismo en que consiste la demostración.

P. ¿En qué se dividen estos principios?

R. Divídense en *comunes* y *propios*: llámanse los primeros *comunes*, porque se hace uso de ellos en todas las ciencias, y también son llamados *dignidades* y *axiomas*; los segundos son propios de cada ciencia. Los primeros son evidentes por sí mismos, y es imposible demostrarlos; los propios no son demostrables en la ciencia respectiva, pero sí pueden serlo en otra ciencia superior.

R. La demostración se divide, por razón de la materia de que constan las premisas, en *pura*, *empírica* y *mixta*, según que consta de premisas analíticas ó conocidas *a priori*, es decir, sin necesidad de la experiencia, ó de premisas cuya verdad consta sólo por experiencia, ó de una proposición analítica y otra sintética ó experimental. Y por razón del medio de que se vale, divídese en demostración *propter quid*, y demostración *quia*.

P. ¿Qué demostraciones son éstas?

R. La demostración *propter quid* es la que prueba que el predicado conviene necesariamente al sujeto por alguna razón propia é inmediata del sujeto mismo; y la demostración *quia* la que prueba esa conveniencia, pero sin poner de manifiesto la razón próxima é inmediata de la misma.

P. ¿Qué es demostración *a priori*?

R. La que prueba el efecto por su causa: v. gr., la libertad de nuestro albedrío por ser el hombre racional.

P. ¿Y demostración *a posteriori*?

R. La que prueba la causa por el efecto: así se prueba la existencia de Dios por la de las cosas criadas.

P. ¿Qué es demostración *directa*, y qué demostración *indirecta*?

R. Demostración *directa* es la que parte de principios ciertos y evidentes deduciendo de ellos alguna verdad; é *indirecta* la que pone ante los ojos el absurdo que se seguiría de no ser verdadero lo que se quiere demostrar, por lo cual se llama *ab absurdo*, y se funda en la necesidad de reputar

verdadera una proporción cuando la contradictoria de ella es falsa.

P. ¿Qué se entiende por *ciencia*, según que proviene de la demostración?

R. Aristóteles la definió: "Conocimiento de la cosa por la causa, conociendo que es causa de ella, y que necesariamente proviene de ella la cosa." En sentido lato se dice también *ciencia* todo sistema de conocimientos tocante á cierto orden determinado de cosas, aunque deduzca las conclusiones con silogismos probables y use de la inducción.

P. ¿En qué se dividen las ciencias?

R. En *especulativas* ó *teóricas*, y *prácticas*. Ciencia especulativa es la que se termina en la contemplación de la verdad, como la *Metafísica* ó la *Geometría*; y ciencia práctica la que ordena la verdad conocida á la obra, como la *Ética*.

P. ¿En qué se diferencian del arte las ciencias especulativas y las prácticas?

R. Las ciencias especulativas se diferencian del arte en que el objeto de ellas es universal y necesario, mientras que el arte versa sobre cosas particulares y contingentes, y las ciencias prácticas se diferencian asimismo del arte, en que no miran como éste á las cosas particulares que han de hacerse, ni al modo de ejecutar esta ó aquella obra, sino exponen las leyes universales por donde se debe regular este ó aquel género de actos.

§ II

Del silogismo dialéctico.

P. ¿Qué es silogismo *dialéctico*?

R. Silogismo *dialéctico*, que es el que se usa en la *dialéctica*, ó arte de discurrir probablemente sobre cualquier materia, es el que consta de dos proposiciones probables, y engendra, por consiguiente, la opinión.

P. ¿Qué debe considerarse en la materia de que se disputa en dialéctica?

R. Deben considerarse: 1.º, las cuestiones ó problemas acerca de que se disputa; 2.º, las proposiciones de donde procede el discurso; y 3.º, los lugares ó fuentes donde han de buscarse los argumentos.

P. ¿Cómo fué definida la *cuestión*?

R. Una pregunta en que el pro y el contra tienen sus razones más ó menos probables.

P. ¿En qué se diferencia la cuestión del *problema*?

R. Sólo en el modo de enunciarse, porque la cuestión ó proposición dialéctica se enuncia interrogativamente, pero sólo en una de las partes de la contradicción, como si digo: *¿Pudo el mundo ser creado ab aeterno?* Mientras que en el problema se expresan las dos partes, diciendo, v. gr.: *¿El mundo pudo ser creado ab aeterno, sí ó no?*

P. ¿Qué se entiende en dialéctica por *principio*?

R. Lo mismo que por *máxima*, que es cierta común sentencia conocida y aprobada, la cual hace el oficio de axioma ó dignidad en los raciocinios dialécticos.

P. ¿Y qué se entiende por *lugar en dialéctica*?

R. El lugar fué definido por Cicerón: *Sedes argumentorum*, la región en que deben buscarse los argumentos.

P. ¿Qué cosa es *disputa*?

R. Por *disputa dialéctica*, ó en qué consiste el uso de la dialéctica, se entiende el acto silogístico entre dos personas con el fin de que se muestre la verdad.

P. ¿Qué reglas se deben observar en las disputas?

R. Las cinco siguientes:

1.ª Sea llamado al orden el contrincante que se sale del tema.

2.ª Pídase al adversario la prueba de lo que afirma, cuando lo que afirma no es evidente, conforme al aforismo: *Asserenti incumbit probatio*, y á aquel otro: *Quod gratis asseritur, gratis negatur*.

3.º Niéguese y distíngase á menudo, y concédase poco según el precepto que dice: *Saepe nega, concede parum, distingue frequenter*.

4.ª No se sustente ni se impugne á la vez sino una sola proposición, ni se pase á otra hasta que las anteriores no hayan sido probadas; y después de probadas, no deben ser negadas ni puestas en duda.

5.ª No se interrumpa al adversario, y guárdense siempre, no sólo las reglas de la lógica, sino también las de la cortesía (1).

(1) ROSSIGNOLI, *Filosofía del vero*, cap. III, § 4.

CAPITULO V

De los sofismas y sus soluciones.

P. ¿Qué se entiende por *sofisma*?

R. *Sofisma* es el proceso silogístico, en apariencia verdadero, pero en realidad vicioso, pues peca en la materia ó en la forma, ó en ambas cosas á la vez.

P. ¿Qué debe considerarse en todo sofisma?

R. Lo primero, algo que hace parezca verdadero el argumento falso, y eso se llama *causa de la apariencia*; y lo segundo, algo de que depende la falsedad ó ilegitimidad del argumento, y que es llamado *causa de la no existencia*, pues hace el defecto del argumento sofístico, ó que no sea lo que parece.

P. ¿Qué se entiende por *falacia*?

R. *Falacia* es la causa de la decepción obrada por el sofisma en los que son engañados de él.

P. ¿Cuántos géneros hay de falacias?

R. Son tantos como los principios que inducen á los hombres á tener por rectos y valederos argumentos cuya rectitud y valor son tan sólo aparentes. Tales principios son dos: uno de ellos por parte de los nombres, y otro por parte de las cosas. De aquí la división de las falacias en *falacias de dicción* y *falacias de cosa*.

P. ¿De qué proviene la falacia de dicción?

R. De que significando muchas cosas una sola voz, se induce de aquí el creer que no significa más que una.

P. ¿Cuáles son las especies de falacias?

R. Las seis siguientes: *Equivocación* ú *homonimia*, *anfibología*, *falacia de acento*, *de composición*, *de división*, y

figura de dicción. Las primeras provienen de la multiplicidad actual de una sola voz no variada; las tres restantes de la multiplicidad de sentido que pueda expresar una voz cuando sufre alguna variación al ser proferida; y la última de la multiplicidad de significados que tiene una voz cuando en realidad de verdad significa una sola cosa, mas por semejanza de la *terminación* parece significar otra.

P. ¿Qué es *equivocación*?

R. La *equivocación*, llamada también *homonimia*, consiste en tomar *una voz* de sentido múltiple y diverso como si fuera uno sólo. Así en la oración: "El que *creyere* y fuere bautizado, será salvo", la voz *creyere* significa *obediencia á los divinos preceptos*; pero los protestantes, desentendiéndose de este sentido, la toman en el de simple *fe* ó creencia; y suponiendo que este sentido es el único, concluyen diciendo que la *fe sola salva*, sin necesidad de buenas obras.

P. ¿Qué es *anfibología*?

R. La falacia que se comete tomando en un solo sentido una oración que significa muchas cosas; ó de otro modo, el sentido ambiguo de una oración: *Ajo te Aecida Romanos vincere posse*.

P. ¿En qué consiste la *falacia de acento*?

R. En pasar del sentido que tiene una voz pronunciada de un modo al que tiene pronunciada de otro: la partícula *si*, por ejemplo, según que se escribe con acento ó sin él, denota condición ó afirmación.

P. ¿Qué es *falacia de composición*, y qué *falacia de división*?

R. Las *falacias de composición y división* se reducen á pasar del sentido compuesto al dividido, y del dividido al compuesto. Ejemplo de la primera: *El número 5 consta del 2 y del 3: es así que estos dos números son par é impar; luego 5 es par é impar*.—De la segunda: *Es imposible que vele el que duerme: Pedro vela: luego es imposible que se duerma*.

P. ¿Qué es *figura de dicción*?

R. Esta falacia se comete cuando una dicción significa una sola cosa, mas parece significar otra por la semejanza que tiene con la dicción que significa esta otra.

P. ¿De qué proviene la decepción en las falacias de cosa?

R. De tomarse como absolutamente idénticas ó diversas algunas cosas que en algo solamente convienen ó difieren.

P. ¿Cuáles son las falacias de cosa?

R. Las siete siguientes: *Falacia de accidente, de lo dicho secundum quid y simpliciter, ignorancia del elenco, petición de principio, falacia de consiguiente, ó de no causa por causa, y de muchas preguntas á la vez.*

P. ¿Qué es *falacia de accidente*?

R. Es la que consiste en atribuir á los accidentes del sujeto todo lo que se dice de él, ó en atribuir á éste todo lo que se dice de ellos.

P. ¿Qué falacia es la de lo dicho *secundum quid y simpliciter*?

R. La que se comete cuando se afirma ó se niega absolutamente alguna cosa porque es en parte verdadera ó conviene con otra bajo algún respecto.

P. ¿Qué es *ignorancia del elenco*?

R. La que procede de que ignorando alguno lo que se requiere para que haya contradicción, parece que coge á su adversario en contradicción sin que éste se contradiga realmente; v. gr.: *El hombre se aventaja á todos los animales; el hombre cede en instinto á muchos animales: luego el hombre es superior é inferior á todos los animales.*

P. ¿A qué se reduce la *petición de principio*?

R. A exigir al adversario que conceda como principio ó premisa lo que en todo caso habría de ser conclusión. Debe probarse, por ejemplo, cómo están los elementos en el compuesto químico, y los atomistas tratan de probar su tema diciendo que dichos elementos pueden separarse unos de otros, como si esta separación no supusiera que estaban unidos con unión mecánica, que es lo que habían de probar.

P. ¿Qué es la falacia de *no causa por causa*?

R. La que se comete cuando se toma por causa de alguna cosa lo que no lo es, por más que lo parezca en razón de cierta conexión con la verdadera causa. Cometten este sofisma los que hacen al cerebro causa de la intelección, por que está unido con el espíritu inteligente.

P. ¿En qué consiste la falacia de *muchas preguntas á la vez*?

R. En componer entre sí muchas preguntas de forma que, ora se responda afirmativa, ora negativamente, la respuesta pueda ser redargüida de falsa.

P. ¿Qué sofismas se han añadido hoy á los antiguos?

R. Los principales son, el de *inducción viciosa*, el de *falso supuesto*, el sofisma *ad verecundiam*, el sofisma *ad ignorantiam*, y el sofisma *ad hominem*.

P. ¿En qué consisten estos sofismas?

R. La *inducción viciosa* acontece cuando se quiere afirmar una tesis general con sólo un número insuficiente de hechos particulares.—El *falso supuesto* cuando se da por evidente una premisa falsa.—El sofisma *ad verecundiam* cuando, para que sea admitido un error, se pone ante el adversario alguna autoridad científica á la que parecería bochornoso resistir.—El sofisma *ad ignorantiam* consiste en decir al adversario: “Mientras no me convenzas de error, mi tesis es verdadera.”—Y el sofisma *ad hominem* en forzar al adversario á que admita alguna proposición falsa porque necesariamente procede de falsos principios sostenidos por él.

PARTE SEGUNDA

CAPITULO PRIMERO

De la verdad y de los estados de nuestro entendimiento con relación á ella.

§ I

Estados de nuestro entendimiento con relación á la verdad.

P. ¿De qué modos puede haberse el entendimiento respecto de la verdad?

R. Puede haberse de varios modos, pues no está determinado por su naturaleza á asentir ó no asentir á esta ó aquella parte de la contradicción que acerca del objeto de nuestros conocimientos media entre el ser ó el no ser, expresados, respectivamente, por el juicio afirmativo y el negativo.

P. ¿Qué es lo que determina al entendimiento á que se adhiera á alguna de estas dos partes?

R. Determinanlo, ora la inteligibilidad de su propio objeto, que es motivo intrínseco de la adhesión, ora la voluntad, que determina á la potencia intelectual á asentir á lo que otro dice, movida á su vez la voluntad por la autoridad, que es motivo extrínseco.

P. ¿Cuáles pueden ser los estados de nuestra mente con-
siguientes á esa indeterminación de nuestro entendimiento?

R. Los estados de nuestra mente en orden á la verdad son de *duda*, de *opinión* y de *certidumbre*.

P. ¿Por qué no contáis entre ellos la *ignorancia*?

R. Porque la ignorancia es estado de simple privación, en el cual no es determinado el entendimiento por ningún objeto ó motivo.

P. ¿Pues en qué consiste la *ignorancia*?

R. En la ausencia del saber que conviene ó se debe al sujeto.

P. ¿En qué se divide la *ignorancia*?

R. Divídese en *pura* ignorancia, é ignorancia de *mala disposición*: la primera es la simple ausencia de ciencia; la segunda es un conocimiento contrario á la verdad, ó error. Aquella ignorancia puede proceder de la naturaleza; esta otra procede del uso vicioso de las potencias cognoscitivas, principalmente de la imaginación y de la razón.

P. ¿Qué es *duda* y en qué se divide?

R. *Duda* es aquella disposición del ánimo en la que éste no se inclina á una parte ni á otra. Se divide en *negativa* y *positiva*, según que deja de inclinarse por no haber razones que le muevan, ó por la *aparente igualdad* de las que le mueven en direcciones opuestas.

P. ¿Qué es *opinión*?

R. La *opinión* es la adhesión á una parte de la contradicción, con temor de que la otra parte sea la verdadera.

P. ¿Qué se entiende por *certeza*?

R. “*Certesa* en general—dice Santo Tomás— es la firmeza de la adhesión de la potencia cognoscitiva en su objeto cognoscible” (1): según esto, será certeza intelectual la firmeza de la adhesión del entendimiento en su objeto inteligible.

P. ¿Qué división se hace de la *certeza* según que el motivo que la causa es intrínseco ó extrínseco?

R. Divídese en *certeza de ciencia*, tomada esta voz en sentido lato, y en *certeza de fe*.

(1) In III, Sent. Dist. xxvi, q. II, art. iv.

P. ¿Qué es *certeza de ciencia*, tomada en dicho sentido esta palabra, y qué es *certeza de fe*?

R. La *certeza de ciencia* es la firme adhesión de la mente á una parte de la contradicción, adhesión causada por la inmediata inteligibilidad del objeto; y la *certeza de fe* es la firme adhesión del entendimiento causada por la voluntad movida por la autoridad.

P. ¿En qué se divide la *certeza de ciencia*?

R. En *certeza de inteligencia*, que es la causada por la inmediata inteligibilidad del objeto, y *certeza de ciencia* propiamente dicha, que es la causada por la inteligibilidad mediata del objeto, ó sea por el raciocinio.

P. ¿En qué se divide la *certeza de fe*?

R. Divídese en *certeza de fe humana* y en *certeza de fe divina*, según que es causada la certeza por autoridad humana ó por la divina.

P. ¿Qué división se hace de la certeza objetiva, ó sea de aquella en que la virtud cognoscitiva es determinada por su objeto cognoscible?

R. Divídese en *experimental* y *científica*, ó sea en *certeza del sentido*, ó firme adhesión del sentido á lo sensible singular, y en *certeza del entendimiento* ó firme adhesión del entendimiento á la cosa considerada según que es inteligible.

P. ¿En qué se divide la certeza de entendimiento?

R. Divídese en *física*, *matemática*, *metafísica* y *moral*, según que es causada, ó por la *naturaleza* de las cosas sensibles y su modo de obrar ó de ser término de la acción de otra cosa, ó por el concepto y las propiedades de la *cantidad*, ó por la *esencia* de alguna cosa, ó por el modo como *acostumbran obrar* los hombres que usan de razón y libre albedrío.

P. ¿En qué convienen y en qué se diferencian todas las especies de certeza?

R. Todas ellas convienen en excluir la posibilidad y el temor de lo opuesto; pero difieren entre sí según el grado

de firmeza objetiva, ó sea según la causa y según el grado de claridad é intensidad del conocimiento subjetivo, ó sea según la disposición del sujeto.

§ II

De la verdad y de sus divisiones.

P. ¿Qué entendemos por *verdad lógica*?

R. Por *verdad lógica* entendemos con Santo Tomás la conformidad de nuestro entendimiento con la cosa, según la cual el entendimiento dice de una cosa que es lo que es, ó que no es lo que no es: *Adæquatio intellectus et rei secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est.*

P. ¿En qué operación del entendimiento reside formalmente la *verdad*?

R. La *verdad lógica* se halla con perfección en el juicio, y por modo inicial é imperfecto en la simple aprehensión intelectual. La razón es, porque en la simple aprehensión sólo se halla la semejanza del objeto representado; mas en el juicio, no sólo se halla esta semejanza, sino el conocimiento de ella como de tal semejanza ó conformidad con el objeto mismo, en la cual consiste formalmente la *verdad*.

P. ¿Qué división se hace de la *verdad* por razón de la entidad de la cosa en que materialmente consiste?

R. Por razón de la entidad de la cosa en que materialmente consiste la *verdad*, divídese en *empírica*, *física*, *matemática*, *metafísica* y *moral*. Verdad *empírica* es la entidad de algún hecho singular por alguna manera sensible, como el *descubrimiento de América*; verdad *física* es la esencia ó propiedad de alguna cosa sensible tomada en común, como la esencia y las propiedades del *oxígeno*; verdad *matemática* es la cantidad ó alguna propiedad de la misma, como la razón de *triángulo* y su *equivalencia con dos ángulos rectos*; verdad *metafísica* la esencia ó propiedad de alguna cosa en cuanto

es ser ó ente; y verdad *moral*, la razón de orden moral y de sus propiedades, v. gr., el concepto objetivo de *obligación*, *justicia*, *mérito*, etc.

P. ¿Qué división se hace de la verdad atendido el orden de la inteligibilidad de las cosa verdadera?

R. En este orden distínguese la verdad en *natural* y *sobrenatural*, según que puede ser conocida de la luz natural de nuestro entendimiento, como las verdades de la Física ó de la Metáfísica, ó que requiere además luz sobrenatural, como los misterios de nuestra santa fe, el de la Santísima Trinidad, por ejemplo.

III §

De los medios ó facultades con que podemos conocer la verdad.

P. ¿Cuáles son los *medios* ó *facultades* con que podemos conocer la verdad?

R. Pueden reducirse á dos: los *sentidos* y el *entendimiento* ó *razón*.

P. ¿De qué condiciones depende el recto uso de los sentidos?

R. La primera, que los sentidos estén sanos y se hallen colocados convenientemente con relación á sus respectivos objetos; de otro modo dan en *ilusiones* y *alucinaciones*, ó sea en percibir las cosas de modo diferente de aquel que tienen de ser, ó en percibir lo que no tiene ser alguno real.—La segunda, que cada sentido juzgue de su *sensible propio*; que tratándose del *sensible común*, se empleen todos los sentidos que pueden percibirlo, y haya conformidad en todos ellos. Y la tercera, que su testimonio sea aprobado por el entendimiento.

P. ¿Qué nombre llevan los que niegan valor real y objetivo al testimonio de los sentidos?

R. Se llaman *idealistas*.

P. ¿Cuántas maneras hay de *idealismo*?

R. Dos, á saber; uno *vulgar*, cual es el de los que oponen simplemente dificultades á que se admita la realidad de los objetos de nuestros sentidos; y otro llamado *trascendental*, que es el profesado por los continuadores de Kant y sobre todo de Fichte, para quien el mundo externo es producido por el "Yo", y no se distingue del mismo yo.

P. ¿Qué objeciones oponen los idealistas contra la veracidad de los sentidos?

R. Dicen que en muchos casos nos engañan, principalmente en el sueño y en el delirio; que las sensaciones son fenómenos subjetivos, que no tienen proporción alguna con las cosas materiales; y que las cualidades sensibles no son tales como las perciben los sentidos.

P. ¿Qué respuesta debe darse á tales objeciones?

R. A la primera, que en el sueño y en el delirio las sensaciones no proceden de cosas reales como en el estado de vigilia, y así no dicen nada contra el valor de las que en ésta acaecen.—A la segunda, que los sentidos no nos dan á conocer simples afecciones internas, sino cualidades sensibles externas, á las que se refieren directamente.—Y á la tercera, que aunque muchos físicos nieguen á los sentidos la propiedad de manifestarnos las cosas como son en sí, mas no han probado ni probarán jamás su temerario aserto.

P. Y la razón, ¿es también veraz?

R. La razón, ó sea el entendimiento, tiene por objeto adecuado la razón objetiva de ser ó ente, bajo el concepto de *verdadero*. y por consiguiente implica contradicción que *per se* esté ordenada al error. Lo cual no impide que pueda engañarse y se engañe en efecto muchas veces *per accidens*, por medio de ratiocinios falsos ó viciosos; lo cual acontece cuando por influjo de la voluntad se forman juicios precipitadamente, que no proceden de los primeros principios.

§ IV

Del criterio de la verdad.

P. ¿Qué se entiende por *criterio de la verdad*?

R. El criterio de la verdad es el *medio lógico* que nos certifica de la verdad de nuestros conocimientos.

P. ¿En qué se distingue el criterio de la verdad del medio ó facultad de conocerla?

R. Distínguese en que, como hemos dicho, criterio es el *medio* que nos certifica de la verdad de nuestros conocimientos, ó sea aquel *indicio* ó señal cierta con que reconocemos dicha verdad; mas la facultad de conocer no es *medio lógico*, sino *psicológico* ó subjetivo, con que conocemos la verdad.

P. ¿Se puede según esto aplicar el criterio á toda clase de verdades?

R. No á todas se puede aplicar, sino sólo á aquellas que no conocemos *inmediatamente*, ó que por sí mismas no mueven el entendimiento al asenso que éste presta sin vacilar cuando el objeto que le determina al asenso es de por sí inteligible.

P. ¿Cuáles son los conocimientos humanos á que no se aplica el medio lógico en que consiste el criterio de la verdad?

R. No es aplicable el criterio propiamente dicho á las operaciones de los sentidos externos é internos, ni á la simple aprehensión intelectual, ni al conocimiento de los primeros principios, ni á los actos de la *conciencia*.

P. ¿Pues cómo se reconoce la verdad de tales conocimientos?

R. No puede reconocerla el entendimiento valiéndose de otros conocimientos, porque esa verdad es inmediata, y las verdades inmediatas, lejos de poder ser probadas por otras verdades, deben ser tenidas por base y punto de partida de todo raciocinio.

P. ¿Cuál es, pues, la razón en que se funda la certeza de nuestros conocimientos inmediatos?

R. La razón es, que las cosas que determinan inmediatamente la facultad cognoscitiva, cuales son los objetos de los sentidos, la esencia de la cosa material, que es objeto de la simple aprehensión intelectual, y lo que en cada uno de nosotros percibe la conciencia, no engañan por sí mismas (1); y respecto de los principios conocidos por sí mismos, tampoco se engaña la razón, pues es propio de tales principios que no sólo es necesario que sean verdaderos, sino también que se vea que son verdaderos; y así, con el que niegue tales principios, no debe disputarse (2).

P. ¿A qué conocimientos, pues, es aplicable el criterio de la verdad, según lo hemos definido, y en qué consiste este medio lógico de reconocerla?

R. Es aplicable este criterio á las verdades cuyo conocimiento adquiere la razón por medio del raciocinio.

P. ¿Y en qué consiste dicho criterio?

R. Este criterio consiste en la resolución de las proposiciones demostrables en sus principios, según lo enseña el santo doctor de Aquino, diciendo que “entonces son conocidas con certeza en las ciencias las conclusiones cuando se resuelven en sus principios, *tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia*” (3).

P. ¿Qué juicio debe hacerse del criterio de la verdad que propuso Descartes diciendo que todo aquello se debe admitir como verdadero, que concebimos muy clara y distintamente (*quidquid continetur in idea clara et distincta verum est*)?

(1) *Ad secundum dicendum, quod res per se non fallunt, sed per accidens.* Div. Th., I, q. XVII, art. 1.

(2) *Cum negantibus principia*—dijo Aristóteles—*non est disputandum*; y Santo Tomás de Aquino dice: *Suprema vero inter eas (scientias philosophicas) scil. Metaphisica disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius.* (I, q. I, art. 8.)

(3) Q. IV, disp. De Magistro, art. 1 ad 13.

R. Este no es verdadero criterio, porque puede acaecer que á muchos parezcan claros y distintos conceptos diversos y contradictorios en orden á una misma cosa; y así, tomada por criterio esa claridad, la verdad ó realidad de las cosas no sería la norma ó medida de nuestros juicios, sino al contrario, la varia claridad con que pareciesen las cosas, sería la regla y medida de la realidad de ellas.

P. ¿No puede decirse que la evidencia *objetiva*, ó sea la claridad ó perspicuidad con que la realidad misma se manifiesta en la mente, es el criterio de la verdad?

R. A esta pregunta respondemos que la evidencia *objetiva* se puede considerar en *acto primero* y en *acto segundo*; considerada en *acto primero*, es la misma inteligibilidad de la cosa, aun antes de determinar al entendimiento á conocerla, y así considerada, no es ciertamente el indicio lógico en que consiste el criterio; y considerada en *acto segundo*, ó en ejercicio, la evidencia *objetiva* no se distingue de la *subjetiva*, y, por consiguiente, carece, como ella, de la razón de medio con que pueda reconocerse si realmente es verídica ó engañosa la claridad en que se quiere que consista el criterio (1).

P. ¿Qué oficio, pues, es el de la evidencia *objetiva*?

(1) "Para que la evidencia—dice el Cardenal Pecci—*objetiva* nos obligue á asentir, es preciso que no se quede en el objeto, sino que pase de él á nosotros, y, por consiguiente, que se haga *subjetiva*. De aquí que no tengamos, en substancia, otra razón para creerla *objetiva* sino haberse hecho *subjetiva*." (*Studi sulla Psicologia*, en *La Academia Romana*, vol. VIII, fasc. 1.) El mismo insigne Purpurado observa, que si bien se da evidencia real, también se da evidencia aparente, y que para discernir una de otra no basta, por consiguiente, la misma evidencia. "Se trata—añade—de indicios ciertos por donde llegar á la verdad; pero la evidencia, ó sea el conocer con claridad el *ver*, el entender sin sombra una verdad, no sé cómo pueda ser indicio para *llegarse* á ella: cierto que quien conoce, quien entiende, quien ve una verdad, ya se ha llegado á ella, ya la ha adquirido, ya la posee. Luego el decir que la evidencia es indicio de verdad, equivale á decir que el poseer la verdad es indicio de poseerla... A lo más, podrá decirse la evidencia, motivo ó medio para conseguir la certeza en el juicio ya hecho, no para llegar á hacer el juicio." Véase también á Mons. Lorenzelli (Loq., 4.^a p., lec., 4.^a), que ha aceptado plenamente estas razones del doctísimo Cardenal.

R. La evidencia objetiva es, no indicio ó criterio con que poder discernir la verdad ó la falsedad en los conocimientos que pueden ser verdaderos ó falsos, sino motivo intrínseco que determina el asenso del entendimiento; en este sentido ó sea en el de movernos á asentir, usamos de la expresión *ceder á la evidencia* y de otras semejantes.

§ V

Del motivo extrínseco de la certeza, ó sea de la autoridad.

P. ¿Qué se entiende en lógica por *autoridad*?

R. Entiéndese por *autoridad* aquella fuerza ó virtud moral que determina el asenso de nuestro entendimiento á alguna proposición, por cuanto esa virtud resulta de la *ciencia* y *veracidad* del que la declara.

P. ¿En qué potencia influye propiamente la autoridad para mover el asenso?

R. Influye en la voluntad, la cual empero no mueve al entendimiento á asentir á lo que dice la autoridad, sino después que el mismo entendimiento aprehende que el que habla tiene pleno conocimiento de lo que dice, y que lo dice según el conocimiento que tiene.

P. ¿En qué se divide la *autoridad*?

R. En *divina* y *humana*; ésta basta cuando se trata de cosas no conocidas de nosotros, pero sí de otros hombres; aquélla es necesaria respecto de las cosas que son conocidas de sólo Dios, y que el mismo Dios puede comunicarnos por medio principalmente de milagros.

P. ¿Por qué modos se muestra á nuestro entendimiento la autoridad como motivo que determina al asenso?

R. Puede mostrarse la autoridad por medio de la *doctrina*, del *testimonio*, de la *tradición*, de los *monumentos* y de la *historia*.

P. ¿Qué se entiende por *doctrina*?

R. Entiéndese por *doctrina* la aseveración de principios

teóricos ó prácticos, en razón de los cuales el que los afirma y sostiene es llamado *doctor* ó *apóstol*; y así Jesucristo dijo á los Apóstoles: *Euntes ergo docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vos.*

P. ¿Qué es *testimonio* y qué es *testigo*?

R. *Testimonio* es la aserción de *hechos particulares*, y *testigo* la persona que tales hechos refiere. El cual es *ocular* ó *auricular*, *coetáneo* ó *reciente*, según que presencié el mismo ú oyó de otro los hechos, ó que vivía cuando pasaron, ó bastante tiempo después.

P. ¿Qué condiciones deben tener los testigos para que su testimonio merezca entero crédito?

R. Tres condiciones abonan el dicho de los testigos, á saber: que no puedan mentir, porque fácilmente serían convencidos de impostores; que no les reporte útil alguno la mentira, antes se expongan á graves perjuicios diciendo lo que dicen; y que no quieran mentir, porque sean hombres de conocida virtud é integridad.

P. ¿Qué cosa es *tradición*?

R. Se entiende por *tradición oral* ó simplemente por *tradición*, la continuada sucesión de testigos que transmiten oral y mediatamente la memoria de algún hecho ó doctrina.

P. ¿Qué propiedades debe poseer la tradición para que tenga autoridad?

R. Estas cuatro: *valor*, *continuidad*, *uniformidad* y *amplitud*.

P. ¿Por qué medios se ha procurado que se conserven intactos y lleguen hasta la posteridad más remota los hechos y doctrinas dignas de perpetua memoria?

R. Por tres medios, á saber: los *monumentos*, la *historia* y la *escritura*.

P. ¿Qué es *historia*?

R. La *historia* es la narración de los hechos por escrito.

P. ¿Qué se entiende por *Crítica* y por *Hermenéutica*?

R. *Crítica* es el arte que determina la *autenticidad* y la

autoridad que necesitan para merecer crédito los medios por donde se conserva y transmite la memoria de los hechos ó de las doctrinas; y *Hermenéutica* el arte que fija ó determina lo que el autor ha significado en el respectivo libro ó monumento.

P. ¿Qué se entiende por *autenticidad*?

R. *Autenticidad* se dice la verdad del origen que se atribuye esos medios.

P. Y por *autoridad*, ¿qué se entiende?

R. La ciencia y veracidad del autor de la historia y del monumento.

§ VI

De las causas de la ignorancia y del error.

P. ¿Cuáles son las *causas de la ignorancia*?

R. Las *causas de la ignorancia* son: 1.º, cierta inercia intelectual y aversión á los discursos y demás ejercicios mentales indispensables para conocer exactamente las cosas y aprovechar en el estudio de las ciencias; 2.º, el mal método en los estudios y la mala elección de los que á cada cual convienen, según su capacidad; y 3.º, el menosprecio con que algunos miran los conocimientos abstractos.

P. ¿Cuáles son las fuentes del error?

R. 1.º Las *preocupaciones* ó juicios anticipados que forma el ánimo sin fundamento alguno ó sin consideración al motivo que le induce á formarlos.—2.º Las afecciones desordenadas del alma, las cuales la apartan de todo lo que no las satisface ó halaga.—3.º La *precipitación* ó juicio pronunciado sin el detenimiento necesario para resolver en sus principios los juicios en que no percibimos con evidencia inmediata la relación entre el sujeto y el predicado.—Y 4.º El *olvido de las leyes de la lógica*; pues abandonada la severidad de sus preceptos, fácilmente cae el ánimo en los más vergonzosos errores.

P. ¿Qué son *preocupaciones*?

R. Las *preocupaciones*, llamadas por Cicerón *opinionēs praejudicatae*, son juicios formados sin motivo alguno razonable.

P. ¿Cuántas especies hay de preocupación?

R. Bacón de Verulamio las comprendió, bajo el nombre de *ídolos*, en las cuatro especies siguientes: 1.^a, preocupaciones comunes á todo el género humano en cierto determinado tiempo (*ídola tribus*); 2.^a, preocupaciones derivadas del sofisma *ad verecundiam* “(*ídola theatri*): 3.^o, las preocupaciones populares, ó también las que proceden de la opinión pública (*ídola fori*); y 4.^a, las preocupaciones que cada cual se forme, juzgando inconsideradamente de las cosas.

§ VII

Medios que ayudan á la razón humana en el conocimiento de la verdad.

P. ¿Qué cosas ayudan á la razón humana en el conocimiento de la verdad?

R. Tres cosas ayudan principalmente á la razón humana en el conocimiento de la verdad; son á saber: *la divina revelación, el sentir común de los sabios y el conocimiento universal de las gentes.*

P. ¿Qué debemos tener presente acerca de la divina revelación?

R. Dos cosas principalmente: la primera, que la divina revelación es necesaria para el perfecto conocimiento de las verdades tocantes á la Religión y á la Moral, y aun para las más graves conclusiones de la Metafísica; y la segunda, que al filósofo que la tiene, como debe, ante sus ojos, le es fácil comparar con sus dogmas las conclusiones de la razón, y si alguna de ellas se opusiere á la doctrina revelada, el mismo filósofo debe atribuir esta diferencia á vicio del raciocinio, y

debe rehacerlo de nuevo para que conforme enteramente con la regla infalible de la fe.

P. ¿Cómo debemos habernos respecto del segundo medio?

R. Respetando la *tradición científica* y aprovechándonos de los tesoros del verdadero saber que desde Aristóteles acá se han ido conservando y acrecentando en el transcurso de los siglos, llegando al grado de perfección que alcanzó en los doctores escolásticos, y que hoy renace con los esplendores de la ciencia y de la divina revelación en los grandes maestros de la filosofía cristiana gloriosamente restaurada.

P. ¿Qué juzgáis del tercer medio auxiliar de la razón humana?

R. Que los juicios en que convienen todos los hombres, están adornados de dos propiedades que los ponen á salvo del error, las cuales son *universalidad* y *perpetuidad*; y por consiguiente, que debemos asentir sin vacilar á las verdades á que ese consentimiento se refiere.

P. ¿Qué entienden los filósofos escoceses por *sentido común*?

R. Por *sentido común* entienden una especie de instinto é inclinación ciega é irresistible en virtud de la cual pretenden que asintamos á cierto orden de verdades sin motivo alguno racional.

P. ¿Qué juicio debe formarse de tal doctrina?

R. Que no se concibe el asenso del entendimiento sin que haya algún objeto intrínseco ó extrínseco que lo determine á asentir; y que le es tan imposible afirmar cosa alguna careciendo de tales motivos, como el ver á los ojos sin luz alguna que ilumine los objetos externos.

P. ¿Qué fué lo que enseñó Lamennais acerca del *consentimiento común*?

R. Que para dar nuestro asenso á una verdad cualquiera, es necesario que antes hayan convenido todos los hombres en tenerla por verdadera.

P. ¿Qué razones militan contra semejante criterio?

R. Puede oponerse contra él, entre otras graves razones, que ese criterio se niega y refuta á sí mismo, pues todos los hombres convienen en la facultad que tiene cada uno de ellos por sí mismo de conocer la verdad.

§ VIII

Del escepticismo.

P. ¿Qué se entiende por *escepticismo*?

R. La disposición del ánimo á no admitir nada como cierto, por estar persuadido á que no le es posible alcanzar la verdad.

P. ¿Qué razones prueban la falsedad del escepticismo?

R. 1.^a El escepticismo no existe en realidad, porque ninguna persona de sano juicio puede dudar de las verdades percibidas con irresistible evidencia: los mismos escépticos se olvidan de su doctrina, y obran como quien está persuadido de que posee la verdad.—2.^a Es imposible disputar con los escépticos, porque toda disputa supone algún principio ó verdad inconcusa, de la que procede lo que se intenta demostrar; mas el escéptico nada admite como cierto, y desecha todo principio de raciocinio.—3.^a Los escépticos no pueden por lo mismo probar la legitimidad de su duda.—4.^a Se contradicen á sí mismos, pues al paso que niegan á la razón la facultad de pronunciar juicios ciertos, usan de ella para convencer á sus adversarios.

P. ¿Qué diferencia hay entre la duda *escéptica* ó *pirrónica* de los antiguos y la duda llamada *metódica*?

R. La diferencia es, que aquella duda era *absoluta, universal y efectiva*, mientras que la duda *metódica* es sólo *relativa, particular y aparente*, pues con ella el entendimiento suspende algunas veces, aunque sólo en apariencia, el asenso que realmente presta á ciertas verdades, hasta que considera y estima las razones que la demuestran.

P. ¿Qué juicio se debe hacer de la duda *metódica* de Descartes y de la duda *crítica* de Kant?

R. Descartes extendió la duda metódica á todas las verdades menos á una, es á saber: á que pensaba y existía, de la cual quiso en vano deducir todas las demás. Pero erró gravemente; porque si fuera lícito dudar de los primeros principios, incluso el de contradicción, "una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo", no podría sostenerse el "pienso, luego existo", del mismo Descartes, que ni siquiera merece el nombre de *principio*, sino de simple hecho de conciencia, del cual no puede inferirse cosa ninguna real. Pero todavía es más absurda la duda *crítica* de Kant, con la que este filósofo puso en tela de juicio el valer de la razón, ó sea la facultad de conocer la verdad en las cosas que exceden ó trascienden el orden de los fenómenos sensibles, siendo de notar que el sofista alemán hizo la crítica de la razón valiéndose de la misma razón, con que suponía ya la existencia de esta facultad y admitía como cierto el resultado negativo de su crítica.

CAPITULO II

Del método.

§ 1

Definición y división del método.

P. ¿Qué entendemos por *método*?

R. Aquella razón que hace fácil y expedito el camino que sigue la mente para *hallar* (método *inquisitivo*) y *exponer* la verdad (método *expositivo*), ordenando las cosas de forma que las que van antes iluminen á las que vienen después.

P. ¿En qué se divide el método?

R. En *analítico* y *sintético*. Método *analítico* es el que procede de lo compuesto á lo simple, de lo particular á lo general, de los efectos á las causas; y método *sintético*, por el contrario, el que va de lo simple á lo compuesto, de lo universal á lo particular, de las causas á los efectos.

P. ¿Qué operaciones intelectuales son analíticas, y qué otras sintéticas?

R. Son operaciones analíticas: 1.º La *abstracción*, que separa las propiedades de sus sujetos, y que para formar la idea universal prescinde de los caracteres individuales.—2.º La *inducción*, por virtud de la cual nos elevamos á alguna ley general ó propiedad común á muchas cosas.—3.º Las frecuentes transformaciones que se verifican en el álgebra de unas fórmulas en otras.

P. Y la síntesis, ¿cuándo tiene lugar?

R. Tiene lugar la síntesis cuando demostramos los efec-

tos por sus causas, ó aplicamos los axiomas á los objetos particulares, y en todo raciocinio deductivo, pues no es otra cosa el raciocinio deductivo sino el tránsito de una verdad general á otra particular por medio de la deducción.

P. ¿Necesitan las ciencias de uno y otro procedimiento?

R. De ambos han menester; porque versando las ciencias sobre objetos reales, tienen que partir del estudio de los individuos y de hechos concretos, y elevarse á nociones y principios generales, lo cual es propio del análisis; y debiendo luego unir los objetos observados y sus elementos y propiedades con el lazo científico de principios y leyes comunes, es preciso descender de éstos por medio de la deducción á otras verdades menos generales, y aplicarlas á los individuos, para que así resplandezca la unidad en la variedad, lo cual es propio de la síntesis.

P. ¿Cuáles son las leyes generales del método?

R. Las tres siguientes: 1.^a Debe procederse de lo que es más, á lo que es menos conocido.—2.^a Debe procederse por grados, de forma que cada una de las conclusiones se siga inmediatamente de sus principios próximos.—3.^a Debe haber conexión entre todos los grados de la serie progresiva de las verdades, de suerte que no se interpole en ella ninguna proposición que no esté ligada con la que le precede.

P. ¿Cuáles son las leyes especiales del análisis?

R. Pueden reducirse á estas dos: 1.^a Distribuir el objeto compuesto en sus partes para considerar á éstas separadamente, debiendo fijarse el ánimo en las que se refieren al objeto que se quiere conocer, y dejar las otras.—2.^a Que al examinar cada una de las partes no se pierda de vista el orden que guardan unas con otros y con el todo que forman.

P. ¿Cuáles son las leyes de la síntesis?

R. Las siguientes: 1.^a Que se comience por las definiciones, así de cosa como de nombre, y por principios evidentes ó por verdades legítimamente demostradas.—2.^a Que

los conceptos comunes á muchos géneros y especies precedan á los que únicamente representan á sus respectivos objetos.

§ II

Del método que pide cada ciencia.

P. ¿Por qué método son constituídas las ciencias?

R. En general se constituyen por el método *analítico-sintético*, en que se hace uso de la inducción fundada en la experiencia, y del raciocinio deductivo, que saca de los principios á que nos eleva la inducción las conclusiones que ellos contienen. Pero consideradas las ciencias cada una de ellas en particular, piden métodos diferentes, por ser diferentes las materias sobre que versan y el modo como á ellas se refieren.

P. ¿Qué errores se oponen á esta doctrina?

R. Los tres errores siguientes: 1.º, la pretensión de Descartes de aplicar á todas las ciencias el método puramente geométrico; 2.º, el empeño de los sensualistas y empíricos por excluir la síntesis y el silogismo de todo procedimiento científico; y 3.º, la doctrina de los filósofos alemanes partidarios de un sólo método, y éste *a priori*, para todas las ciencias.

P. ¿Cómo se refuta el error de Descartes?

R. Recordando la diferencia que media entre el objeto de la geometría y el de las otras ciencias, y la necesidad de emplear procedimientos diversos, según la diversidad de cada materia científica.

P. ¿De qué vicio adolece el método de los empíricos y positivistas?

R. El vicio radical de este método es negar al entendimiento la facultad de elevarse al conocimiento de los primeros principios ó verdades universales y necesarias, sin las cuales podráse reunir gran muchedumbre de hechos ó mate-

riales para la ciencia, pero no será posible ordenarlos en forma de unidad, ni sería siquiera dado, sin el apoyo de tales principios, formar ninguna inducción legítima.

P. ¿Va siempre el silogismo precedido de la inducción?

R. La inducción precede al silogismo siempre que la proposición mayor del silogismo es una verdad empírica, ó lo que es lo mismo, un juicio sintético ó *a posteriori*, como *todos los cuerpos son pesados*; pero si la mayor es una verdad pura ó contenida en un juicio *a priori*, cuyo predicado se echa de ver al analizar el sujeto, pues hace parte esencial de él, es claro que ese silogismo no puede ir precedido de la inducción propiamente dicha.

§ III

Del método inquisitivo.

P. ¿Qué cuestiones pueden resolverse por el método inquisitivo?

R. Las cuestiones cuya solución pretende hallar el investigador son, ó *especulativas*, v. gr., *si el mundo ha sido criado por Dios*, ó *prácticas*, v. gr., *si debemos cumplir nuestra palabra*. Las primeras versan, ó sobre la *posibilidad* ó *imposibilidad* de alguna cosa, por ejemplo, *si es posible un mundo ab aeterno*, ó *un sexto sentido*, ó *un número infinito*; ó sobre la *naturaleza de la cosa*, v. gr., *qué sea la verdad*; ó sobre la *existencia actual*, v. gr., *si existen ateos propiamente dichos*; ó sobre las *propiedades* del objeto que se considera, v. gr., *si el alma humana es espiritual*; ó, finalmente sobre la *causa*, ora *eficiente*, ora *final*, como si inquirimos *quién hizo al hombre*, y *para qué fin fué criado*. Las cuestiones prácticas se reducen á dos especies, en una de las cuales se investiga el fin que se ha de buscar, y en la otra los medios.

P. ¿De qué extremos viciosos debe huir el método inquisitivo?

R. De dos, á saber: del *empirismo*, fundado en el siglo xvii por Bacón y restablecido en el nuestro por Comte y su escuela positivista, que quiere encerrar la ciencia en los límites de la experiencia sensible; y del *apriorismo* de Kant y sus secuaces, que la encierran dentro del propio pensamiento, con exclusión de los datos de la experiencia.

P. ¿Qué se entiende por *hipótesis*?

R. Es la razón excogitada para explicar alguna cosa cuya causa se ignora.

P. ¿Qué condiciones ha de tener la hipótesis?

R. Tres son las condiciones de la hipótesis: 1.^a, que no implique contradicción ni se oponga á las leyes reconocidas en la respectiva ciencia; 2.^a, que ni la suposición ideada ni las razones que de ella se deducen, repugnen á ninguna observación ni experimento cierto; y 3.^a, que sea *una* y dé razón de todos los hechos para cuya explicación ha sido excogitada.

P. ¿Qué significan los términos *axioma*, *postulado*, *teorema*, *problema*, *lema*, *corolario* y *escolio*, que suelen usarse en las demostraciones?

R. *Axioma* es una proposición teorética que no necesita demostración, v. gr.: *todo lo que empieza á existir, tiene alguna causa*.—*Postulado*, una proposición práctica cuya evidencia se da á conocer por la sola enunciación de sus términos, como si decimos *que una línea puede prolongarse indefinidamente*.—*Teorema*, una proposición especulativa que debe ser demostrada; por ejemplo: *los tres ángulos del triángulo equivalen á dos rectos*.—*Problema*, una proposición práctica demostrable, v. gr., *dividir una recta en dos partes iguales*.—*Lema* es una proposición tomada de otra ciencia en concepto de verdadera.—*Corolario*, la proposición que se deriva de una definición ó de un axioma, ó de una proposición ya demostrada.—*Escolio*, finalmente, se llama á la declaración breve de alguna sentencia obscura y difícil de entender.

§ V

Del método expositivo ó didáctico.

P. ¿Qué se entiende por método *expositivo* ó *didáctico*?

R. Método *expositivo* ó *didáctico* ó de *enseñanza*, es el que hace fácil y expedito el modo de comunicar el conocimiento de las cosas.

P. ¿Y qué cosa es *enseñar*?

R. *Enseñar*—dice Santo Tomás—es causar en otro la ciencia mediante la misma razón natural del que aprende. *Causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius.*

P. ¿Cómo se llama el auxilio que recibe el que aprende?

R. Se llama *disciplina* considerado en el que la recibe, y *magisterio* por parte del que lo presta.

P. ¿Qué método conviene que use el maestro?

R. Pues que el arte debe imitar á la naturaleza, aquel modo con que se llega la razón á la verdad cuando usa del método inquisitivo, debe emplear el maestro para conducir al discípulo á las conclusiones, aplicando los principios conocidos por sí mismos á materias determinadas, ya sean éstas del orden físico ó ya del metafísico, ó de la vida humana. Además, debe valerse de inducciones y ejemplos, conforme á la índole de la ciencia que haya de enseñar.

P. ¿A qué llaman hoy algunos método *objetivo*, y qué utilidad se le deberá reconocer?

R. Por método *objetivo* ó *intuitivo* puede y debe entenderse el acto de enseñar por medio de ejemplos, en los cuales se encarnan sensiblemente los conceptos intelectuales, de suyo abstrusos, hablando, por decirlo así, á los sentidos y á

la fantasía, de cuyas representaciones tanto se ayuda el entendimiento. En este sentido, pero solamente en éste, ese método es utilísimo y está recomendado por la antigua sabiduría (1).

P. ¿Cuáles son los efectos que puede causar el magisterio?

R. Tres son los efectos que puede causar el maestro en el discípulo, á saber: *ciencia*, *fe*, *opinión*, y algunas veces *duda* solamente.

P. ¿En qué caso produce *ciencia* el magisterio?

R. Cuando el maestro propone al discípulo verdades contenidas en los principios, haciéndole ver que están contenidas en ellos.

P. ¿En qué otros casos producirá *fe*, *opinión* ó *duda* el magisterio?

R. Cuando no se hace ver esa ilación al discípulo, y éste, ó se mueve á asentir á lo que le propone el maestro por respeto á su autoridad, con asentimiento, ora perfecto, como acaece en la *fe*, ora imperfecto, propio de la *opinión*, ó no se mueve al asenso, que es el caso de la *duda*.

P. Y si el discípulo no acierta á ver, por defecto de comprensión, que la verdad que le proponen está incluída en los principios, ¿qué procede?

R. En ese caso, “conviene—dice Aristóteles—creer al que enseña, *oportet addiscentem credere*”; lo cual no impide, antes ayuda á que el discípulo llegue con el tiempo á resolver en sus principios aquellas conclusiones que no parecen desde luego á su vista, aunque de suyo pueden hacersele inteligibles por medio de la demostración y ser objeto de ciencia, á diferencia de las que ni son claras de por sí, ni pueden ser hechas evidentes por otras, como son las

(1) *Nihil recte sine exemplo docetur aut discitur*, dijo COLUMELA; y SANTO TOMAS DE AQUINO lo prescribe en *De Magistro*.

que exceden la capacidad natural de nuestro entendimiento, aunque en sí y para el Divino Entendimiento, sean evidentes, de las cuales es necesario tener fe en esta vida para alcanzar la felicidad eterna, que consiste en conocer plenamente lo que ahora sólo vemos *per speculum in aenigmate* (I).

(I) Acerca del método para aprender, pueden verse en mi *Lógica* (parte 3.^a, cap. IV, art. 11) los medios más conducentes y la explicación de ellos.

FIN DE LA LOGICA

INDICE

	<u>Págs.</u>
Advertencia del autor.....	V
Introducción.....	I

PSICOLOGÍA

PARTE PRIMERA

<i>Capítulo</i> I.—Del alma como principio de sus potencias.....	5
§ I.—Del alma en general.....	5
§ II.—De las potencias ó facultades del alma.....	6
§ III.—División de las potencias del alma.....	10
<i>Cap.</i> II.—De la sensibilidad.....	12
§ I.—De la sensibilidad en general.....	12
§ II.—Objetividad de las sensaciones externas.....	14
§ III.—De los sentidos externos.....	16
§ IV.—De los sentidos internos.....	17
<i>Cap.</i> III.—Del entendimiento.....	18
§ I.—Del objeto del entendimiento humano.....	18
§ II.—De las especies inteligibles.....	21
§ III.—Del entendimiento agente.....	22
§ IV.—Del entendimiento posible.....	23
§ V.—Del verbo del entendimiento.....	24
§ VI.—Del juicio.....	24
§ VII.—Del raciocinio.....	25
§ VIII.—De la conciencia.....	26
§ IX.—De la memoria intelectual.....	28
<i>Cap.</i> IV.—De la naturaleza, origen y valor objetivo de las ideas.....	29
§ I.—Naturaleza de las ideas.....	29
§ II.—Origen de las ideas.....	30
§ III.—Concepto y juicio crítico del empirismo.....	31
§ IV.—La hipótesis de las ideas innatas.....	33

	<u>Págs.</u>
§ V.—Del racionalismo trascendental.....	34
§ VI.—Del ontologismo.....	34
§ VII.—Del sistema aristotélico-escolástico.....	35
§ VIII.—Del origen de las ideas especialmente considerado, y de la evolución ó proceso de nuestro entendimiento..	37
§ IX.—Del valor de los conceptos universales	40
§ X.—De la conexión de la palabra con el pensamiento...	43
Cap. V.—De las potencias expansivas.....	47
§ I.—Del apetito y sus divisiones.....	47
§ II.—Del apetito sensitivo.....	47
Cap. VI.—De la voluntad.	51
§ I.—De los actos voluntarios.....	51
§ II.—De la libertad de necesidad natural ó libre albedrío.....	53
§ III.—Existencia del libre albedrío.....	54
§ IV.—Del dominio de la voluntad en las demás potencias.....	57

PARTE SEGUNDA

NATURALEZA, ORIGEN É INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Capítulo I.—De la naturaleza del alma considerada en sí misma.....	5
§ I.—Existencia y substancialidad del alma humana.....	59
§ II.—De la simplicidad del alma humana	60
§ III.—Espiritualidad del alma humana.....	61
§ IV.—Objeciones del materialismo.....	64
§ V.—Inmortalidad del alma humana..	67
§ VI.—Palingenesia y metempsícosis.....	68
Cap. II.—Del alma relativamente considerada.....	71
§ I.—Falsas hipótesis ideadas con el fin de explicar la unión del alma con el cuerpo	71
§ II.—Verdadera doctrina acerca de la unión del alma con el cuerpo.....	73
§ III.—Corolarios de la doctrina antecedente.....	75
Cap. III.—Del origen del alma humana.....	76

LOGICA

NOCIONES PRELIMINARES

PARTE PRIMERA

	Págs.
<i>Capítulo I.</i> —De las ideas.....	83
§ I.—De las ideas y su división	83
§ II.—De los predicables.....	84
§ III.—De las categorías ó predicamentos.....	86
§ IV.—De la definición.	88
§ V.—De la división..	89
§ VI.—De los términos.....	91
§ VII.—De la suposición de los términos.....	93
§ VIII.—De la apelación de los términos.....	96
<i>Cap. II.</i> —Del juicio y de su expresión sensible.....	98
§ I.—Concepto y división del juicio.....	98
§ II.—Concepto y división de las proposiciones.....	99
§ III.—Propiedades de las proposiciones.....	102
<i>Cap. III.</i> —Del racionio y de su expresión sensible	105
§ I.—Nociones generales.....	105
§ II.—De la naturaleza del silogismo.....	107
§ III.—Especies de silogismo.....	110
§ IV.—De otras argumentaciones silogísticas.....	112
§ V.—De la inducción y del ejemplo.....	113
<i>Cap. IV.</i> —Uso y valor científico del racionio.....	116
§ I.—Del silogismo demostrativo.....	116
§ II.—Del silogismo dialéctico.....	118
<i>Cap. V.</i> —De los sofismas y sus soluciones.....	121

PARTE SEGUNDA

<i>Capítulo I.</i> —De la verdad y de los estados de nuestro entendi- miento con relación á ella.....	125
§ I.—Estados de nuestro entendimiento con relación á la verdad..	125
§ II.—De la verdad y de sus divisiones.....	128

	Págs.
§ III.—De los medios ó facultades con que podemos conocer la verdad.....	129
§ IV.—Del criterio de la verdad.....	131
§ V.—Del motivo extrínseco de la certeza, ó sea de la autoridad.....	134
§ VI.—De las causas de la ignorancia y del error.....	136
§ VII.—Medios que ayudan á la razón humana en el conocimiento de la verdad.....	137
§ VIII.—Del escepticismo.....	139
Cap. II.—Del método.....	141
§ I.—Definición y división del método.....	141
§ II.—Del método que pide cada ciencia.....	143
§ III.—Del método inquisitivo.....	144
§ IV.—Del método expositivo ó didáctico.....	146

