COMPENDIO DE LÓGICA

LIBRO ADAPTADO
AL CUESTIONARIO
---- OFICIAL -----

MIGUEL FLORÍ S. J.

COLECCIÓN DE TEXTOS

ACOMODADOS A LOS CUESTIONARIOS

DEL BACHILLERATO

APROBADOS POR R. O. DE 22 ENERO 1927

COMPENDIO DE LÓGICA

FUNDAMENTADO EN LOS ESCRITOS FILOSÓFICOS DE

DON JAIME BALMES

Y ACOMODADO AL

CUESTIONARIO OFICIAL DEL BACHILLERATO

POR

MIGUEL FLORÍ, S. J.

PROFESOR DE LÓGICA EN EL COLEGIO MÁXIMO DE SAN IGNACIO (BARCELONA-SARRIÁ)

EDITORIAL «RAZÓN Y FE»
PLAZA DE SANTO DOMINGO, 14
APARTADO 8.001
MADRID

APROBACIONES

Imprimi potest:
EMMANUEL SÁNCHEZ-ROBLES, S. J.
Praep. Prov. Tolet.

Nihil obstat:
CONSTANTINO BAYLE, S. J.
Cens. Eccles.

Imprímase:
DR. J. FRANCISCO MORÁN
Vicario General.

Tipografía de Alberto Fontana; San Bernardo, 7.—Madrid.

PRÓLOGO

Nadie ignora que nuestro insigne Balmes es uno de los más grandes maestros y educadores del entendimiento. Esto, que todo el mundo sabe por haberlo oído infinitas veces de labios autorizados, nos lo ha enseñado a nosotros una larga experiencia en la cátedra de Lógica, cuyas explicaciones procuramos ilustrar frecuentemente con los amenísimos, al par que profundos, escritos balmesianos.

Estamos, pues, plenamente persuadidos de que, difundiendo la vasta literatura balmesiana en sus múltiples aspectos, se presta un servicio incalculable a la causa de la verdad, como quiera que, presentada por «este luminar insigne de la apologética cristiana contra los errores de nuestro tiempo» (1), ejerce en el ánimo del lector un influjo maravilloso.

Ahora bien; por lo que hace relación a la Lógica, nos atrevemos a decir que tal vez nadie ha declarado con más tino y acierto, y de una manera más sencilla y práctica que nuestro filósofo, las reglas del arte de bien pensar, que a todos tanto interesa. Por todas estas razones, al ser

(1) Carta del Cardenal Gasparri al P. Ignacio Casanovas, S. J. (9 de octubre de 1926.)

llamados a concurso los profesionales por el Ministro de Instrucción Pública con el fin de obtener un buen compendio de Lógica, nos pareció desde el primer momento que se haría altamente acreedor a la Religión y a la Patria española el Gobierno que impusiera como libro de texto, en los Centros de segunda enseñanza, una Lógica balmesiana; porque, además de lo dicho, ella es como una imagen viviente de la ideología hispana.

He aquí los motivos que nos han impulsado a tomar la pluma, con el intento de ofrecer en breve síntesis una Lógica ilustrada, mejor diremos, trasladada de los escritos del que ha merecido justamente el título de *el filósofo español por antonomasia*. Así que, en cuanto es posible, procuramos que hable el mismo Balmes, corriendo sólo por cuenta nuestra el enlace lógico de las ideas y el llenar los vacíos que sea menester, conforme al estado actual de la ciencia, para que resulte una obra moderna y componga un todo orgánico y completo, según lo permita el carácter de un brevísimo Compendio.

De acuerdo, además, con la prudente idea que ha regulado la redacción del Cuestionario Oficial, y con el pensamiento del mismo Balmes, «nos abstenemos de ventilar cuestiones difíciles que no pueden comprender los jóvenes al pisar por primera vez los umbrales de la Ciencia» (1).

---

(1) Obras completas del Dr. D. Jaime Balmes, Pbro. Primera edición, crítica, ordenada y anotada por el P. Ignacio Casanovas, S. J. Vol. XX, página 9. Barcelona, 1925-27. Emplearemos siempre esta edición, citando el volumen con números romanos y la página con números arábigos, en forma abreviada. Así, por ejemplo, la cita anterior sería: (B., XX, 9.). Las citas van al fin de cada lección, si no es en algún caso en que conviene que se vea al momento que es Balmes quien habla.

Y al mismo tiempo, constantes en el propósito de omitir lo superfluo, sin olvidarnos de lo útil, ponemos diligencia en evitar la prolijidad nimia, incluyendo, esto no obstante, en tipo de letra más pequeño, todo lo que sea conveniente para que los discípulos más aventajados puedan por sí mismos profundizarlo mejor, en cuanto se lo permita el tiempo.

Además, y éste es uno de los principales intentos de esta obra, para que los adolescentes vayan adquiriendo insensiblemente el hábito de pensar bien, que, según el consejo del mismo Balmes, «no se aprende tanto con reglas como con modelos», atendemos al fin de cada lección a dar abundantes citas de los escritos de este acabado modelo de buenos pensadores, donde se hallen las ampliaciones correspondientes (1). La pausada lectura de estos lugares escogidos y amenos no podrá menos de complacer sobremanera a los jóvenes, quienes, de esta suerte, sin sentir, se irán acostumbrando cada vez más a las lecturas profundas y de importancia, cumpliendo con ello «con uno de los primeros cuidados que deben ocupar al hombre en este mundo, a saber: el procurar tener bien arreglada y bien dirigida esta luz del entendimiento, que, como don precioso, le ha otorgado el Creador para guiarse en todas sus acciones». (B. XV, 14.)

---

(1) Ya que no ha de ser fácil a la generalidad de los alumnos tener a mano todas las obras de Balmes citadas en este Compendio, a fin de que puedan por sí mismos ver más explanadas en el contexto las ideas balmesianas, a veces sólo apuntadas, hemos optado por copiar en el mismo texto, en tipos menores, muchos de estos lugares más interesantes, que sirvan al mismo tiempo de lectura a los alumnos.

CUESTIONARIO DE LÓGICA [1]

Idea general de la Lógica y de sus relaciones con otras disciplinas afines.

Grados distintos de complejidad que ofrece el análisis de la vida del pensamiento.

Teoría general del signo.—El pensamiento y su expresión verbal.

División gramatical de las palabras; sus líneas generales.

Ideas y términos: sus clases.

Análisis del juicio como acto vital consciente, como un hecho psíquico representativo de un objeto y como acto de conocer en el que se encuentra la verdad y la falsedad.

La proposición gramatical y la proposición lógica.

Oposición, conversión y equivalencia de las proposiciones.

Principios o leyes del pensamiento.

Inferencias inmediatas y mediatas.

---

(1) *Observación preliminar.*—Adviértase que en este cuestionario no se pretende dar un esquema sistemático de la Lógica, sino un índice de los aspectos del problema lógico en general. Por tanto, el orden de exposición con que aquí aparecen las materias, significa tan sólo una agrupación de puntos de vista, cuyo examen puede dar lugar a una construcción personal de un sistema de lógica.

Para determinar la amplitud con que han de desarrollarse dichos temas, y para escoger la forma exterior de exposición (dialogada o directa, procedimiento escolástico de tesis y objeciones, etc.), habrá de tenerse en cuenta que se trata de una Cátedra de iniciación en cuestiones filosóficas. Como norma pedagógica fundamental, se procurará siempre poner a la vista del niño aquellos datos de mayor visibilidad, en los que aparezca la cuestión de que se trata con mayor relieve. Sólo enlazando así las cuestiones abstractas con el dato concreto, pueden tener aquéllas un sentido pleno e interesante para el que comienza los estudios filosóficos.

La exposición de las opiniones de los filósofos deberá estar supeditada a este criterio: se trata de dar a los jóvenes un ideario filosófico, coherente y ordenado, no un muestrario de opiniones.

El silogismo: sus modos y figuras.

Formas principales del razonamiento silogístico.

El procedimiento inductivo.

La hipótesis y el argumento de analogía.

El diálogo como forma viva de la exposición y demostración del pensamiento propio.—Clases de demostración.

Los sofismas.

La ciencia como cualidad del conocimiento y como organismo de verdades.—Clasificación de las ciencias.

Formas generales de la exposición científica.—Definición, división y clasificación.

La división clásica del método en analítico y sintético y los métodos de investigación.

El testimonio histórico.—Sus clases.—Reglas para apreciar su valor.

Escepticismo y dogmatismo: idealismo y realismo.

Distinción fundamental entre elementos dados y elementos que pone el sujeto cognoscente, aplicada a la percepción del mundo exterior.—Cualidades primarias y secundarias.

Espejismos más frecuentes que padece el realismo ingenuo al interpretar los datos que le ofrecen, ya la observación del prójimo, ya la conciencia de sí propio, ya su comunicación con el mundo exterior.

El conocimiento de la existencia de objetos reales.—Examen de los principales argumentos del idealismo.

El concepto de ser y el concepto de valor.—Ciencias teóricas y ciencias normativas.

El problema del motivo supremo de certeza.—Evidencia intuitiva y discursiva.

INTRODUCCIÓN

LECCIÓN PRIMERA

Idea general de la Lógica y de sus relaciones con otras disciplinas afines.

Como introducción al estudio de una asignatura, conviene dar una idea de conjunto de la misma, a fin de que el alumno esté debidamente orientado. Para ello es menester declarar el objeto de dicha disciplina y determinar el lugar que ocupa, así como su importancia, en relación con las demás. Y aunque la definición perfecta debería estar al fin de los tratados, puesto que, debiendo explicar la cosa, ha de ser el resultado de las investigaciones, con todo, tratándose de una ciencia ya perfectamente establecida y determinada, conviene definirla ya desde el principio. En esta lección introductoria se trata, pues, como se ve por el título, de dar una idea general de la Lógica y de sus relaciones con otras disciplinas afines.

I

Idea general de la Lógica.

I. Definición de la Lógica.—La Lógica es el arte de pensar bien: éste es el significado propio de esta palabra (1).

(1) Lógica, nombre derivado del griego λόγος = razón, discurso; vale tanto como disciplina racional. Mas «no sólo es racional, dice Santo Tomás, por ser según la razón, porque esto conviene a todas las artes, sino también, y principalmente, porque los actos de la razón constituyen su propia materia o el objeto sobre que versa. Y así, ella es como el arte de las artes, puesto que nos dirige en el mismo acto de la razón, del cual dimanan todas las demás artes. (S. Tom., in lib. I, Poster. lect. I.)

Y ¿qué es pensar bien? Pensar bien consiste, o en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. Este camino no es otro que la rectitud de nuestras operaciones mentales, objeto de la Lógica.

2. **Noción y clases de verdad.**—La verdad puede ser considerada de dos modos: o en las cosas, o en el entendimiento. La verdad en las cosas es la cosa misma; la verdad en el entendimiento es el conocimiento de la cosa tal como es en sí. A la primera la llamaremos verdad *real* u *objetiva;* a la segunda, *formal* o *subjetiva.* "El sol existe", esto es una verdad real o en la cosa; "conozco que el sol existe", esto es una verdad formal o en el entendimiento. La verdad objetiva llámase también *ontológica.* Mas hay que distinguir entre la verdad ontológica formal y la fundamental; ésta es la que queda descrita, o sea, la misma realidad de las cosas, según la célebre fórmula de San Agustín: *verum est id quod est;* aquélla es la inteligibilidad de la cosa, que es condición indispensable para que el entendimiento pueda alcanzar la realidad de las cosas.

Las verdades objetivas son de diferentes clases; porque siendo esta verdad la cosa misma, la diferencia de las cosas implica diferencia de verdades. La diferencia de las verdades exige diferencia de medios para alcanzarlas. Esta es una regla importantísima y fundamental. No todas las verdades se deben buscar por un mismo método. Por lo cual, una buena Lógica ha de extenderse a todo cuanto pueda influir en que conozcamos los objetos tales como son, y ha de ocuparse en dirigir todas las facultades de nuestra alma que nos ponen en relación con la realidad de las cosas.

Si deseamos pensar bien, hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza o con aparente profundidad, si el pensamiento no está conforme

---

También se llama *Dialéctica,* del griego διαλέγεσθαι = disputar, argumentar, que en sentido estricto significa pasar de lo conocido a lo desconocido, ya sea por medio de la argumentación propiamente dicha, ya también por la definición o división, lo cual si bien es común a todas las ciencias, pero es exclusivo de la Lógica el enseñar *el modo de hacerlo rectamente.* Por esto se suele llamar también a la Lógica la ciencia del discurso, o de las leyes por las cuales se rige la razón en sus operaciones.

con la realidad? Un sencillo labrador, un modesto artesano, que conocen bien los objetos de su profesión, piensan y hablan mejor sobre ellos que un presuntuoso filósofo que en encumbrados conceptos y altisonantes palabras quiera darles lecciones sobre lo que no entiende. Cuando conocemos perfectamente la verdad, nuestro entendimiento se parece a un espejo, en el cual vemos retratados con toda fidelidad los objetos como son en sí; cuando caemos en error, se asemeja a uno de aquellos vidrios de ilusión que nos presentan lo que realmente no existe; pero cuando conocemos la verdad a medias, podría compararse a un espejo mal azogado, o colocado en tal disposición, que, si bien nos muestra objetos reales, sin embargo, nos los ofrece demudados, alterando los tamaños y figuras.

El buen pensador procura ver en los objetos todo lo que hay, pero no más de lo que hay.

3. División de la Lógica.—Se divide la Lógica en natural y artificial. La Lógica *natural* es la disposición que nos ha dado la naturaleza para conocer la verdad. La Lógica *artificial* es el conjunto de las reglas que nos guían para conocer la verdad, y de las razones en que se fundan. En cuanto prescribe las reglas, es arte; en cuanto señala la razón de las reglas, es ciencia. Procuraremos no prescribir sin demostrar, enlazando de esta manera la ciencia con el arte.

ORIGEN PSICOLÓGICO Y NECESIDAD DE LA LÓGICA ARTIFICIAL

"Los otros animales, dice Santo Tomás, son regidos por el instinto en la producción de sus actos; mas el hombre se rige en sus obras por el juicio de la razón. De ahí es que, para ejecutar ordenadamente las diversas acciones humanas haya inventado por medio del discurso diferentes artes, como las edificatorias o fabriles. Asimismo es necesario cierto arte que dirija los actos del entendimiento, para que el hombre proceda fácil, ordenadamente y sin error al descubrimiento de la verdad." (Analyt. post., I.)

Porque si el entendimiento sirve para dirigir las demás facultades, claro es que puede dirigirse a sí propio; y siendo la verdad el objeto del entendimiento, para llegar a ella debe haber *un camino que la reflexión puede hacernos conocer*. Trazado, pues, este cami-

no en un conjunto de reglas y señalada la razón de las mismas, tendremos la Lógica como arte y como ciencia.

II

Relación de la Lógica con otras disciplinas afines.

4. Todas las ciencias convienen, según se ha dicho, en tener por objeto la investigación de la verdad; mas es exclusivo de la Lógica enseñar *la manera de proceder en ello con orden y método*. Por esto el conocimiento de la Lógica se presupone en todas las ciencias, y fué apellidada *órganon* o instrumento de la ciencia, la colección de los cinco libros en que Aristóteles, padre y fundador de la Lógica (1), examina las leyes del entendimiento, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio.

Son disciplinas afines a la Lógica, la *Psicología* y la *Crítica,* que tratan también de los actos del entendimiento, aunque desde puntos de vista o aspectos diferentes, pues mientras ésta estudia su valor objetivo y aquélla su origen y naturaleza, su mutua dependencia y sus causas, la Lógica trata de su rectitud o legitimidad, con el fin de evitar todo defecto en los raciocinios y descubrir los hábiles sofismas con que muchos combaten la verdad. Por esto a la Lógica están subordinadas todas las ciencias, por cuanto ninguna puede contravenir impunemente sus preceptos.

5. **Utilidad de la Lógica.**—Por lo dicho, se deja fácilmente entender la grandísima utilidad e importancia de una disciplina que trata de poner orden en los actos del entendimiento, de dirigirle al conocimiento de la verdad, de arreglar bien esta luz que se nos ha dado para guiarnos en nues-

(1) Modernamente, sobre todo desde el siglo pasado, tanto los filósofos idealistas como los positivistas, han pretendido modificar profundamente la Lógica tradicional para acomodarla a sus respectivas concepciones filosóficas. Puede consultarse con fruto sobre este punto la excelente obra del catedrático de Lógica de Granada, don Alberto Gómez Izquierdo: *Nuevas direcciones de la Lógica* (1907, Madrid).

tras acciones. Porque cuando nos proponemos ejercitar y avivar el entendimiento, conviene que su luz sea buena, para que no nos deslumbre; bien dirigida, para que no nos extravíe. A este fin se ordena una buena lógica. "Dón de los Dioses", llamó Sócrates a la Lógica. Es cierto que la naturaleza, por sí sola, puede mucho; pero no lo es menos que le son muy útiles los auxilios del arte.

OBLIGACIÓN DE BUSCAR LA VERDAD Y APARTARSE DEL ERROR

El entendimiento es el ojo del espíritu; si no está bien dispuesto, todo se desordena. Es claro que no puede ser indiferente para el entendimiento la verdad y el error; su perfección consiste en el conocimiento de la verdad: luego tenemos un deber de buscarla, y cuando no empleamos el entendimiento en este sentido, abusamos de la mejor de nuestras facultades. Si por indolencia, pasión o capricho extraviamos nuestro entendimiento, haciéndole asentir al error, faltamos a la ley moral, porque nos apartamos del orden prescrito a nuestra naturaleza por la Sabiduría infinita. El amor de la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral; no es sólo un consejo del arte de pensar, es también un deber prescrito por la ley del bien obrar. Pero esta obligación de buscar la verdad se hace más grave cuando el conocimiento no se limita a la pura contemplación, sino que ha de regirnos en la práctica. De ahí que la obligación de dirigir el entendimiento al conocimiento de la verdad es gravísima cuando se trata de las verdades que deben dirigir, que deben arreglar toda nuestra conducta, y de que depende nuestro último destino.

6. Medios generales para pensar bien.— Hay medios que nos conducen al conocimiento de la verdad y obstáculos que nos impiden llegar a él. Enseñar a emplear los primeros y remover los segundos es el objeto de la Lógica. A este fin van encaminados todos los principios y reglas que en ella se declaran, todos los análisis de los juicios y de las ideas que en ella se hacen con el intento de llegar a un conocimien-

to completo del arte silogístico. Mas conviene ya desde el principio conocer algunos medios generales, que son como condiciones previas, indispensables, no sólo para pensar bien, sino también para aprender el mismo arte de pensar bien.

Si el alumno pone empeño y es constante en practicar estos medios, desde el primero hasta el último día de curso, puede prometerse un notable aprovechamiento. Aunque sería bueno leerlos en *El Criterio,* vamos a transcribir lo más principal.

Atención.—El primer medio o condición indispensable para pensar bien es atender bien. La segur no corta si no es aplicada al árbol.

Sin la atención estamos distraídos; nuestro espíritu se halla, por decirlo así, en otra parte, y, por lo mismo, no ve aquello que se le muestra. Es de la mayor importancia adquirir el hábito de atender a lo que se estudia o se hace, porque, si bien se observa, lo que nos falta a menudo no es la capacidad para entender lo que vemos, leemos u oímos, sino la aplicación del ánimo a aquello de que se trata.

Ventajas de la atención.—Un espíritu atento *multiplica sus fuerzas* de una manera increíble; aprovecha el tiempo atesorando siempre caudales de ideas; las percibe con más claridad y exactitud, y finalmente, las recuerda con más facilidad, a causa de que con la continua atención, éstas se van colocando naturalmente en la cabeza de una manera ordenada.

Inconvenientes de la falta de atención.—Los que no atienden sino flojamente, pasean su entendimiento por distintos lugares a un mismo tiempo: aquí reciben una impresión, allí otra muy diferente; acumulan cien cosas inconexas que, lejos de ayudarse mutuamente para la aclaración y atención, se confunden, se embrollan y se borran unas a otras. No hay lectura, no hay conversación, no hay espectáculo, por insignificante que parezca, que no nos pueda instruir algo. Con la atención, en una palabra, *notamos las preciosidades y las*

recogemos; con la distracción dejamos quizás caer al suelo el oro y las perlas como cosa baladí.

Cómo debe ser la atención.—Creerán algunos que semejante atención fatiga mucho; pero se equivocan. Cuando hablo de atención no me refiero a aquella fijeza de espíritu con que éste se clava, por decirlo así, sobre los objetos, sino a *una aplicación suave y reposada* que permite hacerse cargo de cada cosa, dejándonos, empero, con la agilidad necesaria para pasar sin esfuerzo de unas ocupaciones a otras.

Tan lejos estoy de considerar la atención como abstracción severa y continuada, que, muy al contrario, cuento en el número de los distraídos, no sólo a los atolondrados, sino también a los ensimismados.

Aquéllos se derraman por la parte de afuera, éstos divagan por las tenebrosas regiones de adentro; unos y otros carecen de la conveniente atención. El hombre atento posee la ventaja de ser más urbano y cortés, porque el amor propio de los demás se siente lastimado si notan que no atendemos a lo que ellos dicen. Es bien notable que la urbanidad o su falta se apellidan también atención o desatención.

El secreto para alcanzar una atención firme sin dureza y flexible sin flojedad, consiste en estudiar con método y con ánimo reposado y tranquilo. La falta de método es, por sí sola, una serie de distracciones, y las pasiones desordenadas turban el corazón e imposibilitan el entendimiento para fijarse en objetos diferentes de los que a ellos halagan.

Además de una atención firme, sostenida y acomodada a los objetos y circunstancias, son también indispensables otros medios generales para aprender el arte de pensar bien. Estos son: la afición al trabajo, la lectura, el trato y la meditación.

El trabajo.—El hombre tiene a veces inspiraciones felices que no le cuestan ningún trabajo; mas, por lo común, necesita trabajar si no quiere vivir en la ignorancia. Las mismas inspiraciones espontáneas no suelen presentarse sino al que ha cultivado sus facultades con mucho ejercicio. Aun los

genios más privilegiados no llegan a adquirir su fuerza hercúlea sino después de largos trabajos. La inspiración no desciende sobre el perezoso.

La lectura.—En la lectura debe cuidarse de dos cosas: escoger bien los libros y leerlos bien. Además obsérvense las siguientes normas: 1.ª Nunca deben leerse libros que extravíen el entendimiento o corrompan el corazón. Las lecturas irreligiosas o inmorales no conducen a la ciencia; por el contrario, son una fuente de frívola superficialidad. 2.ª Conviene leer los autores cuyo nombre es ya generalmente conocido y respetado: así se ahorra mucho tiempo y se adelanta mucho más. Estos escritores eminentes enseñan, no sólo por lo que dicen, sino también por lo que hacen pensar. El espíritu se nutre con la doctrina que le comunican, y se despierta y desarrolla por las reflexiones que le inspiran. 3.ª *Non multa sed multum;* se ha de leer mucho, pero no muchos libros. La lectura es como el alimento: el provecho no está en proporción de lo que se come, sino de lo que se digiere. 4.ª La lectura debe ser pausada, atenta, reflexiva; conviene suspenderla con frecuencia para meditar sobre lo que se lee; así se va convirtiendo en substancia propia la substancia del autor, y se ejecuta en el entendimiento un acto semejante al de las funciones nutritivas del cuerpo.

El trato.—Conviene igualmente buscar el trato de personas entendidas y juiciosas; es increíble el fruto que se saca de conversar con otro sobre las materias que se han estudiado.

La meditación.—El trato con hombres pensadores y la lectura de los autores profundos acostumbra insensiblemente a meditar. Importa poner un especial cuidado para familiarizarse con esta costumbre, contrayendo el hábito de meditar sobre todo lo que se ofrece a nuestra consideración. Muchos de los errores, así especulativos como prácticos, nacen de la falta de meditación.

(B. II, 73-74; XX, 11-13, 48-49, 55-60, 165-170; XV, 14-15, 17-20; XX, 242-245; VIII, 283.)

PARTE PRIMERA

De lo dicho se desprende que es propio de la Lógica tradicional tratar casi únicamente de las reglas que constituyen el arte de pensar bien; sin embargo, modernamente se ha ampliado de tal suerte su objeto, que además de ocuparse en la recta ordenación y legitimidad de nuestras operaciones mentales, estudia su valor objetivo, incluyéndose, por tanto, dentro de su esfera la nueva disciplina filosófica denominada *Crítica*. Según este criterio, con el fin de agrupar convenientemente las materias que pide el Cuestionario, dividiremos la obra en dos partes: la primera tendrá por objeto el estudio de la Dialéctica, o sea, de la Lógica propiamente dicha; en la segunda declararemos las principales cuestiones de la Crítica.

7. **División de la Primera Parte.**—Tratando la Primera Parte del análisis de nuestras operaciones mentales, en cuanto a su recta ordenación para el conocimiento de la verdad, es muy natural que se divida en tantos capítulos cuantas sean dichas operaciones. Por lo cual, reduciéndose éstas a tres: concepto, juicio y raciocinio, ya desde antiguo se ha adoptado la división en Lógica del concepto, Lógica del juicio y Lógica del raciocinio. Los modernos suelen añadir una cuarta sección llamada *Lógica del método,* en la que se trata de las operaciones mentales compuestas y complicadas, de mucha aplicación, sobre todo, en las ciencias.

Nosotros adoptaremos esta división cuadrimembre.

CAPITULO PRIMERO

LÓGICA DEL CONCEPTO

LECCIÓN 2.ª

Grados distintos de complejidad que ofrece el análisis de la vida del pensamiento.

8. Antes de entrar en el análisis detenido de las operaciones mentales que son objeto de la Lógica, conviene que el adolescente se forme una idea de conjunto de toda esta actividad, denominada *la vida del pensamiento*.

Pensamiento.—Pensamiento, imagen, sentimiento, sensación, cosas muy distintas en sí y en sus objetos; pero andan a veces en delicado contacto y se toma la una por la otra. En sentido propio, *pensamiento* es un acto del entendimiento de los que más adelante describiremos, o, lo que es lo mismo, es una operación procedente de esta actividad superior que llamamos *inteligencia*. Véase en Psicología (lec. 23) la descripción de las facultades cognoscitivas.

9. **Vida del pensamiento.**—Vida del pensamiento es, por tanto, lo mismo que actividad intelectual.

"La noción de vida, dice el Dr. Angélico, la sacamos de los seres que evidentemente viven, como son los animales. Ahora bien: decimos que un animal vive cuando de sí empieza a moverse, y se juzga que vive mientras aparece en él tal movimiento; cuando, empero, ya no tiene de sí movimiento alguno, sino que sólo es movido por otro, entonces se dice que el animal está muerto por defecto de vida. De donde aquellos seres se llaman propiamente vivientes que se mueven a sí mismos con alguna clase de movimiento, o, en otras palabras, que tienen actividad inmanente. De donde resulta también que el modo de vivir más perfecto es el de los seres dotados de

entendimiento; porque se mueven a sí mismos más perfectamente, y la señal de ello es que en un mismo hombre la virtud intelectiva mueve las potencias sensitivas, y por su imperio, las potencias sensitivas mueven los órganos que ejecutan el movimiento. (Suma Teológica, 1.ª p., cuest. 18.ª, art. 1.° y 3.°)

EXCELENCIA DE LA VIDA DEL PENSAMIENTO

Mediante la maravillosa actividad intelectual o vida del pensamiento, el universo viene a reflejarse en un punto. El ser dotado de inteligencia no existe sólo en sí mismo; es en algún modo las demás cosas. Es propio del ser cognoscente dar nueva existencia a las cosas que conoce. Por el entendimiento, es el hombre, dice un autor (1), un *microcosmos,* porque tantas son las especies de las cosas que pueden existir intencionalmente en la inteligencia, cuantas son las que existen en el mundo, y conociendo todas las cosas, se hace en cierta manera todas las cosas.

10. Complejidad de la vida intelectual o del pensamiento. Si, concentrándonos dentro de nosotros, paramos la atención en lo que allí sucede, notaremos que, no sólo en diferentes órdenes, sino aun limitándonos al orden puramente intelectual, hay una muchedumbre y gradación de actos que se rozan y complican de mil maneras, que participan quizás unos de otros, hermanándose y apoyándose mútuamente. Se dice que hay percepciones, juicios, raciocinios, que abstraemos, que analizamos, que recordamos, que reflexionamos, comparamos, y qué sé yo qué más; y aun es regular que ande corto el número de las denominaciones, y que esté muy lejos de expresar todos los actos intelectuales que ejercemos y que tan poco conocemos.

11. División completa de los actos del entendimiento.— Mas a pesar de esta multiplicidad de nombres con que expresamos nuestras operaciones mentales, todas ellas pueden fá-

(1) Silvestre Mauro. Quaest. philos. I, q. 4.

cilmente reducirse a tres: percepción o simple aprehensión, juicio y raciocinio, las cuales son como las operaciones elementales, que, enlazándose entre sí, dan lugar a otras operaciones intelectuales compuestas, de uso frecuente, sobre todo en los procedimientos complicados de investigación científica.

Percepción.—La percepción es el acto con que conocemos la cosa, sin afirmar ni negar nada de ella. Si pienso en un color, sin afirmar que sea débil o subido. feo o hermoso, limitándome simplemente a pensar en el color, tendré una percepción.

Juicio.—El juicio es el acto con que afirmamos o negamos una cosa de otra. Si no me limito a pensar en el color, sino que afirmo interiormente que es claro u oscuro, agradable o ingrato, etc., habré formado un juicio.

Raciocinio.—El raciocinio es el acto con que inferimos una cosa de otra. Si pensando en el mismo color y examinando sus cualidades infiero de éstas los ingredientes que han formado la materia colorante y el modo con que se los ha combinado, haré un raciocinio.

La primera de estas operaciones se ordena a la segunda, porque no puede haber juicio sino de cosas aprehendidas simplemente. La segunda se ordena a la tercera, porque conviene que de algo verdadero conocido a lo que asiente el entendimiento proceda éste a alcanzar certeza de las cosas conocidas. (S. Tom., Periherm., lib. I, lect. I.)

Estas son las operaciones fundamentales del entendimiento. Su objeto no tiene límites; no se circunscriben a las impresiones de los cuerpos, como el sentido; ni a los acrecentamientos de ellos, como la imaginación; ni a determinadas relaciones de los objetos, como el sentimiento; se extienden a todo lo que puede ser conocido, y, por consiguiente, a todo lo que existe o puede existir.

Volviendo ahora a las operaciones mentales arriba mencionadas, veamos cómo todas se reducen a alguna de las tres que acabamos de describir, y cómo, por tanto, la división es completa.

Atención.—Es la aplicación de la mente a una razón u objeto de los muchos que por ventura ocurren, fijando únicamente en él nuestra consideración. La atención ha de acompañar a todos los actos del entendimiento para ejecutarlos debidamente. Véase lo dicho acerca de ella en la lección anterior..

Apercepción.—Parecida a la atención es la función mental que en el lenguaje moderno recibe el nombre de apercepción, y consiste en la aprehensión de un objeto, conforme a determinadas ideas y sentimientos del que percibe. Así, por ejemplo, de muy diversa manera aprehende o percibe una misma región un pintor, un geólogo, un simple viajero y un natural del país. Es, por tanto, la apercepción el especial interés que acompaña la aprehensión de un objeto, según las aficiones y sentimientos de cada uno. Como se deja entender, es de gran valor pedagógico el procurar apercepciones convenientes, o lo que es lo mismo, despertar el interés del alumno sobre lo que ha de aprender.

Reflexión.—Es el acto con que el entendimiento dirige su atención sobre sus propios fenómenos. Las ideas que de esto resultan se llaman reflejas; todas las demás se apellidan directas. Pienso en la virtud, mi percepción y la idea son directas; pero si pienso en el mismo pensamiento sobre la virtud, la percepción y la idea son reflejas. Como se puede ver, tanto la reflexión como la atención pueden ser simples aprehensiosiones o juicios; puedo atender y reflexionar juzgando sobre los objetos o simplemente contemplándolos.

Abstracción.—Es una operación mental por la que prescindimos de lo particular y nos elevamos a lo común, omitiendo uno o varios aspectos o predicados de una cosa, realmente identificados entre sí, fijándonos solamente en alguno o algunos de ellos. Pongamos un ejemplo: Si en el oro hago abstracción de las propiedades que le constituyen oro, y atiendo únicamente a las que posee como metal, me quedo con una idea mucho más lata, la de *metal,* que conviene no sólo al oro, sino también a todos los metales. Con la abstracción he borrado el límite que separaba el oro de los demás metales y me he formado una que se extiende a todos, que no especifica ni excluye ninguno. Si de la idea de metal abstraigo lo que le constituye metal, y me atengo únicamente a lo que le constituye *mineral,* he borrado otro límite, y la idea es más general todavía. Y si subiendo por la misma escala, paso sucesivamente por la idea de inorgánico, cuerpo, substancia, hasta la de *ser,* habré llegado a un punto en que la idea se extiende a todo. Con esto se echa de ver que la abstracción lleva a la generalización, borrando sucesivamente los límites que distinguen y como que separan los objetos.

Síntesis es la unión mental de muchas ideas simples en una sola compuesta o en un juicio que, por lo mismo, recibe el nombre de síntesis mental.

Análisis, al revés de la síntesis, es la resolución de una idea compuesta en las simples de que se compone, o también, de un juicio en sus términos.

Comparación es el acto por el cual el entendimiento coteja dos ideas u objetos entre sí para investigar sus mutuas relaciones. Puede ser un juicio o una mera aprehensión comparativa.

Resumiendo, decimos, pues, que éstas y todas las otras operaciones mentales expresadas, tal vez, con otros términos, son fácilmente reductibles a algunas de las tres susodichas.

EL CONOCIMIENTO, EN SENTIDO ESTRICTO, SÓLO SE HALLA EN EL JUICIO

Los conceptos o ideas, más bien que conocimientos propiamente tales, son simples elementos del conocimiento; sino es que en ellos va siempre más o menos encerrado un juicio. "El entendimiento, dice el Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, no se puede decir que verdaderamente conoce hasta que juzga, porque la simple aprehensión o percepción de la cosa, en tanto es conocimiento, en cuanto incluye alguna manera de juicio, por el cual se juzga implícitamente que la cosa es tal, cual la conocemos; y si alguna vez parece aprehender algo el entendimiento sin juzgar, por lo menos va en ello incluído un juicio acerca de la significación del concepto y de la voz por cuyo medio es expresado, como también del juicio que resultaría si se unieran dichos términos." (Disputationes metaphysicae, VIII, sect. 4.ª, n. 5-7.)

12. Procesos mentales compuestos.—Al juicio verdadero, por ser conocimiento propiamente tal, se ordenan todas las demás operaciones mentales, puesto que sólo en la adhesión mental descansa el entendimiento, y por lo mismo, a ella tiende en todos sus actos. Mas a veces sucede que el entendimiento no puede emitir un juicio cierto sino después de prolongado estudio y de un largo trabajo de síntesis y análisis, de comparación de las nociones y de repetidas experiencias, todo lo cual constituye frecuentemente una prolija cadena de ra-

ciocinios que, por lo mismo, suelen designarse con el nombre de procesos mentales compuestos.

(B. XVII, 343-344; II, 74-77; XX, 15-17, 40-50.)

LECCIÓN 3.ª

Teoría general del signo.—El pensamiento y su expresión verbal.

Las operaciones susodichas, que constituyen la actividad intelectual o la vida del pensamiento que acabamos de describir, son como signos o símbolos de las cosas que el hombre conoce. Éste, a su vez, para expresar tales conocimientos y comunicarlos a sus semejantes, se vale de otros signos, que son como el lenguaje de la razón. Por esta causa, ya desde el principio de la Lógica conviene declarar la noción general de signo, a fin de entender mejor la significación de las palabras, y en último término, de las operaciones mentales por ellas expresadas oralmente.

I

Teoría general del signo.

13. Definición del signo.—Signo es un objeto que por la relación que tiene con otro diferente, nos excita su idea. Así el humo lo es del fuego; el gemido, del dolor; la palabra, de la idea. El signo, por tanto, es algo intermedio entre la cosa significada y nuestro entendimiento, al cual, por su medio, se notifica algún objeto.

Para que un objeto se llame signo de otro es necesario que las ideas de los dos estén asociadas de una manera especial y directa, ya sea por su naturaleza, ya por nuestro modo de concebir, ya por

nuestra libre voluntad. La idea de la casa en que vivimos nos excita la de varios objetos contenidos en ella o adjuntos, y sin embargo, no llamamos a la casa signo de los mismos, porque ni tiene con ellos un vínculo natural, sino puramente local, ni hemos ligado una idea con la otra para hacerla significar. Pero si para recordar la posición de una ventana unimos su idea con la de una línea de árboles perpendiculares a ella, esta línea será ya un verdadero signo.

La relación natural o convencional entre el signo y la cosa significada se necesita siempre, porque es claro que sin esta relación no hay motivo por que un objeto nos lleve al conocimiento del otro.

14. Signo natural y convencional.—Si la relación del signo con la cosa significada es natural, el signo se llama natural; tal es la del humo con el fuego. Si la relación es arbitraria, el signo es arbitrario o convencional; tales son las insignias de muchas dignidades, los colores de las banderas y otras cosas semejantes; pues que sólo significan porque en ello han convenido los hombres.

II

El pensamiento y su expresión verbal.

15. Uno de los signos más característicos y que más interesan a la Lógica, es la expresión del pensamiento, o sea, de nuestras operaciones mentales, la cual, si es hablada, constituye el *lenguaje* por antonomasia; mas, en un sentido general, todo aquello con que el hombre puede expresar sus ideas, suele denominarse lenguaje de la razón.

La palabra no es el único medio de expresar las ideas. Éstas se pueden expresar con gestos arbitrarios o también por medio de la escritura.

La afirmación, por ejemplo, se expresa con una inclinación de cabeza y con la palabra *sí*.

Lo primero se llama lenguaje de acción. Una serie de expresiones enlazadas entre sí, en el lenguaje de acción, sin acom-

pañarlas con palabras, constituye la pantomima, así como el lenguaje hablado forma el discurso. La expresión de nuestros pensamientos mediante la escritura, constituye el lenguaje escrito.

16. La palabra, signo convencional.—Desde luego, salta a la vista que la palabra no es signo natural de la idea, sino convencional; así lo prueba el que muchas veces no hay semejanza entre ésta y aquél; y lo confirma el que una misma idea esté expresada en diferentes idiomas por palabras muy diferentes: *domus, maison, house, casa,* son palabras que no se parecen y, sin embargo, expresan una misma idea.

Aunque cada palabra de por sí sea signo arbitrario o convencional de tal o cual concepto, y de ahí la diversidad de lenguas, con todo, tomada la palabra en general, puede llamarse, y es, signo natural de las ideas o conceptos, en cuanto nos ha sido otorgada por el Autor de la Naturaleza como medio para comunicarlos a los demás. Por otra parte, al afirmar que cada una de las palabras en particular es signo convencional, no queremos, con todo, excluir el que algunos vocablos tengan cierta conveniencia natural con la cosa por ellos significada, como, por ejemplo, las palabras onomatopéicas; mas, aun en tal caso, se requiere la institución humana para que sean tomadas como significativas de aquellos objetos con que tuvieren algún parecido.

NECESIDAD DE SIGNOS ARBITRARIOS SENSIBLES

Como nuestras facultades perceptivas no crean sus objetos, sino que están limitadas a combinarlos, y, por otra parte, nuestra percepción no es capaz de abarcar muchos a un tiempo, resulta que el ejercicio de nuestras facultades es por necesidad sucesivo, sirviendo de lazo a las percepciones la unidad de la conciencia. Ésta, para asegurarse de lo que en ella ha pasado, no tiene otro medio que ligar sus operaciones con determinados signos, y de aquí dimana la necesidad de los signos arbitrarios. Los signos han de ser sensibles, a causa de las relaciones que ligan nuestra inteligencia con las facultades sensitivas, por cuya razón se observa que todo signo a que vinculamos una idea puede ser objeto de un sentido. La muchedumbre y variedad

de ideas y de sus combinaciones exigen un signo sumamente vario y flexible, y que a esta variedad y flexibilidad reúna ciertos caracteres que, simplificándole, hagan fácil su retención en la memoria. Éste es el lenguaje.

VENTAJAS DEL LENGUAJE

He aquí las ventajas del lenguaje: en medio de su asombrosa variedad posee dichos caracteres en las sílabas radicales. La conjugación de un sólo verbo nos ofrece un número considerable de ideas muy diferentes, cuya retención sería sobremanera difícil si no estuviesen ligadas por algún vínculo, cual es la sílaba radical: como es en el verbo amar la sílaba *am*. Así, es de notar que al aprender una lengua nos cuestan mucho más trabajo los verbos irregulares, y en los niños se observa también que se equivocan en las irregularidades. Yo compararía el lenguaje a un registro de biblioteca, que será tanto más perfecto cuanto mejor reúna la sencillez y la variedad para designar con exactitud las clases de los libros y los estantes donde se hallan.

UNA NECESIDAD Y UNA FACULTAD

Nuestro entendimiento tiene la debilidad de que, aun en las ideas más claras, no ve lo que en ellas se contiene sino con mucho trabajo. De esto resulta una necesidad de concebir bajo varias formas, no sólo distintas, sino diferentes, aun las cosas más simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el orden de las ideas lo que en realidad es uno. Esta facultad de descomposición sería inútil si al pasar el entendimiento por la sucesión de conceptos, no tuviese medio de enlazarlos y retenerlos, en cuyo caso iría perdiendo el fruto de sus tareas, escapándosele de la mano tan pronto como lo acababa de coger. Afortunadamente, este medio lo tiene en los signos escritos, hablados o pensados; expresiones misteriosas que a veces designan, no sólo una idea, sino que son como el compendio de los trabajos de una larga vida y quizás de una dilatada serie de siglos. Al presentársenos el signo, no vemos, ciertamente, con entera claridad todo lo que por él se expresa, ni las razones de la legitimidad de la expresión; pero sabemos en confuso el significado que allí se encierra, sabemos que en caso necesario nos basta tomar el hilo de las per-

cepciones por las cuales hemos pasado, volviendo así, con paso retrógrado, hasta los elementos más simples de la ciencia.

RELACIÓN ÍNTIMA DE LAS IDEAS CON LAS PALABRAS

La palabra no produce, ni puede producir, la idea, esto es cierto; la razón de las ideas no está en el lenguaje; la razón del lenguaje está en las ideas. La palabra es un signo, y no se significa lo que no se concibe. Pero este signo, este instrumento, es de un uso maravilloso; las palabras son al entendimiento lo que las ruedas a la potencia de una máquina: la potencia le da el movimiento, pero la máquina no andaría sin las ruedas. Faltando la palabra, la inteligencia podría tener algún movimiento, pero muy lento, muy imperfecto, muy pesado. Resulta de varios hechos experimentales que el hombre, para el desarrollo de sus facultades, necesita estar en comunicación con sus semejantes; y que sin esto su inteligencia permanece adormecida. Y es de notar que no basta una comunicación cualquiera para que se desenvuelvan cumplidamente las facultades intelectuales, sino que es necesario la comunicación por la palabra, sin cuyo auxilio, o no se adquiere cierta clase de ideas abstractas, v. g., las morales, o se adquieren con imperfección y no sin mucha dificultad. Los sordomudos nos ofrecen en este punto hechos sumamente curiosos.

Léese en la *Historia de la Academia de las Ciencias* de París, del año 1703, que un sordomudo de Chartres adquirió el oído a la edad de veinticuatro años, con lo cual pudo hablar al cabo de pocos meses. Curiosos algunos teólogos de saber qué ideas se había formado de Dios, del alma, de los preceptos de la ley natural y de otras cosas incorpóreas, le preguntaron cuidadosamente sobre estos puntos, resultando del examen que jamás él había pensado en dichos objetos. Tocante a las prácticas religiosas, en que estaba enseñado por sus padres católicos, se observó que, si tenía alguna idea intelectual y moral de lo que ejecutaba, debía ser muy imperfecta; al parecer, todo lo hacía sin conocimiento y únicamente por el hábito de imitar a los demás.

Están acordes con este hecho las declaraciones de varios maestros de sordomudos, que atestiguan que, antes de la enseñanza, el sordomudo no conoce las verdades metafísicas. Sin atribuir a estos hechos el carácter de una verdadera demostración, preciso es convenir

en que dejan fuera de duda la importancia de la comunicación de un hombre con otro por medio de la palabra.

Sin embargo, de aquí no se puede sacar, como algunos han pretendido, ningún argumento concluyente para probar la imposibilidad de pensar en cosas insensibles sin el auxilio de la palabra en el estado presente de unión con el cuerpo en que se halla nuestro espíritu. No es cierto que no podamos pensar nada sin pensar en la palabra. La importancia de la palabra para el pensamiento y su necesidad para hacer largos raciocinios nadie las discute, pero es ilegítimo inferir de aquí que sin la palabra no pueden existir las ideas metafísicas y morales, ni aun en estado imperfecto.

Se ha notado que en el lenguaje común hay mucha verdad y exactitud; por manera que el observador se asombra de profundizar en la recóndita sabiduría que se oculta en una lengua; tantas, tan variadas y delicadas son las gradaciones en que se distribuye el sentido de las palabras. Esto no es fruto de la reflexión, es obra de la razón operando directamente.

17. Consecuencia práctica.—De lo dicho acerca de la relación íntima de las ideas con las palabras, se sigue, como consecuencia práctica, que jamás será excesivo el cuidado que pongamos en fijar con propiedad y exactitud el sentido de las palabras, no sólo de las que empleamos para los demás, sino también de las que usamos para nosotros mismos. El uso de la palabra no es solamente para lo exterior, sirve también para lo interior. Las ideas se ligan con las palabras, y éstas son como una especie de registros a que encomendamos el orden y la memoria de las ideas. No puede darse a entender quien no se entiende a sí mismo; esto último nos falta con más frecuencia de lo que nosotros nos figuramos. En general, la poca propiedad de las palabras indica confusión de ideas; la expresión: "ya lo entiendo, pero no lo sé explicar", es un gran recurso para la vanidad y la ignorancia.

Entre las palabras conviene distinguir las más importantes, las que son, por decirlo así, como el eje sobre que gira la cuestión. En todas las materias hay un término que descue-

lla sobre los demás, cuyo significado es la clave para resolver todas las dificultades. Se le conoce en que expresa el punto principal de la cuestión y ocurre a cada paso de la disputa o del examen.

EL PENSAMIENTO, SIGNO NATURAL DEL OBJETO

A las ideas les conviene también la noción de signo, puesto que por la relación esencial que tienen con los objetos distintos que representan venimos en conocimiento de los mismos. Por lo cual, la idea se apellida también *verbo* o *palabra* de la mente, porque antes de hablar con los demás hablamos con nosotros mismos. Todos experimentamos esta especie de locución interior con que el espíritu se da cuenta a sí propio de lo que conoce y siente.

EL LENGUAJE DE LA SENSIBILIDAD

Aunque el lenguaje de la razón distingue al hombre de los brutos animales, siendo perenne testimonio de su inteligencia, con todo hay una clase de signos que pueden denominarse el lenguaje de la sensibilidad, que es común al hombre con los demás animales. Como las necesidades de los seres sensitivos exigen que puedan manifestar a los demás sus propias afecciones y conocer las ajenas, el Autor de la Naturaleza les ha dado una facultad significativa, o sea de poder vincular sus afecciones con ciertos signos. Así, el niño, antes del uso de la razón, manifiesta con gritos y gestos el dolor, el placer y otras de sus afecciones internas. Lo mismo hacen los brutos animales. El hombre, después de haber llegado al uso de la razón, conserva todavía una inclinación natural a manifestar de esta manera sus afecciones sensibles; en un momento de sorpresa, su instinto habla antes que la razón; y cuando, en fuerza de su libre albedrío, reprime semejantes manifestaciones, experimenta una lucha consigo mismo, una violencia que se suele pintar en su semblante. Presentad de repente a una madre al hijo a quien creía en lejanas tierras; figuraos a una persona en repentino e inminente peligro de la vida; el grito de la naturaleza se hará oír antes que toda reflexión. Suponed a un hombre groseramente insultado en una concurrencia, pero que contiene y disimula su cólera, procurando salir del paso sin llegar a una extremidad; sus palabras son moderadas, reprime la

lengua y las manos; pero sus labios están convulsivos y sus ojos chispean.

Estos signos son *naturales,* y el conocimiento de ellos es también natural; el niño, mucho antes de hablar, distingue, entre las caricias, los regaños y los ademanes severos. Los mismos animales se entienden en cierto modo unos a otros por medio de signos; y los domésticos conocen por el tenor de la voz o el ademán las disposiciones pacíficas o airadas de su dueño. Estos fenómenos, poco admirados por lo comunes, sugieren al filósofo elevadas consideraciones sobre la Providencia que gobierna el mundo. En efecto, tal o cual grito, tal o cual tono, tal o cual gesto, ¿qué relación tiene con los hechos puramente internos, como son las afecciones sensibles? Aquello es un sonido, o una posición de los músculos, o el movimiento de los miembros, y ésto es un hecho interno, puramente sujetivo, que no es nada si se le separa del ser que lo experimenta. ¿Quién, pues, ha establecido esta íntima relación entre el signo y la cosa significada? ¿Quién ha dado a todos los animales el uso y el conocimiento del signo? Éste, en sí, no tiene nada que le haga significativo; ¿por qué significa, pues, y de una manera tan natural y espontánea para el que lo emplea, y tan fácil de comprender para los demás? Admiremos la mano del Creador, quien ha provisto a los seres de las cualidades necesarias para su conservación y relaciones.

ORIGEN Y MODIFICACIONES DEL LENGUAJE

Siendo la palabra un signo arbitrario, su significación depende de que así lo ha establecido una causa libre. En el origen, la palabra ha sido comunicada por Dios al hombre; después, las necesidades, el estado de instrucción, los climas y otras circunstancias han modificado el lenguaje. Si para el desarrollo completo de las facultades intelectuales y morales necesita el hombre estar en comunicación con sus semejantes por medio de la palabra, los hombres sin lenguaje no pudieron concebir ni ejecutar uno de los inventos más admirables, y en este sentido dijo con verdad un autor nada sospechoso a los incrédulos, Rousseau: "Me parece que ha sido necesaria la palabra para inventar la palabra."

Están acordes los filósofos en que el lenguaje es un medio de comunicación tan asombroso que su invención honraría al ingenio más eminente; ¿y se quiere que sea debido a hombres que se levantarían muy poco sobre el nivel de los brutos? ¿Qué pensaríamos de

quien dijese que la aplicación del álgebra a la geometría, el cálculo infinitesimal, el sistema de Copérnico, el de la atracción universal, las máquinas de vapor y otras cosas semejantes son debidas a salvajes que ni siquieran sabían hablar? Pues no es menos contrario a la razón y al buen sentido el error de los que atribuyen al hombre la invención del lenguaje, no admitiendo, por otra parte, lo que nos dice la revelación, a saber: que los primeros padres fueron criados en estado perfecto.

De esta doctrina se sigue un corolario muy importante para aclarar la historia del linaje humano y confirmar la verdad de nuestra santa religión. Supuesto que el hombre no ha inventado el lenguaje, ha debido aprenderlo de otro, y como no es posible continuar hasta lo infinito, es preciso llegar a un hombre que lo ha recibido, al menos en gran parte, de un ser superior. Esto confirma lo que en el principio del *Génesis* nos enseña Moisés, sobre la comunicación que tuvieron nuestros primeros padres con Dios, de quien recibieron el espíritu y la palabra.

(B. XVIII, 29, 163, 165; XVI, 263; XIX, 354; XXI, 188-189, 199, 206, 226; XX, 62; XXI, 194-195.)

LECCION 4.ª

División gramatical de las palabras.—Sus líneas generales.

18. Estudiar el lenguaje es, según lo que acabamos de decir, estudiar el pensamiento; el adelanto en un ramo es un adelanto en el otro; así lo trae la íntima relación de la idea con la palabra. Las diferentes formas gramaticales de la palabra corresponden a diferentes formas del pensamiento, cuya expresión oral constituyen. Por esto es de mucha utilidad que en la Lógica se estudien a fondo las formas gramaticales de las palabras en orden a la mejor inteligencia de las formas lógicas del pensamiento.

19. Palabra.—Palabra es un sonido o conjunto de sonidos

o voces articuladas que expresan una idea. Se llaman articulados los sonidos constituídos por vocales y consonantes.

El aire arrojado de los pulmones con cierta fuerza, produce un sonido; y éste, modificándose de varias maneras, constituye la voz y la palabra. Una aspiración fuerte produce un sonido sordo, algo mayor que el de la ordinaria; mas, para que se llame voz, se necesita la sonoridad que resulta de la vibración de los órganos por donde pasa el aire. Cuando suspiramos, arrojamos el aire con fuerza, pero no hay la sonoridad necesaria para la voz; si el suspiro le acompañamos de ¡ah!, entonces hay voz. Arrojado de los pulmones, el aire pasa por la tráquea y llega a la laringe, la que, como formada de cartílagos elásticos, le da un movimiento vibratorio, de que resulta el sonido.

Hasta aquí sólo tenemos la voz, en la que suena una vocal más o menos clara, según la posición de las partes de la boca. De la combinación de estas posiciones resulta la palabra con su asombrosa variedad.

Los sonidos simples expresados por a, e, i, o, u y sus gradaciones, se modifican de varios modos, según la posición de la lengua, del paladar y los labios. Esta modificación del sonido simple resulta de la diversa posición del aparato oral o vocal, y se llama *articulación*. Las expresiones de los sonidos y articulaciones se denominan letras; las que designan el sonido simple, *vocales;* y las que significan la articulación, *consonantes*. Vocales, porque por sí solas forman la voz; consonantes, porque no suenan sino *con* la vocal.

La voz es, por decirlo así, la sustancia del sonido; la articulación o consonante no es más que una modificación.

20. División gramatical de las palabras.—Son tantas las palabras cuantas son las partes que pueden constituir una oración. Entiéndese por oración gramaticalmente, según la Real Academia Española, una palabra o reunión de palabras con que se expresa un concepto cabal. Las partes de la oración son: nombre, artículo, pronombre, adjetivo, verbo, participio, preposición, adverbio, conjunción e interjeción. Las oraciones con que expresamos los objetos y sus diversas modificaciones son de muchas clases. Se llama y es perfecta o imperfecta, según lo sea su sentido. La oración perfecta se

divide, a su vez, en enunciativa y no enunciativa. Sólo es enunciativa la que tiene el verbo expresado en modo indicativo. Las partes de la oración se dividen en variables e invariables. Llámanse variables aquellas que, por virtud de ciertos accidentes gramaticales, admiten en su estructura alguna alteración, y son: el nombre, el adjetivo, el pronombre, el artículo, el verbo y el participio. Las invariables se llaman así porque no consienten tales modificaciones, y son: el adverbio, la preposición, la conjunción y la interjeción.

De estas formas gramaticales, en la Lógica sólo estudiamos las más principales, en cuanto nos ayudan para entender y expresar los actos correspondientes que tratamos de analizar. Éstas son el nombre y el verbo, puesto que sin ellos no se puede obtener una proposición u oración enunciativa, cuyo análisis interesa a la Lógica, por ser ella la expresión oral de la verdad lógica, o de la verdad propiamente tal.

Aun de estas partes principales, o sea, del nombre y del verbo, sólo declararemos sus líneas generales, suponiendo lo demás conocido por la Gramática.

21. Nombre: su división en sustantivo y adjetivo.—Nombre es la palabra que expresa un objeto. Si éste no es considerado inherente a otro, modificándole, el nombre es sustantivo. Si se le considera modificando, es adjetivo; *hombre. razón, justicia,* son sustantivos, porque no se les considera modificando. *Humano, racional, justo,* son adjetivos porque modifican.

El nombre sustantivo se llama así, no porque signifique solas sustancias, sino porque aun las modificaciones las expresa sin la relación de inherencia, y por consiguiente, a manera de sustancia. *Ley, bondad, belleza,* no son sustancias, pero están expresadas sin relación de inherencia. Por el contrario, el adjetivo no siempre expresa modificación; a veces significa sustancia, y sin embargo, no pierde el carácter de adjetivo (adiectus), *junto a otro, inherente,* porque tal es la forma de la idea expresada. *Esencial, sustan-*

cial son adjetivos, aunque no expresen modificaciones; pues no lo son la *esencia* y la *sustancia;* pero se llaman adjetivos porque la idea expresada envuelve relación de esencia o sustancia a un sujeto, a una cosa: *esencial,* cosa perteneciente a la esencia; *sustancial,* a la sustancia.

La misma idea se puede expresar con la relación de inherencia o sin ella: *bueno, bondad, hermoso, hermosura, racional, razón.* Esto da origen a la división en nombres concretos y abstractos. *Concreto* es el que expresa la idea como inherente; *abstracto* el que la expresa sin inherencia. Así, pues, la distinción entre el sustantivo y el adjetivo no nace de las cosas significadas, sino de nuestro modo de considerarlas o concebirlas. Las otras divisiones que se suelen hacer del nombre las suponemos conocidas por la Gramática.

NOCIÓN DE SUSTANCIA

Para que se entienda mejor esta materia, conviene explicar un poco las ideas de sustancia y de modificación. La palabra *sustancia,* viene de *sub-stare,* estar debajo; con ella queremos significar lo que hay en los seres permanente en medio de la variedad y que es el sujeto de las transformaciones; así como llamamos modificaciones o accidentes, a los modos de ser. Un trozo de cera puede tener sucesivamente las formas de esfera, de cubo, de casa. La cera es la sustancia; las formas son las modificaciones o accidentes.

Se dice también que la sustancia *subsiste por sí misma;* pero esta expresión no significa que el ser posea una independencia completa, sino que no está inherente a otro. Los jóvenes deben penetrarse bien de la diferencia entre estos dos sentidos de la expresión *subsistir por sí mismo,* pues que en la confusión de dos cosas tan diversas se halla fundado uno de los principales sofismas de los panteístas. Lo uno significa no existir a manera de modificación; lo otro no ser criado. Y como quiera que, según lo arriba dicho, el carácter esencial del sustantivo se halla en expresar una idea sin relación de inherencia, la etimología *sustantivo,* de *sustancia,* está acorde con la cosa significada.

SUSTANTIVOS Y ADJETIVOS EN TODAS LAS LENGUAS

Siendo el nombre la expresión de las ideas, todas las lenguas tienen nombres. Bajo una u otra forma se deben hallar en todas sustantivos y adjetivos, porque es natural a nuestra entendimiento el concebir las cosas, ora sea en sí mismas, ora con relación a un sujeto. El salvaje que ha experimentado el sabor dulce de unas frutas y el amargo de otras, conocerá la fruta y la expresará a su modo; he aquí el sustantivo: concebirá la cualidad de lo dulce o amargo, conveniente a tal o cual fruta, y esta relación la expresará también a su manera; he aquí el adjetivo. Las cualidades de dulce y amargo las concebirá en general, prescindiendo de su inherencia a una fruta; he aquí un sustantivo expresando una modificación bajo la forma de sustancia. No siempre tienen las lenguas todos sus adjetivos bajo una forma distinta, y entonces el sustantivo se pone a manera de modificación; en cuyo caso pasa a ser adjetivo: como *un hombre soldado, un hombre pintor, poeta, artista, arquitecto, rey, gobernador,* etc. Cuando una lengua se presta fácilmente a la variedad de inflexiones para expresar las modificaciones de una misma idea, o a la reunión de palabras para formar un nombre expresivo de la asociación de diferentes ideas, se distingue por su hermosura y riqueza. En este punto sobresale particularmente la griega, a la cual se toma continuamente prestado cuando se han de formar palabras compuestas.

22. **Verbo: su definición.**—¿Qué es el verbo? He aquí un punto en que discuerdan los autores, no obstante que todos convienen en el significado vulgar de aquella palabra y en la aplicación que de la misma se hace en las varias lenguas. Mas, como resultado del análisis que vamos a hacer, anticipamos la siguiente definición: *el verbo es una forma gramatical que expresa una idea bajo la modificación variable del tiempo.*

Examinemos esta definición para ver si es buena. Hagamos lo que harían dos naturalistas, por ejemplo, que disputasen sobre lo que distingue al oro de los demás metales. Tomarían el metal, compararían sus propiedades con las del oro y así podrían descubrir lo que tiene de común y de propio.

Encontramos en todo verbo expresada una idea capital, que es, por decirlo así, la materia, el fondo común sobre que recaen las modificaciones de tiempo, modo, voz, número y persona. *Amo,* esta palabra significa una idea: *amor,* pero incluye la persona *yo,* el tiempo presente en que se ejerce el amor, la afirmación o juicio expresados por el modo indicativo, así como el número singular y la voz activa por la cual se significa el amor en ejercicio. Analicemos todos estos elementos para ver cuál de ellos sea esencial y distintivo del verbo, por convenir a todos los verbos y sólo a ellos.

El número le es común con los nombres; luego no puede ser su distintivo. Lo mismo diremos de la persona y de la voz, pues aquélla se expresa también con los pronombres, y ésta con nombres de acción y pasión. Los modos del verbo son las variaciones que recibe según el acto interno que significa. Indicativo expresa simplemente la afirmación, el juicio; el subjuntivo expresa otra relación distinta que puede ser de muchas especies. "Si tu padre llegase, te levantarías. Deseo que te levantes. Ojalá te levantases. Con tal que te levantes." De lo cual se infiere que el subjuntivo puede expresar, o una simple condición, o un deseo, o un acto de voluntad; esto es, la relación, o a las cosas, o a nuestro acto interno. En el primer caso, se llamará condicional, en el segundo optativo, entendiendo por optativo la expresión de cualquier acto de *voluntad.* El imperativo envuelve también una relación de la cosa indicada con la voluntad del que impera; pero como esta relación es de mayor dependencia, merece formar una clase aparte. El optativo con ruego tiene algo parecido al imperativo, con la diferencia que en el mando hay sujeción; en el ruego, atracción.

Los modos, pues, se refieren, o a hechos de nuestra alma, o a cosas externas; o por afirmación, o por simple expresión, lo que se puede obtener también por la unión de nombres auxiliados, si es preciso, de otras partes de la oración, sin necesidad de verbo. El modo infinitivo más bien parece un nombre indeclinable, del cual se forma el verbo. "El pasear aprovecha", aquí *pasear* está tomado como un nombre y equivale a "paseo", puesto que no expresa persona, tiempo ni modo propiamente tal, ya que no importa afirmación ni expresión de actos anímicos de ninguna clase.

23. Carácter esencial y distintivo del verbo.—Eliminados estos accidentes, veamos lo que sucede con lo único que resta: *el tiempo.* Claro es que hay nombres y adverbios que

lo expresan: como hoy, ahora, mañana, ayer, antes, después, presente, pasado, futuro, actual, anterior, posterior, etcétera. No cabe duda, pues, que el tiempo se puede expresar sin la forma verbal. Pero al señalar el tiempo como carácter distintivo del verbo no pretendemos que sólo en él pueda ser expresado, sino que él es la única parte de la oración que une a la idea la modificación variable del tiempo, el cual es como la medida de la idea; v. g., *amo,* significa el amor y juntamente el tiempo presente como medida del mismo amor. Esta propiedad se halla en todos los verbos y es exclusiva de ellos. Los nombres y adverbios citados expresan el tiempo, ciertamente, pero el tiempo sólo, sin modificar otra idea. *Ahora*, significa un tiempo presente; pero si digo: *leo,* expreso la idea del tiempo presente como una modificación de la lectura. El verbo, pues, no expresa la idea del tiempo en su pureza, sino modificando a otra; y esto no de una manera fija, sino variablemente, permaneciendo la misma idea modificada: leo, leía, leí, leeré. Sígase la conjugación del verbo y se verá con qué facilidad y sencillez se expresan los varios matices de una idea.

IMPORTANCIA DEL VERBO

La definición dada explica la razón de la importancia del verbo. Como los fenómenos que nos rodean y nuestros actos externos e internos son todos sucesivos, resulta que el tiempo, propiamente dicho, debe ser expresado casi en todas nuestras palabras. Y he aquí por qué el lenguaje se hace tan difícil cuando no tenemos un medio sencillo de añadir a la idea la modificación del tiempo. Esta necesidad ocurre continuamente, y si para cada caso debiéramos emplear un circunloquio, la oración resultaría sumamente pesada y confusa.

Objeción.—Contra la definición propuesta puede objetarse que en algunos verbos no se halla expresada la relación de tiempo; por ejemplo, al decir: *Dios vive, yo pienso,* no denotamos ninguna duración sucesiva o tiempo. Luego le falta una de las cualidades de la buena definición, a saber: el que convenga a todo lo definido.

Respuesta.—Cierto que tales verbos no significan tiempo en sen-

tido propio; sin embargo, aquella realidad significada por el verbo es aprehendida a manera de ejercicio en una duración instantánea o también eterna, y, por tanto, modificada por el tiempo. Porque, en sentido lato, entendemos por tiempo cualquiera duración. Las mismas proposiciones llamadas de *eterna verdad,* que expresan verdades de orden ideal, cuando se dice que prescinden de todo tiempo, sólo se quiere dar a entender que no exigen una determinada diferencia de tiempo con preferencia a otro para ser verdaderas, sino que prescinden de la existencia absoluta y sólo incluyen la hipótetica, y por lo mismo importan todos los tiempos bajo una disyunción virtualmente hipotética; y así se dice, con verdad, que su significado se amplía a todos los tiempos, porque dichas proposiciones son verdaderas, cualquiera que sea el tiempo a que se las quiera referir.

En todas las combinaciones hay siempre un punto al que consideramos como presente; pues cuando la comparación la referimos a lo pasado o a lo futuro, nos trasladamos con la imaginación al tiempo de que hablamos. Es más, el filósofo, a los verbos de pretérito o futuro los llama *casos* del verbo, (quasi aliquomodo *cadant* a proprietate verbi de praesenti), como si en alguna manera decayeran de la propiedad que tiene el verbo en presente. La razón es que no parece que les convenga a dichos tiempos significar una idea bajo la modificación del tiempo , ya que el pretérito y futuro no es simplemente tiempo, sino que lo fué o lo será. (S. Thom. lib. 5, e.)

De donde resulta que toda proposición con el verbo en pretérito o futuro, se puede lógicamente reducir a otra que tenga la cópula en presente; v. gr.: "El anciano fué niño" equivale a ésta: "El anciano es alguien que fue niño"; observación que hay que tener muy presente al tratar de la conversión de las proposiciones, según más adelante se dirá.

24. División del verbo en sustantivo y adjetivo.—En los verbos hallamos tres significaciones: sustantiva, copulativa y adjetiva: *sustantiva,* la realidad, el ser; *copulativa,* la relación del predicado con el sujeto; *adjetiva,* la significación del predicado implicando la cópula. Las dos primeras se hallan únicamente en el verbo *ser;* la otra en todos los demás. En este concepto se puede llamar sustantivo al verbo *ser,* y adjetivos a los demás; porque el verbo ser subsiste también, por sí solo, en la oración, y los demás no. De esto

se infiere que el verbo ser, cuando sólo significa la relación del predicado con el sujeto, es únicamente copulativo. Cuando digo: "el círculo es una curva", no afirmo la existencia del círculo, sino su relación con la curva; de suerte que la proposición sería verdadera aunque no existiese ningún círculo. Por el contrario, cuando se aplica absolutamente, afirma la existencia, la realidad de aquello a que se aplica. "El mundo es", significa lo mismo que: "el mundo es existente, o tiene existencia, o es una cosa real".

Todo verbo expresa, o el ser, o el modo de ser, bajo la modificación del tiempo; y como hemos visto que la existencia en sí misma está significada por el verbo *ser,* resulta que los demás expresan modos. Aun el mismo ser, se presenta a veces bajo la forma de un modo: *existencia, existente;* y así el verbo existir se descompone en estas dos palabras: *ser existente.* Como quiera no puede desconocerse la diferencia esencial entre el ser o realidad, y la relación de un predicado a un sujeto: este predicado lo significan los demás verbos, por cuya razón se descomponen todos en el adjetivo que significa el predicado y en el verbo copulativo *ser,* que expresa la unión por las relaciones de persona, número y tiempo. "Pedro cree, o es creyente"; "ama, o es amante".

No están de acuerdo los autores sobre si los tres susodichos significados que se hallan en todo verbo adjetivo, convienen también al verbo *ser.* Según hemos visto, Balmes cree que algunas veces el verbo *ser* es meramente copulativo; esto es, que solamente significa la cópula objetiva con el tiempo; sin embargo, la sentencia común, con Santo Tomás, sostiene que, aun en los casos en que se añada una tercera dicción al verbo *ser,* no es éste mera cópula, sino que significa además la existencia o realidad determinable y determinada por el predicado adjunto. Así en la proposición: "Pedro es hombre", el predicado total no es *hombre,* sino *ser hombre,* o ser humano, de suerte que el *ser* en este caso es el significado principal del verbo es. Ni se diga que sea esto una repetición tautológica, pues el ser está expresado de una manera por el verbo y de otra por el predicado adjunto, lo cual basta para evitar la tautología. (S. Tom. Perih. lec. 5 fin. y Suárez, disp. met. 54, 3, 4.)

(B. XXI, 207-208, 229, 147-149, 230-232, 248-249, 272-274, 268-269.)

LECCIÓN 5.ª

Ideas y términos.—Sus clases.

Expuesta en las lecciones precedentes la teoría del signo y la aplicación de la misma a las principales formas gramaticales y aun a las mismas ideas en cuanto significativas y notificativas de los objetos, entramos ahora en el análisis intrínseco de la misma idea, como primer elemento del juicio.

I

Idea y sus clases.

25. Definición de idea.—Los objetos, para ser percibidos, deben estar representados en nuestro interior. A esta representación mental, o sea, al acto con que conocemos una cosa sin afirmar ni negar nada de ella, llamamos idea (1). Conviene no confundir las representaciones del entendimiento con las de la imaginación; éstas son una reproducción interior de las sensaciones; aquéllas son de un orden superior y forman el objeto de las operaciones intelectuales. Si recuerdo un círculo que he visto en un encerado, limitándome a reproducir en mi interior lo que antes veía con mis ojos, aquella representación interna pertenece a la imaginación; pero si el círculo se me ofrece como una figura geométrica, cuyas propiedades considero, la representación es intelectual. Para comprender la diferencia adviértase que la simple representación del círculo la tiene el rudo, como el geómetra, y que no carecen de ella los mismo brutos. Estos recuerdan

(1) Llámase idea en sentido estricto la representación considerada con relación al objeto, la cual recibe el nombre de percepción en cuanto por ella el espíritu conoce.

también las figuras que han visto; como el perro la de su amo, el pájaro la del lugar de su nido. (Cf. *Psicología,* lec. 10.)

26. Clases de ideas.—La idea, considerada bajo diferentes aspectos, se divide en varias clases:

a) *Según el grado de perfección* con que presenta su objeto al entendimiento, se divide en clara y obscura; distinta y confusa; completa e incompleta; exacta e inexacta.

Idea *clara* es la que representa con lucidez el objeto, y *obscura* la que carece de esta calidad.

Idea *distinta* es la que lleva su claridad hasta hacernos discernir las varias propiedades de la cosa, siendo *confusa* la que no llega a este punto.

Si la idea nos ofrece todas las propiedades de la cosa, se apellida *completa;* en el caso contrario, es *incompleta.*

La idea es *exacta* cuando las propiedades de la cosa nos las ofrece todas y con entera precisión de cuanto no pertenece a la cosa; y es *inexacta* cuando le falta alguna de estas cualidades.

b) *Según el modo como propone el objeto,* se divide la idea en intuitiva y abstractiva, abstracta y concreta.

Idea intuitiva es aquella en que el objeto se presenta al entendimiento tal como es, sin que la facultad perceptiva haya de ejercer otra función que la de contemplarlo; por esto se llama intuición, de *intueri.* Idea *abstractiva* o discursiva es aquella en que el entendimiento no tiene presente el objeto mismo y se lo forma, por decirlo así, reuniendo en un concepto total los conceptos parciales cuyo enlace en un sujeto ha encontrado por el raciocinio.

Para hacer sensible la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el discursivo, la explicaré con un ejemplo: Tengo a la vista un hombre; su fisonomía se me ofrece tal como es, sin necesidad ni aun posibilidad de combinaciones que me lo presenten diferente. Sus rasgos característicos los veo tales como son; el conjunto no es una cosa producida por mis combinaciones: es un objeto dado a la facultad perceptiva, sobre el cual ésta nada tiene que hacer sino percibir.

Cuando un objeto se ofrece a mi entendimiento de una manera semejante, el conocimiento que de él tenga será intuitivo. El objeto de la intuición intelectual puede unirse inmediatamente a la facultad perceptiva, o bien presentársele por un medio que haga las veces de objeto. Ateniéndonos al mismo ejemplo, podremos decir que estas dos clases de intuiciones se parecen a las del hombre visto por sí mismo o por retrato. En ambos casos habría la intuición de la fisonomía y no serían necesarias ni aun posibles las combinaciones para formarlos. Pero supongamos que se me habla de una persona a quien no he visto jamás y cuyo retrato no se me puede presentar. Si se me quiere dar idea de su fisonomía, se me irán enumerando sus rasgos característicos, con cuya reunión formaré idea del semblante que se me acaba de describir. A esta representación imaginaria se puede comparar el conocimiento discursivo, por el cual no vemos el objeto en sí mismo, sino que lo construimos en cierto modo con el conjunto de ideas que por medio del discurso hemos enlazado, formando de ellas el concepto total representante del objeto.

Idea *abstracta* es la que representa la propiedad sin inherencia al sujeto; como sabiduría, virtud, hermosura. Idea *concreta* es la que la representa inherente al sujeto; como sabio, virtuoso, hermoso (1).

---

(1) Al declarar la noción de término o idea concreta, suelen los autores escolásticos emplear las palabras *sujeto* y *forma*, y las expresiones *venir in recto* e *in oblicuo*.

Para entender el valor de esta terminología hay que notar que nuestro entendimiento, en todo concreto distingue como dos elementos, a saber: la denominación o denominaciones del mismo concreto y la cosa que las recibe. Lo que recibe las denominaciones se llama *sujeto* o *materia* del concreto; aquello que nos da derecho para atribuir al sujeto una denominación o predicado se llama *forma*.

El sujeto apellídase también *materia*, porque así como en una estatua la materia se considera como una cosa indeterminada que se determina y reduce en acto por la forma que la constituye en tal o cual especie de cuerpo, de la misma manera el sujeto de todo concreto se considera como algo indeterminado y capaz de recibir varias formas, por las cuales se especifica. Esto supuesto, nótese que para explicar el sentido de las expresiones arriba mencionadas, se puede atender a dos cosas, a saber: al modo de significar y a la predicación o atribución. a) *Por el modo de significar*, cuando se dice que en todo concreto el sujeto viene *in recto* y la forma *in oblicuo*, se quiere dar a entender que si el concreto se descompone en sus dos elementos, el sujeto vendrá expresado en nominativo (caso recto), y la forma en acusativo o ablativo (caso oblicuo). Así, por ejemplo, el concreto *sabio* se descompone de esta manera: un sujeto (Pedro) que tiene sabiduría, o bien dotado o afectado de sabiduría *(subiectum habens sapientiam, vel praeditum sapientia)*. b) *Por razón de la atribución*, se dice que el sujeto

c) *La idea, por razón de su extensión,* se divide en universal e individual, colectiva y distributiva.

Idea *universal* es la que conviene a muchos sujetos, como "hombre", que pertenece a todos los hombres. *Individual* es la que conviene a un individuo, como: "este árbol".

Las ideas universales tienen también el nombre de especies y géneros. *Especie* o *idea específica,* es la que conviene a todos los individuos de una misma naturaleza o especie. *Género* o *idea genérica,* es la que abraza muchas especies; como "animal", que abraza la de caballo, león y todas las demás. El género se divide en supremo, ínfimo y subalterno. El *supremo* es el que no está contenido en otro: como *ser,* que es la idea más universal. *Infimo* es el que no contiene a otros, como *metal. Subalterno* es el que está contenido en los superiores, y a su vez contiene a otros, como *cuerpo.*

La clasificación de un género en varias especies no se puede hacer sin fundarla en algo. Esto se llama diferencia; el género de animal comprende al hombre y al bruto; el fundamento de esta clasificación es que el hombre es racional y el bruto irracional. El género animal, junto con la diferencia racional, constituye la especie *hombre;* el mismo género, con la diferencia irracional, constituye la especie *bruto.* Así diremos que la diferencia es la idea característica que restringe la genérica a un menor número de individuos.

A fin de entender mejor cómo de la unión de géneros y diferenrencias resultan las especies, ayudará tener ante la vista el siguiente cuadro:

---

viene *in recto* porque recibe la denominación o denominaciones atribuídas al concreto. Así, por ejemplo, todo lo que se diga del concreto *hombre,* se dirá asimismo del sujeto dotado de humanidad, a saber: que es animal, justo, sabio, virtuoso, etc.

La forma, *de sí,* no recibe las denominaciones atribuídas al concreto, y, por tanto, la forma no viene *in recto,* sino siempre *in oblicuo,* por ser aquello por lo cual *(id quo* el sujeto recibe alguna denominación.

Dije *de sí,* porque si se trata de un concreto cuya forma se identifique realmente con el sujeto, entonces, por razón de esta identidad, la forma también recibirá dichas denominaciones.

Género supremo..... SUBSTANCIA

Diferencia suprema: Corpórea | Incorporea (géneros y especies de espíritus)

Género subalterno.... CUERPO

Diferencia genérica: Animado | Inanimado (géneros y especies de inorgánicos)

Género subalterno.... VIVIENTE

Diferencia genérica: Sensible | Insensible (géneros y especies de plantas)

Género próximo..... ANIMAL

Diferencia específica: Racional | Irracional (géneros y especies de bruto)

Especie..... HOMBRE

Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.

Comparando las ideas en el cuadro anterior, se ve que la extensión de las mismas se halla en razón inversa de su comprehensión. Entiéndese por extensión de una idea el número de individuos a que se puede aplicar, y por comprehensión, el conjunto de elementos o notas que la constituyen.

La idea individual se llama *singular* cuando conviene a un individuo determinado, como "Sócrates"; y *particular* cuando conviene a un individuo indeterminado, como "algún filósofo".

Idea *colectiva* es la que expresa un conjunto de individuos unidos con algún vínculo, como "sociedad, nación, ejército, academia".

Distributiva es la que se puede aplicar a varios individuos separadamente, como "árbol, hombre".

d) *La idea, según el modo de significar el objeto,* se divide en simple y compuesta, absoluta y relativa. Idea *simple* es la que no se puede descomponer en otra. Así la idea de *ser*. Idea *compuesta* es la que se forma de varias simples. Tal es la de "triángulo" que se compone de las ideas de tres rectas unidas y que cierran una superficie. "Hombre", que consta de las de espíritu, cuerpo y unión.

Idea *absoluta* es la que no excita por necesidad otra idea, como *ser*. Idea *relativa* es la que excita por necesidad otra idea, como: efecto, la de causa; padre, la de hijo; igual, la de otro igual; mayor, la de menor.

Nótese que los caracteres de *distinta, completa* y *exacta* no son otra cosa que grados de claridad; porque es evidente que a medida que sea mayor la claridad con que se nos represente un objeto, veremos en él mayor número de propiedades, con más distinción entre ellas y con más separación de todo lo que no le pertenezca. Es de mucha importancia el procurarse ideas claras y distintas de las cosas, el percibir con claridad, exactitud y viveza; sin ello es imposible juzgar bien de ellas.

REGLAS PARA PERCIBIR BIEN

Además de lo dicho más arriba sobre la atención, propiedad en el uso de las palabras y otros medios generales para pensar bien, obsérvense las reglas siguientes:

1.ª Auxíliese el entendimiento con desenvolver las facultades más a propósito para ponernos en relación con los objetos que hemos de percibir. En literatura y en las bellas artes no percibiríamos bien si no echásemos mano de la imaginación y del sentimiento.

2.ª Cuando la percepción se refiere a un objeto simple, conviene aislarle del todo y contemplar su idea sin mezcla de nada más.

3.ª Si el objeto es compuesto, es preciso analizarle y formarse idea clara y exacta de sus varias partes.

4.ª En el examen de las partes no debe perderse nunca de vista

el compuesto a que se destinan. Pésima idea se formaría de las partes de un reloj quien, viéndolas por separado, no atendiese al lugar que deben ocupar en la máquina y a las funciones que deben ejercer.

5.ª Para asegurarse de que la percepción es cabal, será bueno hacer la prueba, expresando interiormente, con palabras, la cosa percibida. Muy a menudo nos formamos la ilusión de que hemos percibido bien el objeto, aunque no acertamos a expresarlo con exactitud. Cuando el conocimiento es claro y exacto, la expresión lo manifiesta de una manera inequívoca.

6.ª Debe evitarse, con sumo cuidado, la precipitación. Con harta frecuencia nos precipitamos, ya por impaciencia natural, ya por pereza, que, a su modo, es también muy activa, cuando se trata de salir pronto del trabajo; ya también por una vanidad pueril que no nos consiente preguntar de nuevo, temiendo desacreditar nuestra perspicacia.

7.ª El acto de la percepción no debe estar precedido ni acompañado de nada que pueda hacernos formar un concepto errado. En los libros y en las cosas encontramos todo cuanto queremos; la preocupación y las pasiones son a nuestro entendimiento lo que a los ojos un vidrio colorado: todo lo vemos del mismo color del vidrio.

8.ª Es conveniente mirar la cosa en diferentes tiempos, en diversas disposiciones de ánimo, para asegurarse de que la hemos visto bien. Esto es una especie de contraprueba excelente para descubrir la verdad. Por la noche, acalorados con la conversación u otras circunstancias, vemos un objeto de una manera; nos acostamos, dormimos tranquilamente; con el sueño, el cuerpo descansa, las pasiones se calman, el espíritu se sosiega; al despertar pensamos de nuevo en el mismo asunto; ya nos parece todo variado, y con harta frecuencia tenemos por un gran disparate lo que por la noche creíamos una medida sumamente acertada. Las enfermedades, los disgustos, las incomodidades, los alimentos, la temperatura, en una palabra, todo cuanto afecta a nuestro cuerpo directa o indirectamente, influye también sobre nuestras percepciones; por cuya razón es necesario tener siempre en cuenta las disposiciones en que nos encontramos y hacer como el que se propone formarse idea perfecta de un edificio, que procura tomar diferentes puntos de vista.

II

Término y sus clases.

27. Término: su división.—La palabra con que expresa una cosa percibida se llama *término*. Para expresar los objetos necesitamos tener idea de los mismos; pero es de notar que la palabra no expresa la misma idea, sino la cosa representada por la idea. En la palabra *mar*, no se significa la idea de mar, mas el mar mismo. Así decimos: "el mar está agitado", lo que no es aplicable a la idea.

Para abreviar, observaremos que, como los términos, aunque expresen las cosas mismas, las significan mediante ideas, son susceptibles de varias divisiones, del mismo modo que las ideas. Así, se llaman términos universales, genéricos, específicos, individuales, particulares, singulares, absolutos, relativos, abstractos, concretos, etc., según expresen ideas de la clase respectiva.

Con todo, queremos notar aquí la división propia del término en unívoco, equívoco y análogo.

Unívoco es el que tiene para muchos objetos el mismo significado, como hombre. *Equívoco* es el que tiene significados diversos, como león, que se aplica al animal y a un signo celeste. *Análogo* es el que tiene un significado en parte idéntico y en parte diverso; como sano, que, encerrando siempre una relación a la salud, se dice del hombre que la posee, del alimento que la conserva y del medicamento que la restablece.

Observaciones.—1.ª Los objetos a los cuales se aplica el término análogo en sentido propio constituyen el principal analogado. La analogía se divide en analogía de *proporción* y de *atribución*.

La primera se funda en la semejanza que con el principal analogado tienen los demás, como cuando de un hombre fuerte decimos que es un león. La analogía de atribución

se funda en las relaciones de causa, efecto o signo que median entre los analogados secundarios y el principal, como sano.

2.ª Aristóteles llama términos a las partes en que se resuelve un juicio o proposición, quitada la cópula, o, lo que es lo mismo, al sujeto y al predicado de una proposición.

La razón de llamarse términos, en Lógica, al sujeto y predicado de la proposición, es que el análisis lógico de las operaciones mentales termina en el sujeto y predicado, como últimos elementos del juicio, dejando las partes de que éstos se componen a la Gramática. El término, tomado en este sentido, puede ser mental, oral o escrito, según que forme parte de un juicio o de una proposición oral o escrita. La anterior división se refiere al término oral o escrito, puesto que la idea o término mental es signo natural de la cosa, y así, para dos cosas distintas, se necesitan dos ideas.

(B. XX, 51-52; XVIII, 77-79; XX, 53-55; 56-61.)

CAPITULO II

LÓGICA DEL JUICIO

LECCIÓN 6.ª

Análisis del juicio como acto vital consciente, como hecho psíquico representativo de un objeto y como acto en el que se halla la verdad y la falsedad.

Suficientemente declaradas las ideas y los términos, o sea los elementos o partes inmediatas del juicio, vengamos ya a considerar el juicio en sí mismo.

El juicio es como el eje de toda la Lógica, la cual trata de las operaciones mentales en cuanto conducentes a la adquisición de la verdad; y ésta sólo se halla en el juicio, y por lo mismo no hay operación mental que no sea juicio o no se ordene a él, según más arriba se dijo.

I

Análisis del juicio como acto vital consciente.

28. **Definición del juicio.**—El juicio, según consta por introspección, es el acto intelectual con que afirmamos o negamos una cosa de otra. En el primer caso, el juicio es afirmativo; en el segundo, es negativo. "El sol brilla", es un juicia afirmativo; "La luna no tiene luz propia", es un juicio negativo. Siempre que interiormente decimos que una cosa

es o no es, es de esta o de aquella manera, hacemos un juicio verdadero o falso (1).

Elementos esenciales del juicio.—En todo juicio hay una relación entre dos extremos, lo que se afirma o niega y aquello de que se afirma o niega. El segundo se llama sujeto, y expresa una cosa a la cual se atribuye algo; el primero se llama predicado o atributo, y expresa la misma cosa en cuanto cualificada por tal o cual forma. Por tanto, los extremos o términos de un juicio, no son sino dos diferentes expresiones conceptuales de un mismo objeto (2).

La expresión de la relación del predicado con el sujeto se denomina cópula, para lo cual sirve el verbo *ser,* expreso o sobrentendido. "La traición es un crimen": *traición* es el sujeto; *crimen,* el predicado; *es,* la cópula. Luego son elementos esenciales del juicio: el *sujeto,* el *predicado* y la *cópula.*

29. Proposición.—La expresión del juicio con palabras se llama proposición. El acto con que afirmo que el día es hermoso, es un juicio; las palabras con que lo expreso forman la proposición. La explicación de las varias clases de juicios y de sus reglas lo es también de las proposiciones. De donde se sigue que toda proposición ha de constar, asimismo, de sujeto, predicado y cópula.

Nótese que en algunas proposiciones no se encuentra el verbo *ser* expreso, pero se sobrentiende siempre. "Cicerón sobresale por su elo-

---

(1) Oigamos al Doctor Angélico: *Quum enuntiatur aliquid esse vel non esse secundum congruentiam rei, est oratio vera: alioquin est oratio falsa. Sic igitur quattuor modis potest variari enuntiatio. Uno modo quia id quod est in re enuntiator ita esse, sicut in se est, quod pertinet ad affirmationem veram, puta quum «Socrates currit», et dicimus Socratem currere. Alio modo, quum enuntiatur aliquid non esse quum non est; quod pertinet ad negationem veram, ut quum dicitur: «Aethiops non est albus». Tertio modo, quum enuntiatur aliquid esse quod in re non est; quod pertinet ad affirmationem falsam, ut quum dicitur: «Corvus est albus». Quarto modo, quum dicitur, aliquid non esse quod in re est; quod pertinet ad negationem falsam, ut quum dicitur: «Nix non est alba.»* (S. Th. in l. I Periherm. lect. 9.)

(2) *...Res quae significatur per subiectum et praedicatum est una et eadem si compositio est vera; homo enim vere est id quod est animal.* (1.ª q. 85, a. 5, arg. 3.)

cuencia", equivale a ésta: "Cicerón es sobresaliente en elocuencia".

El sujeto y el predicado tampoco se encuentran siempre expresos. "Existo", equivale a ésta: "Yo soy existente". "Ama", equivale a ésta: Fulano es amante". "No cree", equivale a ésta: "No es creyente". Aun en los juicios expresados por los verbos llamados impersonales se sobrentienden también el sujeto y el predicado; así, por ejemplo: "Llueve", equivale a ésta: "La lluvia es cayente", etc.

Objeción.—La cópula es la unión del predicado con el sujeto; pero en los juicios negativos no existe tal unión; luego la cópula no es elemento esencial del juicio.

Respuesta.—Hay que distinguir la cópula formal de la objetiva. La que conviene a todo juicio, así afirmativo como negativo, es la formal; la objetiva sólo se halla en los juicios afirmativos.

La cópula formal es uno de los tres significados que importa el verbo en todo juicio o proposición (Lecc. 33), y consiste en la significación de la cópula objetiva, o sea, de la composición (identidad o conveniencia) del sujeto y del predicado objetivos (1).

La significación de la cópula objetiva en las proposiciones o juicios afirmativos se halla embebida en el verbo; en los juicios negativos, como que se significa removiéndola, se requiere para expresarla, además del verbo, una partícula negativa.

II

Análisis del juicio como un hecho psíquico representativo de un objeto.

30. Carácter de toda función intelectual.—Es común y característico a todas las funciones del entendimiento el que

---

(1) Llámanse sujeto y predicado *objetivos*, respectivamente, el objeto afirmado o negado y el objeto del cual se afirma o niega. Llámanse sujeto y predicado *formales* los signos mentales, orales y escritos que empleamos para representar dichos objetos.

Sic etiam si consideremus ea quae sunt circa intellectum secundum se, semper est compositio ubi est veritas vel falsitas, quae numquam invenitur in intellectu nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri; sed si referatur ad rem quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio; compositio quidem quia intellectus comparat unum conceptum alteri, quasi apprehendens coniunctionem aut identitatem rerum, quarum sunt conceptiones; divisio autem quando sic comparat unum conceptum alteri ut apprehendat res esse diversas. Per hunc etiam modum in vocibus afirmatio dicitur compositio, in quantum coniunctionem ex parte rei significat, negatio vero dicitur divisio in quantum significat rerum separationem. (I Perih. l. 3.)

sean conocimientos, o lo que es lo mismo, que representen intencionalmente algún objeto. Esto atestigua claramente la conciencia de cada uno; así, cuando pienso en plantas, piedras, animales, etc., o cuando juzgo que el Sol ilumina la tierra, etc., es evidente que me represento y expreso algo. Según el mismo testimonio de la conciencia, dicha representación está en que el objeto se manifiesta distinto del acto del conocimiento, y de ningún modo idéntico con él; se presenta como algo en sí independiente de dicho acto. De suerte que todos los objetos intencionalmente representados, son lo que son, existentes, posibles o imposibles, ya antes de que sean pensados, o sea independientemente del pensamiento.

Los actos del entendimiento se llaman *intencionales,* porque por medio de ellos esta facultad (tendit in obiectum) tiende, se dirige a su objeto. Así, la idea se llama imagen intencional, y consiste en aquella peculiar representación del objeto que existe en nosotros, según consta por la experiencia interna de cada uno, imagen que es de naturaleza espiritual, como se prueba en Psicología.

31. Carácter representativo del juicio.—El objeto peculiar del juicio en cuanto tal, es la identidad o discrepancia objetiva entre el predicado y el sujeto, expresada por medio de la afirmación o negación, respectivamente. Como quiera que el juicio se forma de simples aprehensiones, contiene, además de la suya propia, la objetividad que conviene a éstas, según luego diremos.

III

Análisis del juicio como acto de conocer en el que se halla la verdad y la falsedad.

32. Todo juicio es un acto necesariamente verdadero o falso; tanto, que Aristóteles define la enunciación del juicio o proposición, diciendo que es la oración en que se halla ver-

dad o falsedad. La verdad formal o en el entendimiento, según se ha dicho, es la conformidad del mismo con el objeto. Mas es de notar, lo que ya se ha insinuado, que la conformidad que merece el nombre de verdad lógica, propiamente tal, no es la que tiene el entendimiento por la simple aprehensión, sino por el juicio.

Si concebimos un gigante de cien varas de altura, sin afirmar que exista, tenemos una representación a que nada corresponde, mas por esto no erramos; pero si interiormente afirmáramos que existe un gigante de cien varas, entonces caeríamos en un error, el cual consiste, al revés de la verdad, en la disconformidad del juicio con su objeto.

Si la verdad y la falsedad sólo se hallan en el juicio, síguese de ahí que solamente podrán llamarse verdaderas o falsas aquellas formas gramaticales que expresan juicios, o sea, las oraciones cuyo verbo esté en modo indicativo, pues por medio de los otros modos (imperativo, subjuntivo, optativo), no se juzga que un predicado convenga o no a un sujeto, sino que sólo se expresa un deseo de que le convenga. Por esto la Lógica, que únicamente atiende a la verdad o falsedad de las oraciones, no se ocupa de las afectivas, sino tan sólo de las enunciativas (1).

DIVERSIDAD APARENTE DE OPINIONES

En qué sentido decimos que la verdad se halla sólo en el juicio, conviene declararlo algo más, ya que a primera vista, consultando los diferentes manuales de Lógica, podría parecer que los autores no están de acuerdo sobre este punto. Es más: el mismo Angélico Doctor, unas veces dice que en la simple aprehensión se encuentra la verdad siempre e inseparablemente, y otras que la verdad no se halla

---

(1) *Quia igitur istae quattuor species orationis (deprecativa, imperativa, interrogativa et vocativa) non significant ipsum conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum, sed quemdam ordinem ad hoc consequentem, inde est, quod in nulla earum invenitur verum vel falsum, sed solum in enuntiativa quae significat id quod de rebus concipitur.* (I Perih. 1. 7.)

en la simple aprehensión, sino sólo en el juicio (1). De semejante manera se expresan otros grandes autores, como el Doctor Eximio (2).

Concílianse las sentencias y desaparecen estas antinomias de expresión si se distingue entre verdad propiamente dicha, o en sentido estricto, y verdad en sentido lato. Esta, que conviene también a la simple aprehensión, consiste en la conformidad de representación con un objeto, sin afirmar ni negar nada de él; conformidad no exclusiva de los actos del entendimiento, pues conviene a otras cosas muy diversas, como a los actos de los sentidos, a las fotografías, estatuas, pinturas, etc., y por esto, no puede llamarse verdad propiamente tal, pues ésta importa en todo caso una conformidad entre dos extremos, uno de los cuales ha de ser el entendimiento. Por tanto, la verdad lógica o formal en sentido estricto será la del juicio.

En efecto, si consultamos el sentido común, veremos que nadie se dice que posee la verdad acerca de la naturaleza, existencia o propiedades de alguna cosa, o que se equivoca sobre la misma, hasta tanto que no pronuncia sentencia. Y siendo una misma cosa pronunciar sentencia y juzgar, podemos llamar muy bien *verdad de sentencia* a la

---

(1) *Duae autem sunt operationes intellectus, in quarum una non invenitur veritas vel falsitas, in alia autem invenitur utraque, et ideo orationem enuntiativam definit (Philosophus) ex significatione veri et falsi, dicens quod non omnis oratio est enuntiativa, sed in qua est verum vel falsum.* (L. c.) Y en otro lugar: *Circa simplicia et quod quid est non est veritas, nec in intellectu neque in rebus... quando intellectus iudicat rem ita se habere, sicut est forma quam de re aprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum... Et ideo proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est.»* (1.ª q. 16, a. 2.) Luego, según estos lugares, es opinión del Angélico Doctor, que en la simple aprehensión no hay verdad, sino sólo en el juicio. Mas en otras partes parece decir lo contrario. Véanse, como muestra, los textos siguientes: *Circa quod quid est intellectus non decipitur; sicut neque sensus circa sensibilia propria... et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus vel totaliter nihil intelligit.* (1.ª q. 17, a. 3, c.)

(2) *Falsitas proprie non reperitur in simplici conceptu mentis, sed in compositione et divisione...* (Disputationes metaphysicae 8, sect. 3, n. 8.) *Respondetur veritatem eognitionis proprie esse in iudicio, et quemlibet actum intellectus tantumdem huius veritatis participare quantum de iudicio participat.* (L. c. sect. 4, n. 5). Como se ve por estos textos, el P. Suárez sólo concede la verdad al juicio; en cambio, en otros lugares parece decir también lo contrario: *Conceptus mentis sunt res quaedam seu qualitates; si ergo in aliis rebus est veritas, etiam in his conceptibus veritatem esse necesse est; unde sicut dicitur verum aurum quod propriam habet naturam auri, ita dicetur verus auri conceptus qui habet entitatem commensuratam vero auro in representando intentionaliter, et simile est de reliquis. Atque hinc etiam constat quae vel qualis sit haec veritas quae in simplici mentis notitia reperitur; nihil enim aliud est quam veritas transcendentalis, his entibus accomodata... Unde quia esse proprium horum conceptum est esse cognitionis, et consequenter formaliter reddere cognoscentem eum cui insunt, ideo eritas talis conceptus est etiam veritas cognitionis.* (L. c. sect. 3, n. 7.)

que es propia del juicio, y así, siempre que los autores atribuyan verdad a la simple aprehensión, veráse, si bien se considera, que hablan de la de *pura representación;* a no ser que se trate de aprehensiones intuitivas, que éstas equivalen a juicios.

¿QUÉ ES CONOCER LA VERDAD?

Si la verdad en sentido propio y formal está sólo en el juicio, o sea en la conformidad de éste con la cosa, *conocer la verdad,* en rigor, no significa otra cosa que conocer dicha conformidad; lo cual tiene lugar en todo juicio, porque si el entendimiento por medio del juicio no conociera, al menos *exercite,* su conformidad con la cosa, se abstendría de afirmarla (1).

33. Génesis del juicio. —Conforme a lo dicho, si examinamos el proceso genésico del juicio, hallaremos que a éste precede la aprehensión del sujeto y del predicado, la comparación de los mismos y la percepción de la identidad o discrepancia entre ellos, siguiéndose, finalmente, el acto mismo del juicio propiamente tal, por el cual se afirma o niega dicha conveniencia. Así, por ejemplo, antes que juzguemos que "el honor es un bien inestimable", es necesario que veamos que así es en verdad.

Disputan los autores sobre si la percepción de la identi-

---

(1) Véase en los siguientes textos cómo, según el Angélico Doctor, en todo juicio, y sólo por él, conoce el entendimiento su conformidad con el objeto: *Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur, unde conformitatem istam cognoscere est cognoscere veritatem... intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est: sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum, et hoc facit enuntiando sive componendo et dividendo.* (I Periherm. lect. 3.) Y en otro lugar dice así: *Veritas est in intellectu et sensu licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur. (De Verit.* q. I, a. 9, c.)

dad o discrepancia entre el sujeto y el predicado se identifica o no con el juicio, si es ya formalmente juicio.

Respuesta.—Si la visión o percepción va acompañada de evidencia perfecta, parece que se identifican; pero no si sólo equivale a evidencia imperfecta (1).

¿PUEDE UNA PROPOSICIÓN SER MÁS VERDADERA O MÁS FALSA QUE OTRA?

1) Si atendemos a la verdad radical, hay que responder afirmativamente; si, empero, se trata de la verdad lógica o formal, hay que distinguir entre la verdad de pura representación y la de sentencia; aquélla admite grados, ésta no los admite. Expliquemos esta distinción. Entiéndese por verdad radical, según algunos autores, la certeza; ahora bien, las proposiciones ciertas, lo son en grados muy diversos, aun esencialmente, como se dirá más adelante; luego también las proposiciones verdaderas, tomada la verdad en este sentido, según que repugnen más o menos a la falsedad, serán más o menos verdaderas.

2) Mas si la verdad se toma en sentido estricto por la conformidad del juicio o proposición con su objeto, no se puede decir que unos juicios sean más verdaderos que otros, ya que dicha conformidad consiste en cierta igualdad entre el acto del entendimiento y su objeto, o sea en que el objeto tenga todo aquello que de él enuncia el acto. Ahora bien: la igualdad no admite grados; tan iguales son dos palmos como dos metros; así, tan verdaderamente tiene el hombre todo lo que enuncia esta proposición: "es animal", como todo lo que enuncia esta otra: "es animal racional"; por lo tanto, ambas son igualmente verdaderas.

3) Atendiendo a la verdad de pura representación, no hay inconveniente en conceder que una proposición sea más verdadera que otra, puesto que las aprehensiones previas incluídas en el juicio pueden manifestarnos más o menos predicados del objeto; y en este sentido se puede decir que entre el entendimiento y la cosa existe mayor o menor conformidad, ya que entre el juicio y la cosa, además de la igualdad dicha, hay semejanza por razón de la verdad de representación, y la semejanza admite grados. Así, en el ejemplo aducido se ve que el entendimiento, por el segundo juicio, es en este sentido más conforme o semejante con el objeto que por el primero.

---

(1) Véase *Donat.* Crítica, n. 138.

4) La falsedad, como que consiste en una desigualdad o disconformidad positiva, admite grados. Por esta causa, una proposición puede ser más falsa que otra, tanto si se atiende a la falsedad radical como a la formal; por ejemplo, si comparamos estas dos proposiciones falsas: "No existe Dios", "No existen cuerpos", más falsa es la primera que la segunda, pues ésta repugna menos a la falsedad que aquélla. Asimismo la una dista más de la verdad que la otra.

34. Juicios analíticos y sintéticos.—Esta división de los juicios en analíticos y sintéticos es muy nombrada en la filosofía moderna a partir de Kant, y así, conviene decir algo de ella. Sin embargo, no puede en rigor llamarse nueva, puesto que en todos los autores escolásticos se habla de juicios analíticos y sintéticos, bien que no con estos nombres. La distinción entre los juicios analíticos y sintéticos era vulgar en las escuelas muchos siglos antes de Kant. No vaya, pues, alguien a imaginar que sea este un descubrimiento del autor de la *Crítica de la razón pura.*

Juicios analíticos.—Los analíticos eran todos los que se formaban por evidencia inmediata, o sea aquellos en los cuales se conoce la conveniencia o disconveniencia entre el predicado y el sujeto por el sólo análisis de los mismos, verbigracia: "El todo es mayor que una cualquiera de sus partes; la línea recta es la más corta entre dos puntos", etc. Por tanto, según los filósofos escolásticos, son analíticos aquellos juicios en los cuales, o el predicado está incluído en la idea o comprensión del sujeto, o el sujeto en la del predicado (1).

Juicios sintéticos.—Sintéticos eran los que resultaban de evidencia mediata, ya fuese ésta del orden puramente ideal,

---

(1) Oigamos sobre este punto al Maestro de la Escuela: *Primus modus eius quod est per se, est quando praedicatur definitio de aliquo definito, vel aliquid in definitione positum... secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in definitione praedicati, quod est proprium accidens eius.* (In Analyt. Post. I. lect. 10.)

En otro lugar dice: *Per se dupliciter dicitur. Uno modo dicitur propositio per se, cuius praedicatum cadit in definitionem subiecti, sicut ista: homo est animal; animal enim cadit in definitionem hominis... Alio modo dicitur propositio per se, cuius e contrario subiectum ponitur in definitione praedicati.* (De Anima, lib. II, lect. 14.)

ya dependiese en algún modo de la experiencia, es decir, aquellos en que la conexión del sujeto con el predicado no se saca por la sola comparación de los términos.

A las proposiciones que expresaban los juicios de la primera clase se las llamaba *per se notae,* conocidas por sí mismas, a causa de que, entendida la significación de los términos, se ve el nexo entre el predicado y el sujeto. Se les daba también el nombre de *primeros principios,* y a la percepción de ellos se la llamaba *intelligentia* o *intellectus principiorum,* distinguiéndola de la razón, por cuanto ésta versaba sobre los juicios de evidencia mediata o de raciocinio.

El juicio formalmente consiste en la síntesis (composición o adición) del predicado al sujeto, mediante la cópula, y aunque para juzgar tengamos que resolver en sus notas un concepto o todo, no se puede decir, como algunos pretenden (Wundt), que el juicio, como tal, sea análisis.

LOS JUICIOS NECESARIOS SON EN ALGÚN MODO ANALÍTICOS

Puédese afirmar que los juicios necesarios son todos en alguna manera analíticos, aun los mediatos, equivocándose Kant cuando sostiene que los hay sintéticos, prescindiendo de la experiencia. Si ésta no existe, no tenemos ningún dato de la cosa; sólo poseemos su concepto; de lo extraño a éste nada podemos saber. No quiero decir que todas las proposiciones expresen tal relación del predicado al sujeto, que el concepto de uno solo sea suficiente para que descubramos el del otro; pero sí que la razón de la insuficiencia está en que el concepto es incompleto en sí, o con respecto a nuestra comprensión, y que suponiéndole completo en sí mismo y la debida capacidad en nuestro entendimiento para comprender todo lo que él nos dice, encontraríamos en él todo lo que es menester para formar un juicio científico (1).

Un ejemplo geométrico aclarará mis ideas. El triángulo tiene muchas propiedades, cuya explicación, demostración y aplicaciones ocu-

---

(1) *...Si notum sit omnibus de praedicato et de subiecto quid sit, propositio erit omnibus per se nota*—dice Santo Tomás. (Suma Teológica, I, q. 2, a. 1.) De lo contrario, es sólo *nota quoad se,* como los juicios mediatos de orden ideal.

pan largas páginas en los libros de geometría. En el concepto del triángulo entran el de rectas y el de los ángulos que éstas forman. Pregunto ahora: ¿en todas las explicaciones y demostraciones de las propiedades de los triángulos en general, se sale jamás de las ideas de ángulo y de recta? No, jamás; ni se sale, ni se puede salir; de lo contrario, flaquearía cuanto se dijese fundado en nuevos elementos que se hubiesen introducido en el concepto. Estos elementos serían ajenos al triángulo, y, por consiguiente, le quitarían su naturaleza. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no puede dar solución al problema de los juicios sintéticos puros; profundizando más, hubiera visto que, hablando en rigor, no hay tales juicios, y en vez de cansarse por resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarle (1).

LECCIÓN 7.ª

La proposición gramatical y la proposición lógica.

35. La proposición.—Según se ha dicho, la expresión del juicio por medio de palabras se llama proposición. El uso,

(1) Terminología moderna. Los autores modernos, aun no pocos neoscolásticos, no han tenido inconveniente en adoptar la terminología kantiana. Y así, tienen por analíticos solamente aquellos juicios cuyo predicado está formalmente contenido en la comprensión del sujeto, o sea aquellos cuyo predicado se puede hallar por el solo análisis del sujeto, y sintéticos, por el contrario, aquellos en los cuales el sujeto y el predicado no son formalmente idénticos. En los juicios cuyo predicado no es un atributo del sujeto absoluta y totalmente considerado, sino que importa algo realmente distinto del sujeto, pero que tiene relación esencial con el mismo, dicen, «hay *síntesis sujetiva*, por cuanto aquello que es el sujeto no lo conozco perfectamente, a saber: absoluta y relativamente, y así el conocimiento del sujeto se perfecciona con la adición del predicado». Hay también *síntesis objetiva*, por cuanto el concepto del predicado no se halla en el del sujeto absolutamente considerado, y, por tanto, hay que añadirlo. Y en este sentido creen dichos autores que hay que dar la razón a Kant cuando afirma que estos juicios extensivos son sintéticos y al mismo tiempo *a priori* por ser universales y necesarios.

Respuesta.—Nuestra opinión es que en este sentido, y rechazado el apriorismo kantiano, según el cual la síntesis judicial sería meramente sujetiva, absolutamente podría emplearse dicha terminología; sin embargo, no vemos motivo suficiente para abandonar la comúnmente empleada por los neoscolásticos. Con todo, creemos que para mayor claridad podríamos distinguir, según lo dicho, dos clases de juicios analíticos: aquellos cuyo predicado esté incluído en la definición del sujeto, y aquellos cuyo predicado esté fuera de la noción del sujeto, o viceversa, pero cuyo análisis descubre la relación esencial entre ambos. Los primeros podrían llamarse analíticos *de inclusión*, y los segundos, analíticos *de relación*.

sin embargo, toma como sinónimos en la práctica juicio y proposición. Para los antiguos, proposición significa especialmente un juicio o sentencia plena, *propuesta* ya en un silogismo para inferir una conclusión. De ahí proviene su etimología.

Proposición gramatical.—Gramaticalmente, puede llamarse proposición toda oración con verbo que tenga sentido perfecto. Así, por ejemplo, esta oración: "Ojalá que hiciese buen tiempo", reúne todos los requisitos de una proposición gramatical. Dígase lo mismo de todas las oraciones interrogativas, imperativas, vocativas, deprecativas y optativas.

Proposición lógica.—Mas solamente merece los honores de proposición lógica la que es enunciativa, o sea, aquella cuyo verbo está en modo indicativo. Las otras oraciones, dice Aristóteles, fuera de la enunciativa, omítense en la Lógica, porque su consideración más bien pertenece al arte oratoria o poética. Es que la Lógica sólo trata de las oraciones gramaticales en cuanto que por ellas se expresan actos mentales, y no afectos y deseos de la voluntad, en los cuales no hay verdad ni falsedad propiamente tales. Tenemos, pues, que toda proposición lógica es gramatical, mas no toda proposición gramatical es lógica.

36. División de las proposiciones.—Las proposiciones pueden ser consideradas en sí mismas o en las relaciones de unas con otras. En esta lección las examinaremos bajo el primer aspecto. La proposición, por razón de sus diversos elementos constitutivos: sujeto, predicado, cópula, se divide en varias clases.

1.ª Por razón de la cópula, la proposición puede ser afirmativa y negativa. Esto se llama su cualidad. *Afirmativa* es la que afirma; *negativa* es la que niega. Para que la proposición sea negativa, la negación debe afectar a la cópula. "La pobreza *no es un defecto*". Pero si la negación no afecta a la cópula, la proposición no es negativa. "La ley manda *no hacer* esto", he aquí una proposición afirmativa. La diferencia

proviene del diferente lugar que en la proposición ocupa la negación (1).

2.ª Por razón del predicado o de la materia, se dividen las proposiciones en necesarias, contingentes e imposibles. Una proposición se llama *necesaria* cuando el predicado expresa la esencia o una propiedad necesaria del sujeto, y por tanto, le conviene necesariamente, como, por ejemplo: "El fuego es cálido", "El hombre es racional". *Contingente* es aquella proposición cuyo predicado conviene contingentemente al sujeto, como, por ejemplo: "El agua es cálida". *Imposible* es aquella cuya identidad afirmada es imposible, v. gr., "La piedra es hombre". La proposición cuya materia es necesaria, si es afirmativa, es necesariamente verdadera; si, empero, es negativa, es necesariamente falsa. Lo contrario sucede en las proposiciones de materia imposible. La que versa en materia contingente puede ser verdadera o falsa, tanto si es afirmativa como si es negativa.

3.ª Por razón del sujeto o de la cantidad, las proposiciones se dividen en universales, particulares, indefinidas y singulares, según que el sujeto es universal, particular, indefinido o singular. Las proposiciones cuyo sujeto es un término colectivo, como ejército, ciudad, etc., se consideran como singulares; la cantidad combinada con la cualidad da las cuatro clases de proposiciones arriba expresadas: A, E, I, O.

37. Reglas sobre la extensión del sujeto.—No hay dificultad en la extensión del sujeto en las proposiciones uni-

---

(1) Algunos filósofos han pretendido en vano eliminar las proposiciones negativas por la razón de que toda proposición negativa equivale a otra afirmativa de término infinito, v. gr.: «El planeta no tiene luz», equivale a ésta: «El planeta es algo que no tiene luz». Mas si esta razón valiera, con el mismo derecho podría decirse que no hay ninguna proposición afirmativa, porque toda proposición afirmativa podría reducirse también a otra negativa, según consta por las reglas de la equivalencia. Así: «Pedro es hombre», equivale a ésta: «Pedro no es algo distinto de hombre» El sentido común distingue muy bien entre equivalencia e identidad formal. Podrían alegarse ejemplos de otros órdenes. Así, en lo moral, lo mismo vale el dinero y el pan; sin embargo, nadie los tiene por una misma cosa. En lo físico, el alma racional equivale a la beluína en cuanto a las operaciones inferiores de sentir y vegetar, sin que deje por eso de ser mucho más noble y específicamente distinta.

versales, particulares y singulares, porque es claro que en las universales se habla de todos sin excepción; en las particulares, de alguno o algunos indeterminadamente; y en las singulares, de uno o de muchos, pero determinadamente. Mas no sucede lo mismo en las indefinidas. Así en ésta: "Los alemanes son meditabundos", se puede dudar de si se entiende de algunos o de todos; esto es muy importante determinarlo, porque según sea la extensión del sujeto, la proposición indefinida será verdadera o falsa. Para lograrlo, recuérdense las siguiente reglas:

1.ª En materias pertenecientes a las esencias de las cosas o sus propiedades necesarias, la proposición indefinida equivale a la universal. "Los diámetros de un círculo son iguales", se entiende todos los diámetros. "Las órbitas de los planetas son elípticas", se entiende todas las órbitas. Es evidente que, según la necesidad sea esencial o sólo natural, la proposición será más o menos universal. En los ejemplos citados la universalidad de la primera es necesariamente absoluta, sin excepción posible, como fundada en la esencia de las cosas; la de la segunda no es universal con todo rigor, porque sólo estriba en una ley natural conocida por la observación.

2.ª Cuando no se trata de la esencia de las cosas, ni de sus leyes necesarias, la universalidad es moral, esto es, comprende la mayor parte de los casos. Así, en el ejemplo aducido no se entiende que *todos* los alemanes sean meditabundos, sino que éste es el carácter de aquella nación, y que, así, son muchos los que le tienen. Según la materia de que se trata, la universalidad moral será más o menos amplia, en lo cual no puede fijarse regla, debiéndose juzgar prudencialmente, según las circunstancias (1).

---

(1) Se usan indistintamente el singular y el plural para expresar la universalidad; sólo que al decir, v. gr.: «Todos los hombres son racionales», atendemos al concreto, mientras que al decir: «El hombre es racional», tenemos en consideración la forma abstracta.

38. Reglas para la extensión del predicado.—Hemos visto que el sujeto de la proposición puede tomarse de diferentes modos; veamos ahora lo que sucede con el predicado. En esta parte de la Lógica se encuentran algunas cosas difíciles de compreder, pero su dificultad sólo nace de que no se advierte bastante que las reglas dialécticas no son aquí más que una fórmula breve y precisa de ideas comunes y hasta vulgares.

El modo con que el término se toma en una proposición se llama *suposición*. Se apellida extensión del término el convenir a mayor o menor número de sujetos. Por manera que la locución: *tal término supone universalmente,* significa lo mismo que: "tal término se toma con extensión universal".

1.ª regla. *En toda proposición afirmativa el predicado supone particularmente.* Ejemplo: "Todo hombre es racional". En esta proposición el sujeto supone o se toma universalmente; pero ¿cómo se toma el predicado? ¿Se entiende que todo hombre sea todo racional, o, en otros términos, la palabra racional se toma universalmente? Es evidente que cada hombre no es todos los racionales, sino algún racional; luego el predicado *racional* se toma particularmente.

2.ª *En toda proposición negativa el predicado supone universalmente.* Ejemplo: "Ningún metal es viviente" ¿En qué extensión debe tomarse el predicado? Salta a los ojos que del metal se niega, no sólo este o aquel viviente, sino todos y de todas las clases; por manera que la proposición no sería verdadera si el metal fuese siquiera *una* clase de vivientes.

39. Reglas sobre la comprensión de los términos.—Se llama comprensión de un término el número de propiedades que significa; así, las de animal serán: *viviente* y *sensitivo;* y las del hombre: *animal, racional.* La diferencia entre la extensión y la comprensión está en que la extensión se refiere a los sujetos a que el término conviene, y la comprensión a las propiedades que significa.

1.ª regla. *En las proposiciones afirmativas el predicado se aplica al sujeto en toda su comprensión.* Ejemplo: "El hombre es animal". En esta proposición se afirman del hombre todas las propiedades del predicado *animal,* y no sería verdadera si faltase alguna. Así es que la planta, aunque tenga una de ellas, que es el ser viviente, no se puede llamar animal, por carecer de sensibilidad.

2.ª *En las proposiciones negativas el predicado no se niega del sujeto en toda su comprensión.* Ejemplo: "La planta no es metal". Aquí se niega de la planta todo metal, como si se dijese que no es ningún metal; pero no se niegan de la planta todas las propiedades contenidas en la idea de metal, como, por ejemplo, el ser cuerpo, el ser visible, etc., etc..

Resumiendo estas cuatro reglas, diremos que en las *proposiciones afirmativas el predicado se toma en toda su comprensión, mas no en toda su extensión; y en las negativas se toma en toda su extensión, pero no en toda su comprensión.*

REPRESENTACIÓN GRÁFICA DE LA RELACIÓN DE LOS TÉRMINOS EN CUANTO A LA EXTENSIÓN

Con el fin de que se grabe mejor en la mente de los alumnos, suelen algunos autores representar por medio de figuras geométricas la extensión de los términos.

El método más frecuente empleado es el de los círculos de Euler, inventados por el filósofo suizo (1707-1803) de este nombre.

Helos aquí: 1. Para las proposiciones universales afirmativas = A (1).

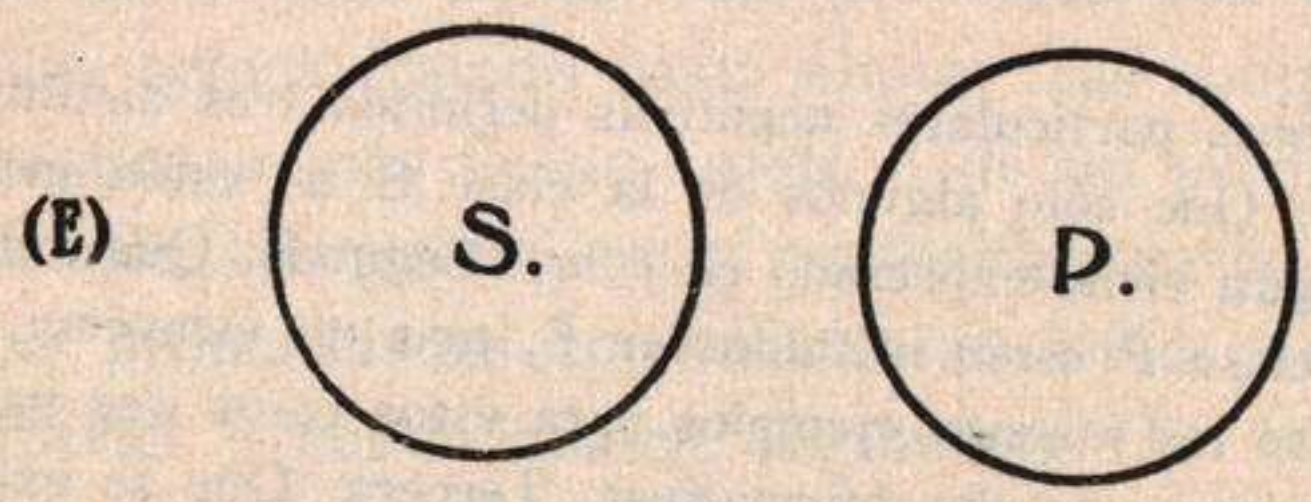
(Aa) 

(Ab) 

(1) Señalan los dialécticos la cantidad de las proposiciones con letras, designando la universal afirmativa con A, la universal negativa con E, la particular afirmativa con I, y la particular negativa con O.

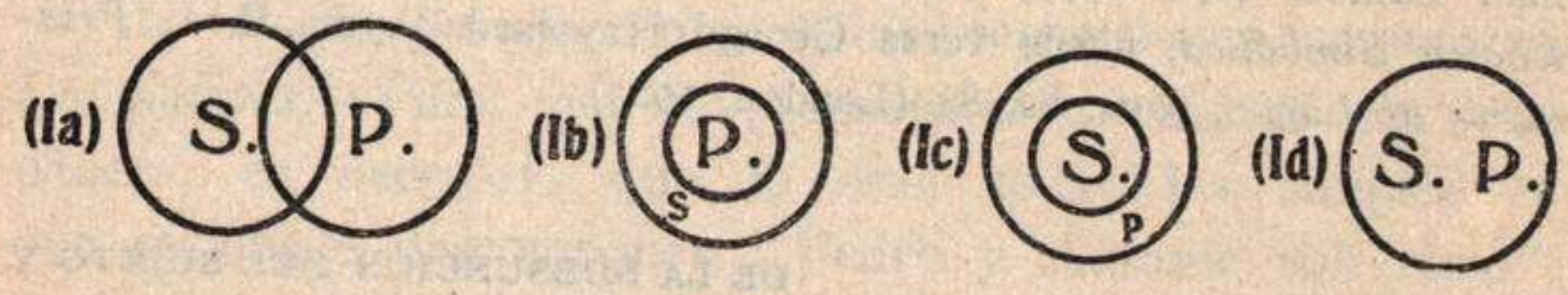
Los dos círculos que tenemos a la vista expresan la extensión de los términos en las proposiciones universales afirmativas. Éstas permiten las dos hipótesis, representadas en la presente figura. La primera es: que el predicado tenga mayor extensión que el sujeto, como aparece en *(Aa)*, puesto que el círculo que expresa la clase de cosas a que se refiere el sujeto = S, es menor que el círculo que representa la clase expresada por el predicado = P. Ejemplo: "Todas las plantas son vivientes". La segunda hipótesis es que la extensión de las dos clases representadas por ambos términos sea idéntica. Ejemplo: "Todos los animales son sensitivos". En este caso los círculos coinciden, como se ve en *(Ab)*.

2. Para las proposiciones universales negativas = E.



En las proposiciones universales negativas, ninguno de los individuos de la clase representada por S se halla incluído en la extensión de la clase representada por P. Ejemplo: "Ninguna piedra es planta", lo cual viene expresado por *(E)*, puesto que la relación de los círculos no es de inclusión, ni de coincidencia siquiera parcial.

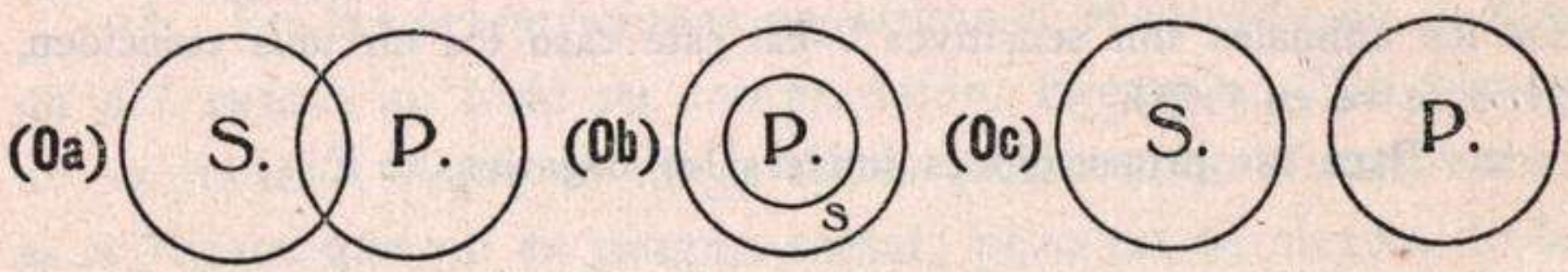
3. Para las proposiciones particulares afirmativas = I.



En las proposiciones particulares afirmativas pueden darse cuatro casos. Primero: que sólo algunos de la clase S estén incluídos en la clase P, y viceversa; por ejemplo: "Algunos hombres son negros", "algunos negros son hombres"; lo cual está gráficamente descrito por la coincidencia parcial de los círculos en *(Ia)*. El segundo caso es que todos los miembros de la clase P estén incluídos en la clase S, pero no

viceversa. Ejemplo: "Algunos hombres son luteranos". Esta hipótesis está representada por *(Ib)*. Tercero: que todos los de la clase S estén incluídos en la clase P; por ejemplo: "Algunos hombres son animales", lo cual se halla descrito en *(Ic)*. Cuarto: que sean convertibles la clase S y la clase P. Por ejemplo: "Algunos hombres son racionales". En tal caso, los círculos coinciden, como en *(Id)*.

4. Para las proposiciones particulares negativas = O.



Las proposiciones particulares negativas permiten tres distintas hipótesis: Primera. Que sólo algunos de la clase S no estén incluídos en la clase P, según viene expresado en *(Oa)*. Segunda. Que todos los miembros de la clase P estén incluídos en S, mas no viceversa, como en *(Ob)*. Tómanse los mismos ejemplos para estos casos que para los dos primeros, de las partículas afirmativas. Tercera. Que se excluyan mutuamente las clases representadas por S y por P, como se puede ver en *(Oc)*, v. gr.: "Algunos hombres no son piedras".

Cfr. Tilmannus Pesch, S. I., *Institutiones Logicales*, I. n. 301 (Herder, 1888).

De manera análoga, también por medio de círculos geométricos, representan algunos lógicos la subordinación, coordinación, equivalencia y oposición de los términos. Véase en la obra citada el núm. 212.

Sobre otros métodos de representación gráfica, como el del alemán Lamber (1728-1777) y el del que se vale el Dr. Venn, en su *Lógica Simbólica*, puede verse George Hayward Joyce, S. I. *Principies of Logic.*, págs. 82, 84 (London, 1923).

DE LA SUBSUNCIÓN DEL SUJETO Y CUANTIFICACIÓN DEL PREDICADO

En lo tocante a la comprensión y extensión de los términos, hallamos entre los modernos, dos sentencias opuestas: La una, y es la más común, sostiene que en el juicio se comparan las "comprensiones" del sujeto y del predicado, estableciéndose entre ellas alguna identidad, al menos parcial. La otra defiende que se comparan las "ex-

tensiones" del sujeto y del predicado, y que se establece también alguna identidad, o sea, que el sujeto se "subsume" bajo la extensión del predicado.

Respuesta.—En esta cuestión hay que decir que lo que se expresa formalmente es la identidad entre la realidad del sujeto y del predicado, no precisamente de la comprensión de ambos. Asimismo es verdad que en todo juicio se expresa que la extensión del sujeto coincide, al menos en parte, con la del predicado, mas esto no se dice formal, sino equivalentemente (1).

40. Proposiciones compuestas: sus clases.—Las proposiciones son simples o compuestas. Las simples son las que expresan la relación de un solo predicado con un solo sujeto. De ellas hemos tratado hasta ahora. Las compuestas son las que contienen más de un sujeto o de un predicado. En toda proposición compuesta están contenidas varias simples.

Las proposiciones compuestas se dividen en copulativas, disyuntivas y condicionales, según que la cópula principal sea una partícula copulativa, disyuntiva o condicional. Considérase como principal en una proposición compuesta, aquella cópula que principalmente se intenta; así, por ejemplo, el que pronuncia esta proposición copulativa: "Dios se complace en los humildes y desprecia a los soberbios", pretende, principalmente, significar el enlace o verdad simultánea de ambas proposiciones simples, por la partícula copulativa *y*. Por lo cual esta partícula será la cópula principal de la proposición.

41. Reglas para la verdad de las proposiciones compuestas. *Copulativas.*—Para que la proposición copulativa sea verdadera, es necesario que lo sean todas las simples en que se puede descomponer. "Pedro y Antonio son ricos", equivale a estas dos: "Pedro es rico", "Antonio es rico". Si alguna de las dos es falsa, la copulativa lo es también, por la razón antes indicada.

Disyuntivas.—Para la verdad de la proposición disyuntiva, es necesario que no se pueda señalar un medio entre los

(1) *Donat.* Lógica, n. 153. (Innsbruck, 1922.)

miembros de la disyunción. "Las acciones son buenas o malas", equivale a decir, que no hay ninguna acción que no pertenezca a una de estas dos clases. Si se puede señalar un medio, como por ejemplo, si hubiese acciones indiferentes, la proposición es falsa. Pues reflexionando sobre la proposición disyuntiva, se descubre que equivale a la enumeración completa de las clases a que puede pertenecer el objeto y a la afirmación de que pertenece a una de ellas.

Condicionales.—Para la verdad de estas proposiciones, se requiere que, puesto el antecedente, se siga el consiguiente, porque esto es lo único que se afirma. Pues reflexionando bien, se descubre que lo que en ellas se afirma es la relación de dependencia de una con respecto a otra. Antecedente en la proposición condicional es la parte en que está la condición, y el condicional es el consecuente.

42. Otras especies de proposiciones compuestas.—Suelen contarse otras especies de proposiciones compuestas, a saber: causales, exclusivas, exceptivas, restrictivas, reduplicativas, principales e incidentales.

Causales.—Son causales las que expresan la causa de que el predicado convenga al sujeto. Pueden ser de varias maneras, según se refieran a diferentes maneras de causalidad. "César pasó el Rubicón por las provocaciones de sus enemigos"; aquí se trata de una causa moral impulsiva. "César pasó el Rubicón para apoderarse de la República"; aquí, de una causa final. "César venció a Pompeyo por la superioridad de sus tropas"; aquí, de una causa eficiente. Es de notar que en estos ejemplos hay dos proposiciones: una en que se afirma el hecho; otra en que se señalan las causas del mismo.

Exclusivas.—Son las que afirman algo excluyendo lo demás. En unas la exclusión se refiere al sujeto, en otras al predicado. "Sólo los jóvenes son ágiles"; la proposición se puede descomponer en éstas: "Los jóvenes son ágiles y los no jóvenes no son ágiles". La exclusión, pues, se refiere al sujeto. "Arquímedes es solamente matemático", equivale a

éstas: "Arquímedes es matemático; Arquímedes no posee las otras ciencias".

Exceptivas.—Son exceptivas las que afirman o niegan exceptuando: "Todos los soldados, menos uno, son obedientes", equivale a estas dos: "Un soldado no es obediente y todos los demás son obedientes."

Restrictivas.—Son las que afirman o niegan el predicado del sujeto, refiriéndose tan sólo a otra propiedad del mismo sujeto. "El magistrado, como juez, no hace caso de las recomendaciones de los amigos". Esta proposición se descompone en dos: "El magistrado no atiende a las recomendaciones de los amigos; el no atender el magistrado a las recomendaciones de los amigos, lo hace cuando administra justicia".

Reduplicativas.—Son aquéllas en que el predicado se aplica al sujeto, limitándose a la propiedad expresada por el mismo nombre del sujeto. "El soldado, en cuanto tal, o sea, como soldado, no tiene más voluntad que la de su jefe".

43. Proposiciones modales.—Proposición modal no es la que simplemente afirma o niega el predicado del sujeto, diciendo, por ejemplo: "Dios es sabio", sino que expresa el modo con que el predicado conviene o repugna al sujeto, v. g.: "Dios es necesariamente sabio".

Para que la proposición sea lógicamente modal, el modo ha de afectar a la cópula, no al predicado o al sujeto. Los modos lógicos son cuatro: *necesario, contingente, posible, imposible*. Necesario es lo que no puede ser; contingente, lo que puede ser y dejar de ser; posible, lo que puede ser; imposible, lo que repugna o no puede ser. Es, pues, modal la proposición en la que se encuentra alguno de estos modos, los cuales pueden expresarse adverbial o nominalmente, como: "Dios necesariamente existe", o bien: "Que Dios existe es necesario".

Algunos añaden otros dos modos lógicos: *verdadero* y *falso*. Mas éstos no deben considerarse como tales; de lo con-

trario, toda proposición sería modal, puesto que toda proposición es verdadera o falsa.

CANTIDAD DE LAS PROPOSICIONES MODALES

Cuando en la proposición modal el modo se expresa nominalmente, como predicado de la proposición, cuyo sujeto es una oración de infinitivo, la proposición modal es singular. Entonces es lo mismo que si se dijera que la identidad de este predicado con este sujeto es necesaria, contingente, posible o imposible. Sin embargo, si se atiende solamente al modo, necesario e imposible se reputan como universales, contingente y posible como particulares, ya que los dos primeros exigen universalidad de tiempo, y los últimos no; por esta razón se comparan a los signos *omnis nullus* y *aliquis quidam,* respectivamente. Porque así como estos adjetivos significan universalidad de número, aquéllos la significan de tiempo.

PROPOSICIONES MODALES SEGÚN LOS MODERNOS

El sentido en que los modernos, a partir de Kant, toman las proposiciones modales, es muy diverso del que hemos expuesto. Kant divide las proposiciones modales en *problemáticas* = *(S,* tal vez sea *P),* *asertorias* = *(S* es *P)* y *apodícticas* = *(S* debe ser *P).* Mas, si bien se considera, los que Kant llama juicios problemáticos, o son meramente opinativos, o por ellos se expresa que no se sabe nada. Los apodícticos y asertorios tampoco difieren sino en cuanto a la necesidad, pues en un caso ve el entendimiento que la cosa es y en otro que debe ser; por tanto, se reducen a los necesarios y contingentes. El error de Kant está en que él considera la cópula como mera unión mental y modalidad sujetiva, y no como expresión de la modalidad objetiva. (B. XX, 74, 71, 89, 96.)

LECCION 8.ª

Oposición, conversión y equivalencia de las proposiciones.

Consideradas las proposiciones en sí mismas, nos toca ahora examinarlas según las relaciones de unas con otras.

I

Oposición de las proposiciones.

44. La oposición de las proposiciones consiste en que teniendo los mismos sujetos y predicados, con igual o diferente cantidad o extensión, la una sea afirmativa y la otra negativa. Hay diferentes especies de oposición, según la cual las proposiciones toman diferentes nombres: contradictorias, contrarias, subcontrarias y subalternas.

Contradictorias son dos proposiciones opuestas en que la una solamente niega *lo que se requiere y basta* para que la otra sea falsa; así, son contradictorias, por ejemplo: la universal afirmativa y la particular negativa: "Todo metal es cuerpo; algún metal no es cuerpo". Puesto que para falsificar la primera se requiere que algún metal no sea cuerpo y esto basta. De ahí se sigue la ley de las proposiciones contradictorias, a saber: que no pueden ser ambas verdaderas o falsas.

Demostración de la ley.—Si A, v. g., es verdadera, verdaderamente se da lo que se requiere para que su opuesta O, sea falsa; y viceversa, si A es falsa, no se da lo que se requiere para que su opuesta lo sea, la cual será, por tanto, verdadera.

Contrarias son dos proposiciones opuestas, de las cuales *la una niega más de lo que se necesita* para que la otra sea falsa. Así, por ejemplo, son contrarias la universal afirmativa y la universal negativa: "*Todos* los africanos son negros; ningún

africano es negro". Puesto que la una niega de todo africano la propiedad que afirma la primera, siendo así que, para falsificarla, bastaría negarlo sólo de algún africano. De ahí se saca la ley de las proposiciones contrarias, a saber: que no pueden ser ambas verdaderas, pero sí falsas.

Demostración de la ley.—1.ª No pueden ser ambas verdaderas, porque si una es verdadera se da más de lo que se necesita, y por tanto, se da lo que se necesita para que su contraria sea falsa. 2.ª Pueden ser ambas falsas. Porque puede suceder que E, v. g., sea falsa por negar más de lo que se requiere para falsificar su opuesta, y que sea verdadera en cuanto niega lo que se requiere y basta para ello. En este caso, ambas serán falsas.

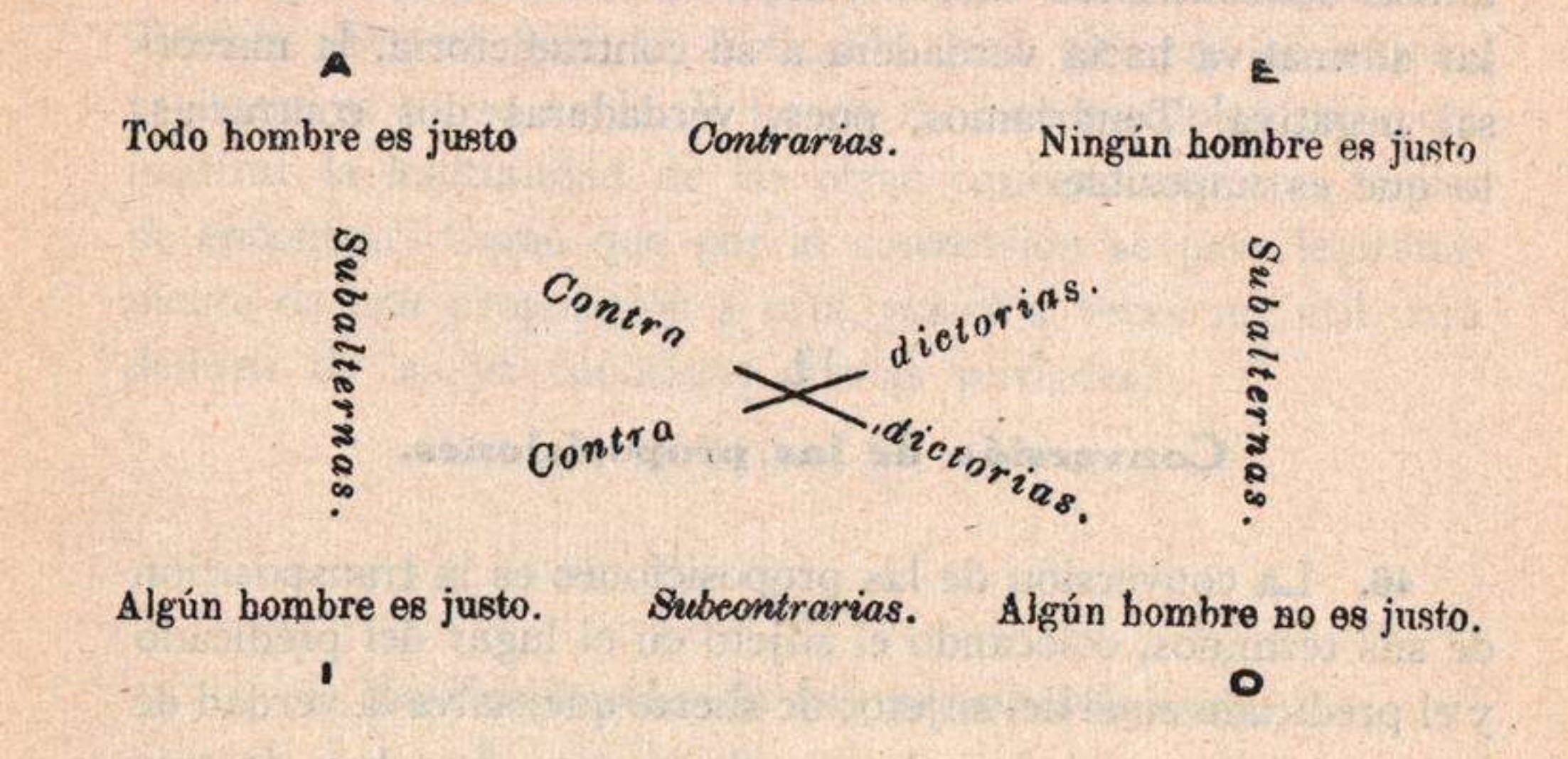
Subcontrarias.—Son las proposiciones opuestas, de las cuales la una *niega menos de lo que se requiere* para que la otra sea falsa. Son subcontrarias la particular afirmativa y la particular negativa: "Algún viviente es sensitivo; algún viviente no es sensitivo". De ahí la ley de las subcontrarias: que ambas pueden ser verdaderas, pero no ambas falsas.

Demostración de la ley.—1.ª Pueden ser ambas verdaderas. Si una es verdadera negando menos de lo que se requiere para falsificar su opuesta, no se sigue que ésta haya de ser falsa, pues en virtud de la forma no es menester que se dé lo que se requiere para falsificarla. 2.ª No pueden ser ambas falsas. Si la una es falsa, negando menos de lo que se necesita para falsificar su opuesta, no solamente es falso que se dé lo que se requiere, sino también que se dé algo de lo que se requiere para que su opuesta sea falsa. Luego la opuesta es verdadera.

Subalternas.—Son dos proposiciones opuestas entre sí, solamente en la cantidad; esta es la oposición que hay entre la universal y particular, ambas afirmativas o negativas, que tienen los mismos predicados y los mismos sujetos. La universal se llama subalternante. La particular subalternada. La ley de las subalternas es: que si la universal es verdadera,

lo es la particular, pero no recíprocamente, como se puede ver en cualquier ejemplo. Lejos de haber oposición entre estas proposiciones, hay enlace, pues la segunda se infiere de la primera. Para que haya oposición lógica, propiamente tal, entre dos proposiciones, es menester que la verdad de la una excluya la de la otra, y por lo mismo tampoco pueden llamarse lógicamente opuestas, en sentido estricto, las subcontrarias.

45. Otro procedimiento fácil para demostrar las leyes de oposición.—Para ello téngase a la vista la siguiente figura:



Ley de las contradictorias.—1.º No pueden ser ambas verdaderas. Porque si A es verdadera, aquello mismo que según la verdad de la proposición A es, según la verdad de la proposición O, a un mismo tiempo no es. Pero es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Luego si A es verdadera, O debe ser falsa. 2.º No pueden ser ambas falsas. Porque si A es falsa, aquello mismo que, según la falsedad de la proposición A no es, según la falsedad de la proposición O es. Pero es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo. Luego si la una es falsa, la otra debe ser necesariamente verdadera.

Ley de las contrarias.—1.º Pueden ser ambas falsas. Esto

parece claramente por razón de la materia; pues por versar sobre materia contingente, las dos contrarias que aparecen en el cuadro anterior son falsas. 2.º No puede ser ambas verdaderas. Porque si A es verdadera, I, por ser subalternada suya, también es verdadera, y por la ley de las contradictorias, E, en esta hipótesis, ha de ser falsa. Luego dos contrarias no pueden ser verdaderas.

Ley de las subcontrarias.—1.º Pueden ser ambas verdaderas. Por ejemplo, en materia contingente, como en el ejemplo del cuadro anterior. 2.º No pueden ser ambas falsas. Si ambas subcontrarias fuesen falsas, la falsedad de la particular afirmativa haría verdadera a su contradictoria, la universal negativa. Tendríamos, pues, verdaderas dos contrarias, lo que es imposible.

II

Conversión de las proposiciones.

46. La conversión de las proposiciones es la transposición de sus términos, colocando el sujeto en el lugar del predicado y el predicado en el del sujeto; de suerte que, salva la verdad de la proposición, se infiere la una de la otra. Las hay de tres clases: *simple, por accidente* y *por contraposición*

En la *simple* no se altera nada de los términos, excepto su lugar; en la *por accidente* se muda la cantidad de los términos, y en la *por contraposición,* se los toma en sentido negativo o en contraposición al que antes tenían; o, según la expresión de las escuelas, se los hace infinitos. Si el término era *cuerpo,* se dice: *no cuerpo.*

47. Reglas de la conversión de las proposiciones. — Las reglas de la conversión de las proposiciones se las expresa en esta fórmula: "*E, I simpliciter convertuntur; E, A per accid.; O, A per contrap.; Sic fit conversio tota.*

Lo que significa que la proposición universal negativa y

la particular afirmativa se convierten simplemente; que la universal negativa y la universal afirmativa se convierten por accidente; y que la particular negativa y la universal afirmativa se convierten por contraposición.

La legitimidad de dichas conversiones se funda en la regla que dimos sobre la extensión del predicado. Pongamos un ejemplo: *E simpliciter* "Ningún metal es viviente; ningún viviente es metal". La conversión simple es legítima; porque como en las proposiciones negativas el predicado se toma universalmente (Lección 7.ª), se niega todo viviente de todo metal, y por tanto, se puede negar todo metal de todo viviente. Puesto que la distinción real siempre es mutua, es decir, si A no es B, B no es A. Los ejemplos para demostrar la legitimidad de las otras conversiones son fáciles de encontrar. Como que por la conversión se pasa legítimamente de una proposición a otra, podrá a veces ser útil para deducir de las ya conocidas nuevas verdades.

III

Equivalencia de las proposiciones.

48. Las proposiciones son equivalentes cuando tienen un mismo valor o expresan una misma cosa.

Equivalencia de las contradictorias.—Las contradictorias se hacen equivalentes con anteponer la negación al sujeto de una cualquiera de ellas. "Todo hombre es sabio; algún hombre no es sabio", son contradictorias, pero se convierten en equivalentes anteponiendo a la primera la partícula negativa: "No todo hombre es sabio." Lo mismo se logra con la segunda: "No algún hombre no es sabio".

Equivalencia de las contrarias. Las contrarias se hacen equivalentes posponiendo la negación al sujeto de una de ellas. "Todo cuerpo es metal", contraria a ésta: "Ningún cuer-

po es metal", equivale a ella si dice: "Todo cuerpo es no metal".

NOTA.—Las sentencias empleadas en la literatura y en la conversación ordinaria presentan mucha variedad de formas y complejidad de estructura; con todo, pueden siempre reducirse, por medio de análisis, a una de las cuatro proposiciones arriba declaradas. (A, E, I, O.)

A veces puede ser útil en la práctica proponer una misma verdad bajo diferentes fórmulas, sobre todo en las disputas; de ahí la utilidad de la equivalencia de las proposiciones.

(B. XX, 81, 84, 88-89.)

LECCION 9.ª

Principios o leyes del pensamiento.

Por lo dicho al declarar la oposición lógica de las proposiciones, se habrá observado que nuestro entendimiento juzga de la verdad o falsedad de las mismas según ciertas normas o principios a los cuales se halla en todo caso absolutamente sometido, y que, por lo mismo, pueden apellidarse "leyes del pensamiento o de la actividad intelectual". Son dichas normas verdades ciertas y evidentes que se han de presuponer como tales, no sólo en esta o en aquella ciencia, sino en todas, ya que no se pueden poner en duda sin que vacile toda certeza.

Declarar estos principios o leyes será el objeto de la lección presente.

I

Principios lógicos y ontológicos.

49. *Principio,* en sentido lato, es todo aquello de lo cual procede algo (1). Si el principio es una cosa de la cual procede realmente otra, se llama *real* u *ontológico;* así, por ejemplo, la causa es principio real del efecto. El principio se llama *lógico* si es una verdad de la cual procede otra en el orden intelectual. Así, son principios lógicos los juicios o verdades inmediatas de que hablaremos luego, puesto que de ellas, como de premisas ciertas y evidentes, procede el conocimiento de otras llamadas conclusiones. Estas verdades que expresan las relaciones necesarias de los seres, como la de no contradicción, la de identidad, la de causalidad, etcétera, son también principios ontológicos o reales, por cuanto expresan las leyes del ser. Precisamente por esto, si el entendimiento ha de pensar rectamente, si ha de alcanzar la verdad de las cosas, que es su ser o realidad, al examinarlas o discurrir sobre ellas, habrá de acomodarse a dichas leyes y no le será lícito traspasarlas, so pena de destruirse a sí mismo o suicidarse.

II

Principio primero y fundamental.

50. Principio de contradicción.—La verdad inmediata en que nos apoyamos siempre para demostrar las leyes de la oposición lógica de las proposiciones, es el llamado principio de contradicción. He aquí las fórmulas con que se suelen enunciar: *a)* como principio lógico: "La afirmación y la ne-

(1) *...Id a quo aliquid procedit.* (S. Th., Summ. Theol., 1, q. 33, a. 1.)

gación de una misma cosa no pueden ser verdaderas y falsas a un mismo tiempo"; *b)* como principio ontológico: "Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo".

Este principio merece el nombre de primero y fundamental, porque su verdad no se apoya en la de ningún otro principio; cayendo él se arruinan todos los demás. Es este principio condición indispensable de toda certeza y de toda verdad, y sin él, así el mundo como la inteligencia se reducen a un caos. Es una ley de todo ser y de toda inteligencia. Abraza lo real y lo ideal, y presenta al entendimiento la imposibilidad, no sólo de los juicios contradictorios, sino también de las cosas contradictorias. ¿Qué fuera un ser real que pudiese ser y no ser? ¿Qué significa una contradicción realizada? Sea cual fuere el objeto, sea cual fuere su naturaleza y las relaciones de su existencia, corpóreo o incorpóreo, compuesto o simple, accidente o sustancia, contingente o necesario, finito o infinito, siempre se verifica la absoluta incompatibilidad de estos dos extremos; por manera que la afirmación del uno es siempre, en todos los casos, en todas las suposiciones imaginables, la negación del otro. (B. XVIII, 98-99).

El principio de contradicción posee, además, el carácter de ser visto con toda claridad, de suerte que nadie que proceda sinceramente puede ponerlo en tela de juicio. En la idea de ser, vemos clarísimamente la exclusión del no ser. Así, pues, reúne las tres cualidades que, según Aristóteles, se requieren para que un principio sea primero, a saber: que sea absolutamente necesario, o sea, en cualquier hipótesis; que sea tan evidente y conocido de todos, que nadie puede errar acerca del mismo, y en tercer lugar, que no se adquiera por demostración, sino que parezca como ingénito y como natural. Cfr. Aristóteles, Met. 4 (Didot 3), c. 3.

ENMIENDA DE KANT EN LA FÓRMULA DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN

Kant formula el principio de contradicción de la manera siguiente: Un predicado que repugna a una cosa no le conviene; pretendiendo que debe rechazarse por viciosa la fórmula en que hasta ahora lo han expresado todas las escuelas.

Dos son, según Kant, los vicios de la fórmula común. El primero se refiere a la palabra *imposible,* pues la juzga añadida inútilmente, ya que la certeza apodíctica (metafísica), dice, que se quiere expresar con aquella palabra, debe estar comprendida en la misma proposición. El segundo vicio que achaca a la fórmula aristotélica es que se halle afectada por la condición del tiempo, ya que el principio de contradicción, dice, como principio puramente lógico, no debe restringir su significado a relaciones de tiempo, de lo cual concluye que esta fórmula es del todo contraria al objeto del principio mismo *(Critica ration. pur.,* Tremesaygues, p. 184). Mercier parece consentir con Kant en esto segundo *(Ontol.,* p. 243-245).

Examinemos las razones de Kant. Y ante todo, ¿qué se entiende por la palabra *imposible,* en la fórmula común? "Posible e imposible absolutamente se dice por la relación de los términos; posible, porque el predicado no repugna al sujeto; imposible, cuando el predicado repugna al sujeto." Así se expresa Santo Tomás (1.ª parte, cuest. 25, art. 3.º), y con él todas las escuelas; luego la imposibilidad es la repugnancia del predicado al sujeto; luego ser una cosa imposible, es ser repugnante. La fórmula común podría expresarse de esta manera: "Que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, repugna", o bien: "Hay repugnancia entre el ser y el no ser", o bien: "El ser excluye al no ser"; todo viene a parar a lo mismo. Y nada más expresa Kant, cuando dice: "Un predicado que repugna a una cosa, no le conviene". Luego emplea Kant el mismo lenguaje que reprende en los otros.

Todo esto, dando por supuesto que la fórmula de Kant expresa realmente el prinicipio de contradicción; pero esta suposición es, cuando menos, inexacta. No cabe duda que sería una contradicción el que un predicado que repugnase a un sujeto, le conviniese; y en este sentido se puede decir que el principio de contradicción está de algún modo expresado en la fórmula de Kant.

Mas esto no es suficiente, porque, de lo contrario, sería preciso decir que todo axioma expresa el principio de contradicción, pues no

es posible negar ningún axioma sin una contradicción. La fórmula del principio debe expresar *directamente* la exclusión recíproca, la repugnancia entre el ser y el no ser; esto es lo que se quiere significar; jamás se ha entendido otra cosa por el principio de contradicción. Pues bien: Kant, en su nueva fórmula, no expresa directamente esta exclusión; lo que expresa es, que cuando de la idea de un sujeto está excluído el predicado, éste no le conviene. Si bien se mira, lejos de que esta fórmula exprese el principio de contradicción, es la famosa de los cartesianos: *Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza.* Por donde se echa de ver que, antes de afirmar que en el punto más claro y más fundamental de los conocimientos humanos se han expresado mal todas las escuelas, es necesario andar con mucho tiento.

No fué más feliz el autor de la *Crítica de la razón pura,* al censurar la condición: *a un mismo tiempo,* que se añade generalmente a la fórmula del principio de contradicción. Ya que él se toma la libertad de creer que ningún filósofo, antes de él, había expresado de la manera conveniente este principio, permítaseme decir que él no entendió bien lo que querían significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanación filosófica; si para ciertos hombres Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la humanidad entera son también oráculos que deben ser oídos y respetados.

Según el mismo Kant, el principio de contradicción es condición *sine qua non* de todos los conocimientos humanos. Si, pues, esta condición ha de servir para su objeto, es necesario que se la exprese de un modo aplicable a todos los casos. Nuestros conocimientos no se componen únicamente de elementos necesarios, sino que admiten en buena parte ideas enlazadas con lo contingente, pues como hemos visto ya, las verdades puramente ideales, no conducen a nada positivo si no se las hace descender al terreno de la realidad.

Ahora bien: los seres contingentes están sometidos a la condición del tiempo, y todos los conocimientos que a ellos se refieren deben contar siempre con esta condición. Su existencia se limita a un determinado espacio de tiempo, y conforme a esta determinación, es preciso pensar y hablar de la misma. Aun las propiedades esenciales están afectadas, en cierto modo, por la condición del tiempo, porque si bien prescinden de él, si se las considera en general, no es así cuando están realizadas, es decir, cuando dejan de ser una pura abstracción y son una cosa positiva. He aquí, pues, la razón, y razón bien poderosa y profunda, de que todas las escuelas hayan juntado la condición del tiempo con la fórmula del principio de contradicción; razón bien pro-

funda, repito, y que extraño se escapase a la penetración del filósofo alemán.

La importacia de la materia reclama todavía ulteriores aclaraciones. Lo esencial en el principio de contradicción es la exclusión del ser por el no ser, y del no ser por el ser.

La fórmula debe expresar este hecho, esta verdad que se nos ofrece con evidencia inmediata, y que es contemplada por el entendimiento con una intuición clarísima, que no consiente duda ni obscuridad de ninguna especie.

El verbo *ser,* según se ha dicho anteriormente, puede tomarse de dos maneras: substantivamente, en cuanto significa la existencia, y copulativamente, en cuanto expresa la relación de un predicado a un sujeto. El principio de contradicción debe extenderse a los casos en que el verbo ser es copulativo y a los en que es substantivo, porque cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos únicamente del orden ideal o de las relaciones entre predicados y sujetos, sino también del orden existencial.

En el *sea* o *no sea,* el verbo *ser* no expresa sólo la existencia, sino toda clase de relaciones de esencias, también en su más completa indeterminación. Así, el principio se aplica igualmente en estas dos proposiciones: "Es imposible que la luna sea y no sea"; "Es imposible que un círculo sea y no sea círculo"; no obstante que la primera es del orden existencial y la segunda es del orden ideal.

Ahora bien: todas las existencias finitas, incluso la nuestra, son medidas por una duración sucesiva; luego si la fórmula del principio de contradicción no ha de ser inaplicable a todo cuanto conocemos en el universo, ha de estar acompañada de la condición del tiempo. Luego la condición del tiempo es absolutamente necesaria en la fórmula del principio de contradicción, si esta fórmula ha de poder servirnos para lo existente. El sí y el no referentes a un mismo objeto, pueden ser verdaderos si se refieren a distintos tiempos; v. gr.: "Antonio es obediente"; "Antonio no es obediente".

Veamos ahora lo que sucede en el orden puramente ideal, donde el verbo *ser* se toma copulativamente. Las proposiciones del orden puramente ideal, son de dos clases: unas tienen por sujeto una idea genérica, que, con la unión de la diferencia, puede pasar a una especie determinada; otras tienen por sujeto la misma especie, o sea, la idea genérica, junto con la determinación de la diferencia. La palabra *ángulo* expresa la idea genérica de todos los ángulos; idea que, unida con la diferencia correspondiente, puede constituir las especies de ángulo recto, agudo u obtuso. Sucédenos a cada paso el modificar

la idea genérica de varias maneras, y como en esto entra por necesidad una sucesión, en que se nos representan distintos conceptos, que todos tienen por base la idea genérica, resulta que consideramos a ésta como un ser que sucesivamente se transforma. Para expresar esta sucesión, puramente intelectual, empleamos la idea de tiempo; y he aquí una de las razones que justifican el empleo de esta condición, aun en el orden puramente ideal. Así, decimos: "Un ángulo no puede ser a un mismo tiempo recto y no recto", porque encontramos que la idea de ángulo puede estar sucesivamente determinada por la diferencia que le constituye recto y no recto; pero estas determinaciones no pueden coexistir, ni aun en nuestro concepto, por cuya razón no afirmamos la imposibilidad absoluta de la unión de la diferencia con el género, sino que la limitamos a la condición de la simultaneidad. En esta proposición: "Un ángulo recto no puede ser obtuso", el sujeto no es la idea genérica sola, sino unida con la diferencia *resto*. En el concepto del sujeto formado de estas dos ideas: *ángulo* y *recto*, vemos la imposibilidad de que se les una la idea: *obtuso*. Esto sin ninguna condición de tiempo, y en este caso tampoco se la expresa. Se dice con frecuencia: "Un ángulo no puede ser al mismo tiempo recto y obtuso"; pero jamás se dice: "El ángulo recto no puede, *a un mismo tiempo*, ser obtuso", sino absolutamente: "El ángulo recto no puede ser obtuso".

Si el principio de contradicción hubiese de servir únicamente para aquellos juicios en que el predicado está contenido en la idea del sujeto, la condición del tiempo no debiera ser expresada nunca; pero como este principio ha de guiarnos también para todos los demás juicios, se sigue que en la fórmula general no podía prescindirse de una condición absolutamente indispensable en la mayor parte de los casos. En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepción; ¿y se quería que una fórmula general se refiriese sólo a la excepción y dejase en olvido la regla?

De esta discusión resulta que la fórmula del principio de contradicción debe ser conservada tal como está, y que no debe suprimirse la condición del tiempo, porque, de otro modo, se inutilizaría la fórmula para muchísimos casos.

III

De otros principios.

51. Principios de identidad y de medio excluído.—De la misma manera que el principio de contradicción, derívanse inmediatamente de la noción de ser los principios de identidad y de medio excluído. He aquí las fórmulas con que suelen enunciarse. La del de identidad absoluta, como principio lógico, es ésta: "Lo que conviene a una cosa, hay que afirmarlo de la misma"; como principio ontológico: "Lo que es, es", o bien: "Todo ente es aquello que es".

El principio de medio excluído se expresa lógicamente con la fórmula siguiente: "De cualquier cosa, o la afirmación, o la negación es verdadera"; o también: "Cualquier cosa, o es, o no es", considerado como principio ontológico. Estos principios son convertibles entre sí, y se reducen inmediatamente al de contradicción, el cual tal vez exprese mejor que ninguno el contenido de todos ellos.

Del principio de identidad absoluta difiere muy poco el llamado de identidad relativa, cuya fórmula es: "Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí". Este principio se deduce inmediatamente del de contradicción; porque si dos cosas idénticas a una tercera no lo fuesen entre sí, una misma cosa sería y no sería a un mismo tiempo.

Asimismo del principio de identidad se infiere el de discrepancia: "Dos cosas de las cuales la una se identifica con una tercera, y la otra no, se distinguen entre sí". En estos dos principios, de identidad relativa y de discrepancia, expresados por Aristóteles bajo las fórmulas: *dictum de omni* y *dictum de nullo,* se basa inmediatamente todo el arte silogístico, según más adelante se verá.

52. Principio de evidencia.—Otro principio lógico que

también merece el título de fundamental, y que suponemos siempre verdaderísimo, es el denominado principio de evidencia: "Lo que es evidente es verdadero". Cayendo este principio, caen también todos los demás, pues es condición indispensable para que nos conste de la verdad de los otros, incluso el de contradicción, que, como todos, no es conocido sino por evidencia. Si el espíritu no admite el principio de la legitimidad de la evidencia, se hunden todos los conocimientos y le es imposible pensar. Admitiendo este criterio, todo se pone en orden en la inteligencia, que, en vez de un caos, halla un universo ideal con trabazón admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real, del que tiene conocimiento por la experiencia.

53. **Principios de razón suficiente y de causalidad.**—Asimismo, hacemos aplicaciones continuamente de las ideas de causa y de razón suficiente en todas las ciencias. Apenas se puede hablar sin que se las exprese; diríase que son elementos constitutivos de la inteligencia, puesto que sin ellos se desvanece como fugaz ilusión. De estas nociones se derivan los principios de causalidad y de razón suficiente. El ser, apareciendo repentinamente sin causa, sin razón, sin nada, es una representación absurda que nuestro entendimiento rechaza, con la misma fuerza e instantaneidad que admite el principio de contradicción.

DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE EL ORIGEN DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS

Dice el Angélico Doctor, que es preciso que nos hayan sido comunicados naturalmente los primeros principios, tanto los especulativos como los prácticos. (*Sum. Teol.* 1, 79, 12). Y en otro lugar, buscando si el alma conoce las cosas inmateriales en las razones eternas, dice que la luz intelectual que nos hace ver los primeros principios cuando se nos presentan, y asentir a ellos con irresistible necesidad, es una

semejanza participada de la luz increada, en que se contienen las razones eternas. *(Sum. Teol.* 1, 84, 5). Por la facilidad suma con que el entendimiento adquiere estos principios, le atribuían los antiguos el *habitus principiorum,* o sea, que al ponerse la actividad intelectual en contacto con las afecciones orgánicas, se desarrolla muy pronto y adquiere con tanta facilidad el conocimiento clarísimo de dichos principios, que podrían parecer innatos.

DISPUTA SOBRE EL PRIMER PRINCIPIO DE LOS CONOCIMIENTOS

Han disputado los filósofos sobre cuál fuese el primer principio de los conocimientos; mas esto puede entenderse de dos maneras: o en cuanto significa una verdad única, de la cual nazcan todas las demás, o en cuanto expresan una verdad cuya suposición sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras. En el primer sentido se busca un manantial del cual nazcan todas las aguas que riegan una campiña; en el segundo se pide un punto de apoyo para afianzar sobre él un gran peso.

PRIMER PRINCIPIO EN EL ORDEN INTELECTUAL UNIVERSAL

¿Existe una verdad de la cual dimanan todas las otras? En la realidad, en el orden de los seres, en el orden intelectual universal, sí; en el orden intelectual humano, no. En el orden de los seres hay una verdad origen de todas; porque la verdad es la realidad, y hay una realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este es la suma verdad, la verdad misma, la plenitud de la verdad; porque es el Ser por esencia, la plenitud del ser. En el orden intelectual universal, hay una verdad de la cual dimanan todas; es decir, que esa unidad de origen de todas las verdades, no sólo se halla en las verdades realizadas, o sea, los seres considerados en sí mismos, sino también en el encadenamiento de ideas que representan a estos seres. Por manera que si nuestro entendimiento pudiese elevarse al conocimiento de todas las verdades, abrazándolas en su conjunto en todas las relaciones que las unen, vería que, a pesar de su dispersión, en que se nos ofrecen en las direcciones más remotas y divergentes, en llegando a cierta altura van

convergiendo a un centro en el cual se enlazan, como las madejas de luz en el punto luminoso que las despide.

Santo Tomás nos ha dejado una teoría muy interesante y luminosa que encierra doctrinas filosóficas muy profundas. Según él, a proporción que los espíritus son de un orden superior, entienden por un número menor de ideas; y así continúa la eliminación hasta llegar a Dios, que entiende por medio de una idea única, que es su misma esencia. De esta suerte, según el Santo Doctor, hay, no sólo un ser autor de todos los seres, sino también una idea única infinita, que las encierra todas. Quien la posea plenamente lo verá todo en ella; pero como esta plenitud, que en términos teológicos se llama comprensión, es propia únicamente de la inteligencia infinita de Dios, las criaturas, cuando en la otra vida alcancen la visión beatífica, que consiste en la intuición de la esencia divina, verán más o menos objetos en Dios, según sea la mayor o menor perfección con que la posean.

PRIMER PRINCIPIO EN EL ORDEN INTELECTUAL HUMANO

En el orden intelectual humano, mientras vivimos sobre la tierra, no hay una verdad de la cual dimanen todas; en vano la han buscado los filósofos; no la han encontrado, porque no es posible encontrarla. Existen principios que hay que suponer necesariamente, si no se quiere que desaparezcan todas las verdades; pero no existe ninguno que sea fuente de todas ellas. Si nosotros viésemos intuitivamente la existencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real origen de las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuición, sino por discurso, resulta que no conocemos el hecho de la existencia en que se contiene la razón de las demás existencias.

Todos los sistemas filosóficos, tan absurdos como funestos, y que, bajo formas distintas y por diversos caminos van a parar al panteísmo, encierran, no obstante, una verdad profunda, que, desfigurada por vanas cavilaciones, representa como un abismo de tinieblas, cuando en sí es un rayo de vivísima luz. El espíritu humano busca con el discurso lo mismo a que le impele un instinto intelectual, es, a saber: el modo de reducir la pluralidad a la unidad, de recoger, por decirlo así, la variedad infinita de las existencias en un punto del cual todas dimanen y en que se confundan.

El entendimiento conoce que lo condicional ha de refundirse en lo incondicional, lo relativo en lo absoluto, lo finito en lo infinito, lo múltiple en lo uno. En esto convienen todas las religiones, todas las escuelas filosóficas. La proclamación de esta verdad no pertenece a ninguna exclusivamente; se la encuentra en todos los países del mundo, en los tiempos primitivos, junto a la cuna de la humanidad. Tradición bella, tradición sublime, que, conservada al través de todas las generaciones, entre el flujo y reflujo de los acontecimientos, nos presenta la idea de la divinidad presidiendo al origen y al destino del universo.

Sí; la unidad buscada por los filósofos es la divinidad misma, es la divinidad cuya gloria anuncia el firmamento y cuya faz augusta nos aparece en lo interior de nuestra conciencia con resplandor inefable. Sí; ella es la que ilumina y consuela al verdadero filósofo y ciega y perturba al orgulloso sofista; ella es la que el verdadero filósofo llama Dios, a quien acata y adora en el santuario de su alma, y la que el filósofo insensato apellida el *yo,* con profanación sacrílega; ella es la que, considerada con su personalidad, con su conciencia, con su inteligencia infinita, con su perfectísima libertad, es el cimiento y la cúpula de la religión; ella es la que, distinta del mundo, le ha sacado de la nada, la que le conserva, le gobierna, le conduce por misteriosos senderos al destino señalado en sus decretos inmutables.

Hay, pues, unidad en el mundo; hay unidad en la filosofía: en esto convienen todos; la diferencia está en que unos separan con muchísimo cuidado lo infinito de lo finito, la fuerza creatriz de la cosa creada, la unidad de la multiplicidad, manteniendo la comunicación necesaria entre la libre voluntad del agente todopoderoso y las existencias finitas, entre la sabiduría de la soberana inteligencia y la ordenada marcha del universo; mientras los otros, tocados de una ceguedad lamentable, confunden el efecto con la causa, lo finito con lo infinito, lo vario con lo uno, y reproducen en la región de la filosofía el caos de los tiempos primitivos, pero todo en dispersión, todo en confusión espantosa, sin esperanza de reunión ni de orden; la tierra de esos filósofos está vacía; las tinieblas yacen sobre la faz del abismo, mas no está el espíritu de Dios llevado sobre las aguas para fecundar el caos y hacer que surjan de las sombras y de la muerte piélagos de luz y de vida.

Con los absurdos sistemas excogitados por la vanidad filosófica nada se aclara; con el sistema de la religión, que es al propio tiempo el de la sana filosofía y el de la humanidad entera, todo se explica; el

mundo de las inteligencias, como el mundo de los cuerpos, es para el espíritu humano un caos desde el momento en que desecha la idea de Dios; ponedla de nuevo y el orden reaparece.

(B. XVI, 208, 216-222; XVIII, 33; XIX, 290; XVI, 44-45, 56-57, 101, 103.)

CAPITULO III

LÓGICA DEL RACIOCINIO

LECCIÓN 10

Inferencias inmediatas y mediatas.

54. Puestos estos principios y leyes que acabamos de declarar, el entendimiento humano, en virtud de su fuerza discursiva innata, pasa de lo conocido a lo desconocido, descubriendo así nuevas verdades. Esta operación, por la cual de una verdad infiere otra, ya inmediatamente, ya, sobre todo, por inferencia mediata o raciocinio, es característica del humano entendimiento, que por esto recibe el nombre de *razón,* y el hombre, el de animal *racional.*

Fundamento de esta facultad.—La razón de ello es que nuestro entendimiento tiene la debililad de no poder percibir muchas cosas sino sucesivamente, y de que, aun en las ideas más claras, no ve lo que en ellas se contiene sino con mucho trabajo. De esto resulta una necesidad a la cual corresponde con admirable economía una facultad que la satisface; una necesidad de concebir, bajo varias formas, no sólo distintas, sino diferentes, aun las cosas más simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el orden de las ideas lo que en realidad es uno. De aquí la necesidad que tenemos de las invenciones del arte para inducirnos a reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos. De esto mismo proviene, dice Santo Tomás, el que nuestro entendimiento entienda discurriendo, componiendo y dividiendo,

ya que al aprehender algo no le es dado ver al instante todo lo que en ello se halla virtualmente contenido, a causa de la debilidad de la luz intelectual (1).

55. Inferencia.—Llámase inferencia o consecuencia el acto del entendimiento por el cual deducimos una cosa de otra.

La inferencia es inmediata cuando de un solo juicio dado infiérese otro, cuya verdad estaba implicada en el primero. La inferencia es mediata cuando el entendimiento, de dos juicios conocidos, deduce un tercero, cuya verdad está en ellos virtualmente contenida. Este es el proceso lógico denominado propiamente raciocinio. Para esta ilación necesitamos un medio, el cual se llama argumento. De ahí el nombre de *argumentación* con que se designa también el raciocinio.

56. Inferencias inmediatas.—La inferencia inmediata se distingue esencialmente de la mediata o raciocinio, pues en ésta la conclusión no ha de estar formal, sino sólo virtualmente contenida en las proposiciones (premisas) de las cuales se infiere; mientras que cuando la inferencia es inmediata, la conclusión se halla formal, aunque sólo implícitamente contenida en la otra de la cual se infiere.

Sin embargo, en este segundo proceso, hay también verdadero tránsito mental de una cosa dada a otra incluída en aquélla, y no mera transposición gramatical o cambio de palabras. Cierto que por la inferencia inmediata no se descubre una nueva verdad, sino que se enuncia la misma, mas bajo una expresión conceptual diferente, lo cual es bastante para justificar el nombre de inferencia dado a estos tránsitos mentales.

FUENTES DE INFERENCIA INMEDIATA

Varios son los modos como se hacen estos procesos lógicos, consistentes en el paso inmediato de una proposición a otra, como la conversión, oposición y equivalencia de las proposiciones, etc.

---

(1) *S. Teológica*, I, 58, 4.

1.° *Por la conversión,* en la cual, por consecuencia formal inmediata, se pasa de una proposición a otra. (Lecc. 8.ª)

2.° *Por la oposición,* pues, según se ha visto (Lecc. 8.ª), de la verdad de una contradictoria se infiere inmediatamente la falsedad de su opuesta, y viceversa; en las contrarias, de la verdad de la una, la falsedad de la otra, aunque no viceversa; en las subalternas, de la verdad de la universal se infiere inmediatamente la verdad particular, y de la falsedad de la particular, la falsedad de la universal, etc.

3.° *Por la equivalencia,* pues de la verdad de la una se infiere inmediata y legítimamente la de la otra, su equivalente.

4.° En muchos casos se da inferencia inmediata, según consta por las reglas de la buena consecuencia. Así: *del acto a la potencia, vale la consecuencia,* etc.

57. Reglas de la buena consecuencia. — Así como para que haya raciocinio, propiamente tal, la inferencia a de ser mediata; así también es exclusivo de ésta el nombre de consecuencia en sentido estricto. Consecuencia es, por tanto, el enlace lógico de la conclusión con las premisas, o del antecedente con el consiguiente, o bien: la ilación fundada en la conexión del antecedente con el consiguiente en cuanto a la verdad. Hablando en rigor, debe distinguirse entre la consecuencia y la proposición con que se la expresa: en el primer caso, se atiende sólo al enlace de la conclusión con las premisas; en el segundo, se la considera en sí aisladamente.

"Algún metal es precioso, luego el oro es precioso". Esta última proposición, considerada en sí, es verdadera, pero como consecuencia, es falsa; pues por ser precioso algún metal no se sigue que el oro lo sea; de lo contrario, lo mismo se podría decir del plomo y de todos los demás. Así es que las consecuencias no se llaman verdaderas ni falsas, sino legítimas o ilegítimas. Una proposición verdadera puede ser una consecuencia ilegítima, como se ve en el ejemplo anterior, y una proposición falsa puede ser una consecuencia legítima: "Todo metal es vegetal, luego el oro es vegetal". La proposición es falsa, pero la consecuencia es legítima.

La consecuencia legítima puede ser formal o material.

Formal es la que concluye en virtud de la forma; esto es: aquella que bajo la misma disposición de términos y proposiciones se daría legítimamente en cualquier materia. Tales son las consecuencias de los silogismos (Lección 11.). *Material* es aquella que concluye en virtud de la materia; esto es: aquella que es legítima por razón de la materia sobre que versa la argumentación, pero que bajo la misma disposición de los términos no concluiría en otras materias. La consecuencia formal siempre es infrustrable, o sea, es metafísicamente necesaria; la material puede ser infrustrable sólo física o moralmente, y aún meramente probable.

Ex vero non sequitur nisi verum.—Varias son las reglas que se dan para la buena consecuencia; mas, para simplificar, las reduciremos a una sola: "Del antecedente verdadero no se sigue sino un consecuente verdadero", es decir, en un verdadero raciocinio, si el antecedente es verdadero, el consiguiente también lo será (*ex vero non sequitur nisi verum*), mas si el antecedente es falso, el consecuente puede ser verdadero o falso (*ex falso verum et falsum*). La razón de ambas partes de esta regla está fundada en la misma naturaleza del raciocinio, que consiste en descubrir por un argumento o medio que el juicio denominado consiguiente o consecuente está contenido en el antecedente o en las premisas. Por tanto, si el antecedente es verdadero, también ha de serlo el consiguiente, que está contenido en él como la parte en el todo. Mas si el antecedente es falso, podrá suceder que lo sea por lo que contiene de más, pues de suyo es más universal que el consiguiente; en tal caso, el consiguiente será verdadero, como también podrá serlo si el antecedente, aunque falso, es admitido como verdadero. De donde se sigue que cuando en un raciocinio es falso el consecuente, o lo es también el antecedente, o no hay consecuencia legítima.

Quod nimis probat nihil probat.—Aunque se suelen

dar otras muchas reglas de la buena consecuencia, v. gr.: "De la afirmación del antecedente se sigue la del consiguiente, pero no viceversa". "De todo aquello de que se deduce el antecedente se deduce el consiguiente, y todo lo que se infiere del consiguiente se infiere también del antecedente", etc.; todas ellas no son sino corolarios de la anterior, a la cual facilísimamente se reducen, lo cual mostraremos en la siguiente, cuya reducción no es tan obvia, y que es de mucha aplicación práctica, a saber: "Lo que prueba demasiado no prueba nada" (*Quod nimis probat nihil probat*).

Esta regla significa que cuando un argumento cualquiera, no sólo concluye lo que nosotros nos proponemos, sino también lo que a las claras es falso; de nada sirve para probar ni aún lo que nosotros intentamos. La razón en que este principio se funda es muy clara: lo que conduce a un resultado falso, ha de ser falso también, porque *ex vero non sequitur nisi verum;* luego por más especioso que sea un argumento, por más apariencias que tenga de solidez, por el mismo hecho de llevarnos a un consecuente falso, nos da una infalible señal de que, o entraña alguna falsedad en las proposiciones de que se compone, o algún vicio de razonamiento en el enlace de las mismas. Si, por ejemplo, me propongo demostrar que la suma de los ángulos de un triángulo es mayor que un recto, y con mi demostración pruebo que dicha suma es mayor que dos rectos, esta demostración de nada servirá, porque con ella pruebo demasiado, es decir, que es mayor que dos rectos, lo que es evidentemente falso, y este resultado será para mí una infalible señal de que, o el antecedente de que me valgo es falso, o bien hay un vicio en la demostración.

Otros ejemplos.—Si, examinando un antiguo manuscrito, pretendo desecharlo como apócrifo, y señalo para ello una razón crítica de la que resultan condenados también códices cuya autenticidad no admita duda, claro es que debo apartarme de mi razonamiento, seguro de que está mal concebido; prueba demasiado, esto es, me lleva a un consecuente falso, y, por lo mismo, no prueba nada. Si, examinando la ve-

racidad de la narración de un viajero, me empeño en que se ha de dar fe a sus palabras, alegando razones de las que se infiriese que es menester dar crédito a otras relaciones conocidamente falsas, mi manera de discurrir sería mala también, porque probaría demasiado.

Véase en este pasaje que se cita al fin de la presente lección, el uso que hace Balmes de esta regla para resolver la gravísima dificultad relativa a la permisión de Dios sobre tantas y tan diferentes religiones.

(B. XVI, 263; XX, 102-103; X, 31, 44.)

LECCION 11

El silogismo; sus modos y figuras.

58. La doctrina expuesta sobre el raciocinio se comprenderá mejor aplicándola a las varias formas de la argumentación, por lo cual conviene dar a conocer estas formas, que constituyen el eje alrededor del cual gira toda la Dialéctica. La principal de ellas es el silogismo, del cual nos ocuparemos en este capítulo.

I

El silogismo.

Definición.—Silogismo es la argumentación en la que se comparan dos extremos con un tercero para descubrir la relación que tienen entre sí (1), o bien: una argumentación en la que de dos proposiciones simples, por estar dispuestas en cierta forma, se sigue necesariamente una tercera. "Toda virtud es laudable: la prudencia es virtud: luego la pruden-

(1) «El silogismo, dice Aristóteles, es un raciocinio en el cual, puestas ciertas cosas, se sigue otro necesariamente, por el sólo hecho que aquéllas son puestas.» *(Anal.*, pr. I, 1.)

cia es laudable". Los dos extremos: prudencia y laudable, se comparan con el tercero: virtud; y de aquí se deduce que el atributo, laudable, conviene a la prudencia.

Los extremos comparados se llaman términos o extremos de la comparación: mayor, el más general; y menor, el otro. El punto de comparación se denomina término medio. En el ejemplo citado, "prudencia" es el menor, "laudable" el mayor, "virtud" el medio.

La premisa en que se halla el término mayor, se llama mayor, y la otra, menor. Es más frecuente el que la mayor sea la primera del silogismo; pero aunque muden de lugar, no varía su naturaleza.

La *materia* del silogismo son las premisas y la conclusión; la *forma,* es la consecuencia.

Los silogismos se dividen en simples y compuestos. Los simples constan de solas proposiciones simples, como el que se ha visto más arriba; los compuestos encierran alguna proposición compuesta.

59. **Reglas de los silogismos simples.** — Como el principio fundamental de los silogismos es que dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí, resulta que todas las reglas de los silogismos pueden reducirse a una sola: la comparación debe hacerse de los *mismos* extremos con un *mismo* medio; pero en las escuelas se acostumbra señalar varias que pueden mirarse como explicaciones de la fundamental.

1.ª Todo silogismo debe constar de sólo tres términos: mayor, menor y medio. Sin éstos no se haría la comparación de los dos con un tercero. Para que el silogismo sea vicioso, no se necesita que haya expresamente más de tres términos; basta que uno de ellos se tome en diverso sentido en las diferentes proposiciones, pues en tal caso, aunque el nombre sea el mismo, la significación no lo es. "Un soldado es valiente: un cobarde es soldado: luego un cobarde es valiente". El medio término, *soldado,* es uno en cuanto a la palabra; pero no en su significación; porque en la mayor se trata

de un soldado distinto del de la menor. A esta regla, bien entendida y explicada, se pueden reducir todas las otras.

2.ª Los términos no deben tomarse con mayor extensión en la conclusión que en las premisas. Se reduce a la primera, porque en la mayor extensión se cambian los términos.

3.ª El medio término se debe tomar distributivamente en una de las premisas cuando no sea singular, pues en este caso carece de extensión. Si el medio no se toma distributivamente en alguna de las premisas, podrá referirse a diferentes sujetos en las diversas premisas, como sucede en el ejemplo anterior. Pero si el medio término es singular, el silogismo será concluyente. "César fué asesinado por Bruto: el vencedor de Farsalia fué César: luego el vencedor de Farsalia fué asesinado por Bruto".

4.ª El medio no debe entrar en la conclusión. El medio sirve para comparar los extremos; y en la conclusión sólo se debe hallar el resultado; esto es, la relación de los extremos entre sí.

5.ª De dos proposiciones afirmativas no se puede inferir una negativa. De que dos términos se identifiquen con un tercero, no se sigue que sean distintos.

6.ª La conclusión debe seguir la parte más débil: esto es, si una de las premisas es particular o negativa, la conclusión debe ser particular o negativa. En siendo una premisa particular, la conclusión debe serlo también. Así se infiere de lo dicho en la 2.ª regla. De que un extremo se identifique con un tercero, y otro no, nunca se puede seguir que el uno sea el otro; luego la conclusión no puede ser afirmativa si una premisa es negativa.

7.ª De dos proposiciones negativas no se sigue nada. En primer lugar, de dos negativas no se puede inferir una afirmativa. Dos términos pueden no identificarse con un tercero, y, sin embargo, no ser idénticos entre sí; luego, de dos proposiciones negativas no se infiere una afirmativa. *César no es Pompeyo; Cicerón no es Pompeyo;* pero de esto no se

infiere que *César sea Cicerón.* El no identificarse dos términos con un tercero, no prueba que no se identifiquen entre sí; y así, de dos negativas tampoco se infiere una negativa. *Alejandro no es César; el vencedor de Darío no es César;* mas de esto no se sigue *que Alejandro no sea el vencedor de Darío. Homero no es Virgilio; el autor de "La Iliada" no es Virgilio;* mas de esto no se sigue que *Homero no sea el autor de "La Iliada".*

8.ª De dos particulares no se sigue nada. Si las dos son afirmativas, todos los términos se toman en particular, y, por consiguiente, el medio término no es universal ni singular. Si la una es negativa, la conclusión deberá ser negativa, en el cual caso el predicado será universal. No habiendo en las premisas más que un término que se tome universalmente, éste deberá ser el extremo o el medio; si es el medio, el silogismo peca contra la regla 2.ª; si es el extremo, peca contra la tercera.

II

Figuras y modos del silogismo.

60. Figuras. — Figura es la diferente combinación de los extremos en el término medio. Cuatro son las combinaciones posibles. En la primera, el término medio es sujeto en la mayor y predicado en la menor. En la segunda, es predicado en ambas. En la tercera, es sujeto en ambas. En la cuarta, es predicado en la mayor y sujeto en la menor (1).

61. Modos. —La combinación de las proposiciones, atendiendo a que sean universales o particulares, afirmativas o negativas, se llama modo del silogismo. Los modos se divi-

(1) Para fijarlas en la memoria, se solía emplear en las escuelas la fórmula siguiente u otra semejante: *Prima, sub prae; secunda, prae, prae; tertia, sub, sub; quarta, prae sub.*

den en directos e indirectos; en los directos, el término mayor es predicado de la conclusión; en los indirectos, es sujeto. Pueden formarse 64 combinaciones; pero sólo resultan 19 legítimas, que en las escuelas solían expresarse por los famosos versos:

Bàrbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Las vocales expresan las proposiciones; esto se entiende mejor con ejemplos.

Bàrbara. Como la A está repetida tres veces, indica el silogismo compuesto de tres universales afirmativas. *Ferio* indica un silogismo en que la mayor es universal negativa, E; la menor particular afirmativa, I; la conclusión particular negativa, O. Si la palabra tiene más de tres vocales, sólo se atiende a las tres primeras, pues las otras se han añadido para la cadencia del verso, como es Frisesomorum.

OBSERVACIONES SOBRE LA CUARTA FIGURA

La cuarta figura, denominada galénica, por atribuirse su invención al médico Galeno, que vivió a principios del siglo II de nuestra Era, es rechazada por muchos dialécticos. Mas el que se haya de admitir o no, depende de la noción de término mayor; pues si se define diciendo que es el que se predica más en el silogismo, o porque se predica más veces, o porque se predica connaturalmente, o en predicación directa (la predicación indirecta es innatural), entonces la fórmula *prae sub,* por la cual se distingue la cuarta figura, no es posible, pues a lo más, habrá transposición de premisas; es decir: la que está en primer lugar en el silogismo será la menor, y la segunda, la mayor; mas esta mera modificación de lugar no altera para nada la naturaleza de las premisas. Esta parece la verdadera mente de Aristóteles, interpretada por los más profundos dialécticos (1).

(1) Véase Lossada. *Dialectica,* p. 199. (Barcinone. Rosals, 1882.)

62. Reducción de todas las reglas del raciocinio a una sola. El principio fundamental de los silogismos simples, según se ha dicho, es el siguiente: "Dos cosas idénticas a una tercera, son idénticas entre sí". Este principio, a su vez, se reduce al de contradicción. Puesto que A es C, y B es C, digo también que A es B; y si lo niego, caigo en contradicción, afirmando y negando una cosa a un mismo tiempo. Así es que, como hemos dicho, todas las reglas del silogismo pueden reducirse a una sola, a saber: que se han de comparar unos *mismos* extremos con un *mismo* medio. Por el contrario, todos los vicios de los silogismos se reducen a uno: el cambio de los extremos o del medio, aunque la palabra que los exprese se conserve la misma. "Todo cuerpo es grave; el aire es cuerpo: luego el aire es grave". La consecuencia es legítima, porque habiendo afirmado que todo cuerpo era grave, lo afirmaba también del aire, si éste era un cuerpo; luego la conclusión estaba ya contenida en la mayor, y sólo necesitaba que la menor me lo manifestase, diciendo que el aire era cuerpo, esto es, una de aquellas cosas de que había afirmado la gravedad.

Esta especie de silogismo estriba en aquel principio: "Lo que se afirma de todos, se afirma de cada uno". El uso del principio de contradicción es evidente en este caso, pues que cuando he dicho *todos* distributivamente, he dicho también cada uno. Si afirmo un predicado de todos los cuerpos, y después lo niego de un cuerpo, lo afirmo de todos y de no todos, lo que es una contradicción.

"Algún cuerpo es vegetal; el metal es cuerpo: luego el metal es vegetal." El silogismo no concluye, porque al afirmar que algún cuerpo es vegetal, la afirmación se refiere únicamente a ciertos cuerpos, y al afirmar en la menor que el metal es cuerpo, me refiero a ciertos cuerpos diferentes de aquellos de que trataba en la mayor: luego no hay comparación de los dos extremos con un mismo medio, y, por tanto, no me contradigo al negar que sean idénticos entre sí. El defecto de este silogismo se expresa en la regla: "De dos proposiciones particulares, no se sigue nada."

"Todo pino es madera; todo abeto es madera: luego todo abeto es pino." El silogismo no concluye, porque en la mayor el término medio

significa una clase de madera, y en la menor otra diferente. El vicio de este silogismo está expresado en aquella regla: "En alguna de las premisas el término medio se debe tomar distributivamente." La razón es porque de esta suerte se logra que la comparación se haga con un mismo medio; pues, como en una de las premisas se habla de todos, al hablarse en la otra de uno, se habla también del mismo de que se habla en la anterior.

Es fácil extender estas observaciones a todas las formas de argumentación, y será bueno que se ejerciten en ello los alumnos, porque de este modo se acostumbrarán a distinguir entre los raciocinios legítimos y los sofísticos, y simplificando las reglas de toda buena argumentación, las retendrán sin dificultad en la memoria.

(B. XX, 104-160.)

LECCION 12

Formas principales del razonamiento silogístico.

Además del silogismo común y categórico que hasta ahora hemos declarado, y para el cual solamente da preceptos Aristóteles, hay razonamientos silogísticos que presentan diferentes formas. Son los principales el silogismo expositorio y el hipotético o compuesto.

63. Silogismo expositorio.—Silogismo expositorio, así llamado porque pone la cosa con mucha claridad ante la vista, es aquel cuyo término medio es *singular*. "Cicerón es elocuente; es así que Cicerón es orador romano: luego algún orador romano es elocuente." Puede hacerse en todas las figuras, pero connaturalmente sólo en la tercera, como en el ejemplo anterior, ya que es propio del término singular ser sujeto en las proposiciones.

64. Silogismo hipotético o compuesto. — Los silogismos compuestos son condicionales, disyuntivos o copulativos.

Silogismo condicional o hipotético es el que se forma de una proposición condicional, de otra simple en que se afirma

o niega una de las partes de la condición y de la conclusión. En la proposición condicional, la condición se llama antecedente: lo condicional, consecuente. "Si el sol calienta el tubo del termómetro, el mercurio subirá; el sol calienta el tubo: luego el mercurio sube".

Las reglas del silogismo condicional son las siguientes:

1.ª Afirmando el antecedente, se debe afirmar el consecuente. Claro es que, supuesta la relación del calor del sol con la subida del termómetro, si hay este calor, habrá la subida; pero es de notar que la afirmación del consecuente no autoriza para afirmar el antecedente. No se podría decir: *Si el mercurio sube, el sol le calienta;* porque el mercurio puede subir por el calor de una estufa o por otra causa.

2.ª Negando el consecuente, se debe negar el antecedente. Si el mercurio no sube, señal es que no existe la causa que le haga subir, y, por consiguiente, no hay la del calor del sol. Pero también es preciso notar que de la negación del antecedente no se infiere la del consecuente. Nada valdría este raciocinio: *si el sol no calienta el tubo, el mercurio no sube,* porque puede subir por un calor que no sea el solar. Véase lo dicho sobre la naturaleza de la proposición condicional, en la cual se fundan estas dos reglas del silogismo condicional,

Silogismo disyuntivo es el que consta de una proposición disyuntiva, de otra simple que afirma o niega uno de los miembros de la disyunción y de la conclusión. "Antonio es francés, o alemán; es francés: luego no es alemán.

Regla 1.ª No debe haber medio entre los términos de la disyunción. El ejemplo citado no sería concluyente si Antonio fuera español, o de otra nación.

2.ª Si la conclusión es afirmativa, necesita para su legitimidad la negación de todos los demás miembros, y si es negativa, ha menester de la afirmación de uno. *La acción es útil, o dañosa, o indiferente; no es útil ni indiferente:* luego *es dañosa.* Aquí se afirma bien un extremo, porque se han negado los demás. *La acción es útil, o dañosa, o in-*

diferente; es útil: luego *no es dañosa ni indiferente*. Aquí se ha afirmado un extremo, y por tanto, deben negarse los otros. Esto se funda en la naturaleza de la proposición disyuntiva.

Silogismo copulativo es el que consta de una proposición copulativa negativa, de una simple y de la conclusión. "El hombre no puede a un tiempo seguir el impulso de sus pasiones y ser virtuoso; Tiberio sigue el impulso de sus pasiones: luego no es virtuoso".

Regla 1.ª Los miembros de la copulativa deben ser incompatibles. Cuando no hay incompatibilidad, el silogismo no conduce a nada. Si alguno quisiese probar que un sabio no es virtuoso por lo mismo que es sabio, no probaría nada, porque no hay incompatibilidad entre la sabiduría y la virtud.

2.ª De la afirmación de un miembro se puede pasar a la negación del otro. Si es virtuoso no sigue el impulso de sus pasiones; y si obedece al impulso de sus pasiones, no es virtuoso.

3.ª De la negación de un miembro no se sigue la afirmación de otro: *Un hombre no puede ser a un mismo tiempo francés y ruso; no es francés: luego es ruso*. El silogismo no concluye, porque, aunque sean incompatibles las cualidades de francés y ruso, puede no ser ni lo uno ni lo otro, sino alemán, o napolitano, o de otro país.

65. Formas del razonamiento silogístico abreviadas o compuestas.—Cuéntanse entre éstas el entimema, epiquerema, dilema y sorites.

Entimema es un silogismo en que se calla una de las premisas, porque sin expresarla, se la sobrentiende. "Todo metal es mineral; el plomo es metal: luego el plomo es mineral". Este silogismo se puede convertir en uno cualquiera de estos entimemas: Todo metal es mineral: luego el plomo es mineral. El plomo es metal: luego es mineral.

Epiquerema (o probanza) es un silogismo cuyas premisas van acompañadas de prueba. "El hombre debe profesar la

religión verdadera, porque sin esto es imposible agradar a Dios, que es la misma verdad; la Religión Católica es la verdadera, como lo manifiestan los milagros, el cumplimiento de las profecías y otras señales inequívocas: luego el hombre debe profesar la Religión Católica".

Dilema es una argumentación que consta de una proposición disyuntiva y de dos condicionales, ambas conducentes a una misma conclusión. "El mundo se convirtió al Cristianismo con milagros, o sin milagros; si con milagros, el Cristianismo tiene milagros en su favor, y por tanto, es verdadero; si sin milagros, el Cristianismo hizo un gran milagro convirtiendo el mundo sin milagros: luego también es verdadero". "El hombre que obedece a sus pasiones, o logra lo que desea, o no; si lo logra, se fastidia, y, por consiguiente, es infeliz; si no lo logra, está ansioso, y, por lo mismo, es infeliz".

Regla 1.ª No debe haber medio entre los términos de la disyunción. "El juez, o condena a muerte al reo, o lo absuelve; si le condena a muerte, es cruel, y por tanto, falta a la justicia; si lo absuelve, no cumple la ley, y así, falta también a la justicia: luego de todos modos falta a la justicia". El dilema no concluye, porque entre la pena de muerte y la absolución hay otras penas.

2.ª Las condicionales deben ser verdaderas. En el ejemplo citado, el silogismo no concluiría, si el condenar a muerte no fuese crueldad, o el absolver no se opusiese a la ley.

3.ª Conviene evitar un vicio muy frecuente en los dilemas, cual es el que puedan retorcerse contra el que los propone. "El soberano, o deja perecer al reo, o le perdona; si le deja perecer, es digno de censura por inhumano; si le absuelve, es también digno de censura, porque no deja obrar a la justicia: luego de todos modos es digno de censura". Puede retorcerse de esta manera: "El soberano, o deja perecer al reo, o le perdona; si le deja perecer, no merece censura, porque deja obrar a la justicia; si le perdona, tampoco es

digno de censura, pues que es misericordioso en uso de su derecho: luego en ningún caso es digno de censura".

Sorites o gradación es una serie de silogismos abreviados. "La misericordia es virtud; la virtud es agradable a Dios; lo que es agradable a Dios alcanza premio: luego la misericordia alcanzará premio. La virtud es agradable a Dios: luego la virtud alcanzará premio."

EL RACIOCINIO DEDUCTIVO ES FUENTE :-: DE NUEVOS CONOCIMIENTOS :-:

Que el raciocinio deductivo, o sea, el silogismo y sus diversas formas, sean fuente de nuevos conocimientos, es cosa indudable; sin embargo, lo niegan muchos filósofos modernos, con Stuart Mill, el gran demoledor de la Lógica tradicional. Por lo cual vamos a declararlo brevemente, haciéndonos cargo de los argumentos con que pretenden apoyar su opinión los enemigos del silogismo.

Todos nuestros conocimientos ciertos, son fruto de evidencia mediata o inmediata. La evidencia inmediata tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad y a que asiente con absoluta certeza, sin que intervenga ningún *medio,* como lo dice el mismo nombre. Estas verdades se enuncian en las proposiciones llamadas *per se notae,* primeros principios o axiomas, en las cuales basta entender el sentido de los términos para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto. Mas las proposiciones de esta clase son pocas en todas las ciencias; luego *la mayor parte de nuestros conocimientos es fruto de raciocinio,* el cual procede por evidencia mediata. Así, por ejemplo, en la Geometría, son en muy reducido número las proposiciones que no han menester ser demostradas, sino explicadas; el cuerpo de la ciencia geométrica, con las dimensiones colosales que tiene en la actualidad, ha dimanado del raciocinio; aun en las obras más extensas, los axiomas ocupan pocas páginas; lo demás está formado de teoremas, esto es, de proposiciones que, no siendo evidentes por sí mismas, necesitan demostración. Lo mismo se verifica en todas las ciencias.

DIFICULTADES CONTRA EL VALOR DEL SILOGISMO

1. Los adversarios de nuestra tesis, a pesar de lo que acabamos de decir, califican al silogismo de inútil como medio para descubrir nuevas verdades, y afirman que constituye un proceso tautológico o una petición de principio. Oigamos a Stuart Mill: "El que afirmaba, dice, que todos los hombres eran mortales antes de nacer, el duque de Wellington, incluía en su afirmación a dicho duque, e incurría evidentemente en el paralogismo de traer como prueba de la mortalidad del duque de Wellington una proposición general (todos los hombres son mortales), que presuponía la mortalidad del mismo... Ahora bien: ¿con qué derecho se asienta una proposición general, si no se sabe que es verdadera en toda su generalidad? (*System of Logic. B. II, ch. III*). Más claro. En este silogismo: *Todo hombre es mortal; es así que el duque de Wellington es hombre*: *luego el duque de Wellington es mortal;* cuando enuncio la mayor, conozco ya la conclusión, o no la conozco. Si lo primero, entonces no se pasa de lo conocido a lo desconocido; el silogismo es inútil. Si lo segundo, el proceso es una flagrante petición de principio."

Respuesta.—Añado un tercer miembro a la disyunción: conozco, sí, la conclusión, pero sólo virtualmente o en potencia (1), no formalmente y en acto. Es decir, que, conociendo el principio que pongo como mayor del silogismo, y con la facultad de raciocinar de que estoy dotado, tengo la virtud suficiente para descubrir una nueva verdad, para inferir de dicho principio una conclusión que me era enteramente desconocida, o por lo menos, no la conocía como tal, esto es, como enlazada o contenida en aquellas premisas.

Es de notar, además, que el famoso silogismo con que Stuart Mill pretende demostrar su tesis, peca contra la cuarta regla de los silogismos, puesto que la proposición: *todos los hombres son mortales,* es colectiva, no universal, ya que, según él, no podemos saber que la mortalidad sea una propiedad esencial o necesaria del sujeto, y por tanto, sólo se puede afirmar con razón de todos los conocidos, de suerte que el término medio *hombres* se refiere sólo a *algunos.*

---

(1) *Processus rationis,* dice el Doctor Angélico, *pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est, ut prima principia communia per se nota applicet ad determinatas materias, et inde procedat in aliquas particulares conclusiones, et ex his in alias; dicendum quod in eo qui docetur scientia praexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, sunt quasi semina quaedam omnium sequentium cognitorum. (De Verit,* q. XI, in corp. et ad 5.)

Las proposiciones universales no se pueden obtener por inducción completa, sino que se obtienen, o por el mero análisis de los términos, sin discurso de ninguna clase, o bien por inducción científica, la cual, en último término, ha de estribar en principios inmediatos que presupone verdaderos. (Lecc. 13.)

2. El que conoce las premisas, conoce por el mismo hecho la conclusión. Luego el silogismo es inútil para hacernos descubrir nuevas verdades.

Respuesta.—Es verdad que el que conoce las premisas formalmente como tales, conoce también la conclusión, aun sin enunciarla explícitamente, pero no si las conoce sólo materialmente, es decir, si conoce dichas proposiciones, mas sin que vea el enlace lógico o consecuencia por la cual se puede inferir de las mismas una determinada conclusión. De lo contrario, tendríamos que el que conociera los axiomas por los cuales demuestra el matemático infinidad de teoremas, poseería ya toda la ciencia matemática; o bien habríamos de admitir el absurdo de que las ciencias deductivas, como las matemáticas, son una pura tautología.

66. Utilidad del arte silogístico.—Ya hemos dicho que el hombre se llama racional, precisamente porque tiene la facultad de raciocinar, y porque la mayor parte de sus conocimientos son fruto del raciocinio o del silogismo, que es la principal de las formas del raciocinio, y a la cual , en definitiva, se reducen todos los procesos de razonamiento deductivo. "La razón no es una palabra vana, dice Balmes; el raciocinio no es un juego pueril que sólo sirva de entretenimiento. En medio de los errores, de los extravíos de la mísera humanidad, descuella *esa fuerza,* esa actividad admirable con la cual el espíritu se lanza fuera de sí propio, *conoce* lo que no puede ver, y *presiente* un nuevo mundo que ha de *sentir* un día." Mas siendo en el hombre natural el discurso, ¿no serán inútiles, y por demás, los preceptos del arte? El haberse hallado y sistematizado las leyes según las cuales raciocinamos, ¿no servirá, más bien que de utilidad práctica, para tributar un testimonio perenne de admiración a su inventor, el filósofo de Estagira?

La respuesta nos la da Leibnitz, hombre extraordinario, en quien el genio rebosa, del cual se ha dicho que condujo

de frente todas las ciencias. Oigamos cómo se expresa al hablar del arte silogístico: "Hice en cierta ocasión, a propósito de una discusión matemática con un gran sabio (1), la siguiente experiencia: los dos buscábamos la verdad, y entre ambos había mediado un intercambio de gran número de cartas, llenas, es verdad, de la más fina cortesía, pero al mismo tiempo, no del todo exentas de cierto reproche, echando en cara el uno al otro la mala interpretación, involuntaria sin duda, del sentido y palabras del adversario. Propuse entonces yo el empleo de la forma silogística; mi contrincante vino en ello; nos ensayamos hasta el duodécimo silogismo: desde este momento cesa toda queja, ambos nos entendemos y ambos sacamos gran provecho. Estoy persuadido de que si empleásemos con más frecuencia el silogismo, y nos acostumbrásemos a responder en forma, podríamos, generalmente hablando, en todas las cuestiones de importancia científica, llegar al fondo de los asuntos, deshacer gran número de imaginaciones y ensueños, y cortaríamos de raíz, por la misma naturaleza del procedimiento, las repeticiones, exageraciones, exposiciones incompletas, reticencias, omisiones voluntarias o involuntarias, desórdenes, malas inteligencias, y, como resultante de todo esto, los acaloramientos, a todos desagradables." Además, afirma que el silogismo es uno de los más hermosos inventos del espíritu humano, como una especie de matemática universal, cuya importancia no es suficientemente conocida, y que en él está contenido cierto arte de infalibilidad, con tal que uno sepa y pueda servirse de él, que no siempre es dado. Para tal fin, será bueno que se ejerciten por algún tiempo los alumnos en la silogística, porque de este modo se acostumbrarán a distinguir entre los raciocinios legítimos y sofísticos (2).

---

(1) Se trata de la controversia de Leibnitz con Dionisio Papin acerca de la Dinámica.

(2) *Noveaux essais*, IV, 17, & 4. Cfr. Lettre au P. des Bosses, du 2 mai 1710. Citado por Mercier. *Logique*, edit. 4.ª, n. 96.

VALOR QUE DA BALMES A
LAS FORMAS DIALÉCTICAS

"Tocante a las formas dialécticas, he guardado, dice, un medio: ni les doy excesiva importancia, ni las estimo en menos de lo que merecen." Y en otra parte, resumiendo en pocas palabras su pensamiento, dice: "Ya he indicado lo que pensaba de su utilidad (de las abundantes reglas que han señalado los dialécticos para enseñar las diferentes clases de argumentación); en general, el acostumbrarse a ellas por algún tiempo deja en el entendimiento una claridad y precisión tales, que no se pierden fácilmente y se hacen sentir en todos los estudios" (1). Podríanse multiplicar los textos tomados de diversos escritos balmesianos, para persuadir al lector que está muy lejos Balmes de despreciar los principios y reglas de la dialéctica, y que, antes por el contrario, los considera muy útiles, con tal que se den con moderación y sobriedad y de una manera sencilla y práctica, evitando la prolijidad nimia, el fárrago de discusiones abstractas y las cavilaciones, defectos en que incurrieron no pocos dialécticos en las épocas de decadencia de la filosofía escolástica.

Era Balmes tan amante de la sobriedad intelectual, que había cobrado como una especie de ojeriza a los dialécticos cavilosos, hasta el punto de considerar a tales entendimientos como tierra abonada para toda clase de herejías. "Casi todos los herejes de la época (Edad Media), dice, eran famosos dialécticos y empezaron a extraviarse por un exceso de sutilezas" (2).

(B. XX, 9, 113, 119; XVI, 251, 264; XVIII, 102; XX, 9; VIII, 283; XV, 172.)

---

(1) «La Lógica somete el pensamiento a un aprendizaje o elaboración metódico-racional semejante a aquel a que nos somete la Gramática para hablar y escribir.» (Wilman, *Iniciación a la Lógica*, p. 10. Barcelona, 1927.)

(2) Véase *Estudios Eclesiásticos*, octubre 1927, pp. 400-414.

LECCION 13

El procedimiento inductivo.

67. Expuesta y declarada la naturaleza del raciocinio deductivo, réstanos ahora tratar de la argumentación inductiva; pues atendida la importancia suma que modernamente, a partir de Bacon, se le ha dado como procedimiento lógico científico, no podemos omitirla, so pena de dejar incompleta esta parte de la Lógica, que tiene por objeto las diversas formas de argumentación.

Inducción.—La inducción constituye un proceso lógico inverso a la deducción o raciocinio deductivo. Pues mientras en éste se pasa de lo universal a lo particular, o de lo más universal a lo menos universal, como aparece claramente en los silogismos perfectos, o de la primera figura, en el proceso inductivo se pasa de lo particular a lo universal. Con todo, la forma externa del procedimiento inductivo puede ser la misma que la del silogismo, aunque la estructura interna y principios en que se fundan dichos procesos sean distintos.

68. Inducción completa e incompleta.—La inducción se divide en completa e incompleta. Es completa, si lo que se concluye que se debe afirmar de todos se ha observado antes convenir a cada uno de ellos, de suerte que el consiguiente esté formalmente contenido en el antecedente. Es incompleta, si aquello que se concluye de todos ha sido observado sólo en algunos. Esta suele recibir también el nombre de *científica,* por ser de mucho uso en las ciencias empíricas, pues por este procedimiento se descubren las leyes de la Naturaleza.

69. Legitimidad de la inducción incompleta.—Mas al instante ocurre una dificultad sobre la legitimidad de esta

argumentación: ¿con qué derecho se pasa de lo particular a lo universal, afirmando convenir a todos los individuos de una misma especie, o a todas las especies de un mismo género, lo que ha podido observarse sólo en algunos ejemplares? La razón de su legitimidad nos da la estructura interna de dicho proceso. El cual no es éste: *Tal fenómeno o propiedad conviene a algunos individuos de tal naturaleza: luego conviene a todos;* sino este otro: *Un predicado que constantemente conviene a uno o varios sujetos, cambiadas todas las circunstancias, tiene su razón de ser en la naturaleza de los mismos o en una propiedad.* Es así que la naturaleza o propiedad, en sentido estricto, permanece siempre la misma debajo de los cambios accidentales. *Luego recurrirá dicho fenómeno en todos los que tengan la misma naturaleza.* De donde, como se ve, el motivo adecuado de inferir una conclusión universal, no es la sola experiencia, sino el principio de la uniformidad de la naturaleza que dedujimos inmediatamente del principio metafísico de razón suficiente, el cual, según se dijo (Lección 9), es analítico o inmediato. La dificultad propuesta queda, pues, desvanecida si se admiten principios verdaderamente universales y necesarios; mas permanece en toda su fuerza en el supuesto contrario de los positivistas, quienes, por lo mismo, quitan todo el valor al procedimiento inductivo, aunque sean ellos los que para rechazar el silogismo levanten la inducción hasta las nubes.

DIFICULTADES CONTRA EL VALOR DE LA INDUCCIÓN INCOMPLETA

1. Es ilegítimo cualquier raciocinio en el cual la conclusión se extienda más que alguna de las premisas; es así que esto tiene lugar en la inducción incompleta: luego ésta constituye un razonamiento ilegítimo.

Respuesta.—La solución a esta dificultad está en lo que se ha dicho sobre el verdadero proceso de la inducción científica, en el cual,

como se puede ver, no se halla ninguna proposición particular. Por tanto, es falso el supuesto de la dificultad.

2. La experiencia enseña que muchas leyes obtenidas por inducción, con el tiempo han tenido que ser rechazadas por ser falsas. Luego la inducción no es fuente segura de nuevos conocimientos.

Respuesta.—Si esto ha sucedido en algunos casos, indudablemente ha sido porque no se habían llenado todas las condiciones para la legitimidad de la inducción científica. Por tanto, hay que negar también el supuesto, como antes.

3. La inducción incompleta constituye una petición de principio, puesto que supone el principio de la uniformidad y estabilidad de la Naturaleza, el cual, a su vez, se colige por inducción. Luego la inducción incompleta es un razonamiento ilegítimo.

Respuesta.—De la verdad del principio de uniformidad de la Naturaleza, nos consta por inducción meramente declarativa, mas no por inducción científica. Pues aquel principio se reduce al de razón suficiente, que es inmediatamente evidente, como todos los primeros principios. (Lección 9.)

70. Condiciones de la inducción incompleta. — Para que sea legítima la inducción científica o incompleta, debe constar, según se ha dicho, que la razón del fenómeno observado no puede ser otra que la naturaleza del sujeto o alguna propiedad en sentido estricto. A este efecto, es de todo punto indispensable hacer la observación o experimentación con método, según normas científicas, de las que trataremos más particularmente en la última parte de la Lógica.

Nótense ahora las reglas siguientes: 1.ª La existencia simultánea de dos o más seres, o su inmediata sucesión, considerada en sí sola, no prueban que el uno dependa del otro. A cada paso vemos que coexisten o se suceden cosas que no tienen ninguna relación entre sí. Estar en un mismo lugar, existir a un mismo tiempo o en tiempos inmediatamente sucesivos, son cosas muy diferentes de la relación de dependencia.

2.ª Cuando una experiencia constante y dilatada nos muestra dos o más objetos existentes a un mismo tiempo, de tal suerte, que en presentándose el uno se presente el otro, y en faltando el uno falte el otro también, podemos juzgar sin temor de equivocarnos, que tienen

entre sí algún enlace, y por tanto, de la existencia del uno inferimos legítimamente la existencia del otro.

Con la presencia de ciertos cuerpos coincide lo que llamamos luz y ver: poco importa que no conozcamos la íntima naturaleza de estos fenómenos; su coexistencia nos asegura de su relación.

3.ª Si dos objetos se suceden indefectiblemente, de manera que, puesto el primero siempre se haya visto que seguía el segundo, y que al existir éste, siempre se haya notado la procedencia de aquél, podremos deducir con certeza que tienen entre sí alguna dependencia. Después de un rato de aplicar el fuego a un caldero lleno de agua, ésta hierve: los hombres no han esperado los adelantos de la Física para afirmar que aquel movimiento del agua provenía del fuego. El rayo serpea por los aires y, un momento después, el trueno estalla y retumba; la sucesión constante de estos fenómenos ha hecho creer que el segundo dependía del primero, mucho antes que se conociese la teoría de la electricidad, ni de la causa y propagación del sonido.

4.ª La dependencia indicada por la coexistencia o la sucesión, no siempre es directa de los objetos entre sí; a veces es dependencia de ambos con respecto a un tercero. Cuando hay en un país tal fruta, hay siempre tal otra: esto no prueba que la primera dependa de la segunda, ni ésta de aquélla, sino que ambas dependen de una causa común que las produce. Cuando reina una enfermedad, reina siempre tal otra: esto no prueba que tengan entre sí relación de causa y efecto; ambas pueden ser independientes entre sí, pero dependientes de una misma causa. Dos personas acuden a un mismo sitio, a una misma hora, durante muchos días: esto no prueba que la ida de la una tenga relación con la de la otra; pero los dos hechos, aunque puramente casuales el uno respecto del otro, no lo son absolutamente, sino que dependen de una causa tercera, por ejemplo, de la hora, que avisa a cada cual el momento de acudir a su ocupación respectiva.

La razón de que instintivamente atribuyamos enlace mutuo, o con un tercero, a los hechos que coexisten o se suceden constantemente, estriba en un principio que tenemos grabado profundamente en nuestra alma: "Donde hay orden, donde hay combinación, hay causa que ordena y combina". La pura casualidad es una palabra sin sentido.

71. Inducción histórica.—No sólo en las ciencias empíricas, sino también en las históricas, es de uso frecuente la inducción. De la repetición constante y periódica de ciertos hechos se sacan también leyes generales. Así, se considera

como una ley histórica el que la Religión Católica y las buenas costumbres fomentan la paz social. Mas, en tratándose de leyes que se refieren a las costumbres, hay que tener en cuenta un factor de orden distinto, a saber: la libertad del hombre. Por lo cual, la inducción histórica, al revés de la científica, no producirá sino probabilidad, y para no ser inducidos a graves errores, tendremos que proceder con cautela, observando, poco más o menos, lo que se dirá en la lección siguiente al tratar del uso de la hipótesis y argumento de analogía.

72. Inducción declarativa.—No hay que confundir la inducción científica con otra operación mental que también suele recibir el nombre de inducción; la cual consiste en la experiencia de algún caso concreto para que por ella se declaren los términos de un juicio inmediato. Por esto apellídase *declarativa*.

(B. XX, 151-153; XV, 54-56.)

LECCION 14

La hipótesis y el argumento de analogía.

73. Las argumentaciones cuyas diferentes formas acabamos de exponer, se dividen en probables y ciertas, según que por su medio adquiramos con toda seguridad nuevas verdades, o solamente una verosimilitud afianzada en motivos más o menos sólidos. Por lo cual, en esta lección, trataremos de las argumentaciones probables, y en la siguiente, de las ciertas o apodícticas.

Para que una argumentación no exceda los límites de la probabilidad, basta que una de las premisas sea incierta. Las

argumentaciones probables de uso más frecuente son la hipótesis y la analogía.

I

La hipótesis.

Hipótesis.—La suposición de que nos valemos para explicar alguna cosa se llama hipótesis. Un negocio que se hallaba en buen estado se ha echado a perder repentinamente, y se ignora la causa de semejante extrañeza: no obstante, se empieza a conjeturar, y se explica por la mala voluntad de un enemigo que está en íntimas relaciones con el que debía conducirle a un término favorable. Esto es una hipótesis. En la explicación de los fenómenos naturales y hechos históricos, cuando se ignora su causa, se acude también a la hipótesis, como se puede ver en las obras de Física y Crítica histórica.

74. Observaciones sobre el uso de la hipótesis.—1.ª El uso de la hipótesis, cuando se la emplea con sobriedad, puede ser provechoso; ya porque ejercita el entendimiento, acostumbrándole a reducir la variedad a la unidad, ya también porque el conocimiento de las causas posibles prepara a veces el de las causas reales. Y, por tanto, puede conducir a la verdadera ciencia. 2.ª Pero conviene no perder de vista que una hipótesis, por sí sola, no prueba nada en favor de la realidad. Dice: esto *puede haber* sucedido de tal manera; y si de aquí se infiere que *ha* sucedido de la misma manera, se saca una consecuencia ilegítima. Así, en el ejemplo anterior, el negocio puede haberse desgraciado, en efecto, por la mala voluntad del enemigo, pero también es posible que éste no haya tenido en ello la menor parte, y que, por el contrario, la desgracia haya dimanado de la imprudente oficiosidad de un amigo, de la torpeza de uno de los encargados de llevarle a cabo, de los manejos ocultos de un rival, o de otra circunstancia cualquiera.

3.ª Las suposiciones, cuando son ingeniosas, mayormente si tienen en su apoyo algunos visos de probabilidad, nos alucinan frecuentemente, induciéndonos a graves errores, así en el estudio de las ciencias, como en los negocios comunes de la vida. En los cuales hacemos mucho uso de la hipótesis. *Puede* haber sucedido así; luego *ha* sucedido así: este es un raciocinio disparatado; y, no obstante, lo tomamos muchas veces por una prueba sin réplica.

HIPÓTESIS GRATUITAS

A falta de un principio general, tomamos a veces un hecho que no tiene más verdad y certeza de la que nosotros le otorgamos. ¿De dónde tantos sistemas para explicar los fenómenos de la Naturaleza? De una hipótesis gratuita que el inventor del sistema tuvo a bien asentar como primera piedra del edificio. Los mayores talentos se hallan expuestos a este peligro, siempre que se empeñan en explicar un fenómeno careciendo de datos positivos sobre su naturaleza y origen.

Se ha encontrado en el fondo de un precipicio el cadáver de una persona conocida. Las señales de la víctima manifiestan con toda claridad que murió despeñada. Tres suposiciones o hipótesis pueden excogitarse para dar razón de la catástrofe: una caída, un suicidio, un asesinato. En todos estos casos, el efecto será el mismo. Un efecto puede haber procedido de una infinidad de causas; pero no se ha encontrado la verdad por sólo saber que ha *podido* proceder: es necesario demostrar que *ha* procedido.

De la posibilidad a la realidad va mucha distancia. Debemos buscar, no lo que puede ser, sino lo que es. Cuando se trata de cosas independientes de nuestro entendimiento, es necesaria la observación de los hechos tal como son en sí; y si estos hechos se nos ocultan, mejor es conocer y confesar nuestra ignorancia, que alucinarnos, tomando por realidad los productos de nuestro ingenio.

75. Requisitos para que sea admisible la hipótesis. — De lo dicho se desprende que para que pueda ser razonable el uso de la hipótesis, además de ser una explicación posible del hecho cuya causa se investiga, debe apoyarse en razones

sólidas, y no meramente arbitrarias. Sólo de esta suerte constituirá un argumento probable. De lo contrario, no puede tener más valor que el de una simple conjetura. La probabilidad será tanto mayor cuanto lo sea el número de efectos que explique y cuanto más improbables sean otras hipótesis para el mismo efecto, pudiéndose llegar en algunos casos, a verificar con certeza la hipótesis, por ser ella la única que explique el hecho en cuestión

II

Argumento de analogía.

76. El argumento de analogía. — El argumento que procede por semejanza, como si, averiguada la causa de un fenómeno, inferimos que otro semejante ha debido tener la misma causa, se llama de *analogía*.

En la vida humana son necesarios en infinitos casos los argumentos de analogía. ¿Cómo sabemos que el sol saldrá mañana? Por las leyes de la Naturaleza. ¿Cómo sabemos que continuarán rigiendo? Claro es que al fin hemos de parar en la analogía: saldrá mañana porque salió ayer, y ha salido hoy, y no ha faltado nunca. ¿Cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores y el otoño los frutos? Porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se puedan alegar fundando el argumento de la analogía en la constancia de las leyes de la Naturaleza y en la relación de ciertas causas físicas con determinados efectos, no las conoce el común de los hombres, pero necesita el asenso y lo tiene.

La analogía puede, pues, definirse: *Una inferencia basada en el siguiente principio: Las cosas semejantes tienen causas, efectos y propiedades semejantes, y las desemejantes, las tienen desemejantes.*

Ilustrémoslo con el ejemplo que trae Aristóteles: La gue-

rra de los Tebanos contra los Focios acarreó calamidades. La guerra entre Atenas y Tebas se parece a la guerra de los Tebanos contra los Focios en ser una guerra con un estado vecino. Luego la guerra entre Atenas y Tebas acarreará calamidades.

Por lo cual el argumento de analogía, *per se,* sólo puede producir probabilidad. Porque si bien es verdad que cosas semejantes tienen propiedades y efectos semejantes, también lo es que, entre cosas semejantes, muchas veces hay grandes desemejanzas. Y así, puede suceder muy bien que alguna propiedad convenga a una de dos cosas semejantes, precisamente por razón de la desemejanza, en cuyo caso falla el argumento de analogía. Así, por ejemplo: "Los brutos, en su vejez, son semejantes a los hombres ancianos. Es así que es lícito matar a los brutos para que no padezcan las molestias de la vejez o de la enfermedad. Luego también lo será con respecto a los hombres que se hallen constituídos en semejantes circunstancias". La consecuencia es evidentemente ilegítima, por razón de la desemejanza.

El argumento de analogía, *per accidens,* puede producir *certeza.* Si consta claramente que el fenómeno de que se trata lo tiene una cosa por razón de su naturaleza, en la cual conviene con otra, de ésta se podrá afirmar también lo mismo con certeza. Entonces la analogía equivale a la inducción científica. Así, por ejemplo: "Dios tiene cuidado de los pájaros, porque son criaturas suyas. Luego con mayor razón cuidará de ti, que eres también criatura suya mucho más noble". Si la razón de atribuir el mismo predicado a ambas cosas es la misma, el argumento de analogía se dice que concluye *a pari,* por igual; si a la cosa analogada le conviene dicho predicado con mayor razón o en mayor grado, como en el ejemplo anterior, se dice que el argumento de analogía concluye con mayor razón o *a fortiori.*

(B. XV, 150-154; XX, 141, 163; XVI, 321.)

LECCION 15

El diálogo, como forma viva de la exposición y demostración del pensamiento propio.—Clases de demostración.

Según queda indicado al principio de la lección anterior, tócanos en ésta declarar principalmente la argumentación cierta y sus diversas clases; mas antes expondremos, como pide el Cuestionario, uno de los métodos utilísimos de exposición y aun de demostración, sobre todo para argumentar *ad hominem* contra los sofistas.

Al tratar los autores de los diferentes métodos de exposición científica y demostración del pensamiento propio, suelen mencionar el diálogo como uno de ellos.

I

El diálogo, como forma viva de la exposición y demostración del pensamiento.

77. El diálogo: su utilidad. — Entendemos aquí por diálogo una serie de preguntas y respuestas, hábilmente ordenadas, con las cuales se propone uno enseñar a otro una verdad, o bien obligarle a que la confiese, si no quiere contradecirse. Esta forma de argumentación es, ciertamente, útil para lo segundo, o sea, para reducir al adversario en una disputa, como lo fué para Sócrates, el maestro de la juventud ateniense, que tan hábilmente sabía esgrimir esta arma, ridiculizando y confundiendo a los presuntuosos sofistas de su tiempo. Por esto recibe también el nombre de discusión

socrática. Eminentes filósofos han empleado este medio para exponer sus ideas. Basta recordar los diálogos de Platón, quien dotó a esta forma literaria de una sublime belleza, hasta ahora por nadie quizás igualada (1).

Es también útil el diálogo para dar calor y vida a la exposición de una doctrina, y, sobre todo, es utilísimo para enseñar a discurrir a los principiantes poco acostumbrados a ello. En manos de un buen maestro es un instrumento maravilloso, que sirve más todavía que como medio de exposición de las propias sentencias de peculiar industria o arte, para inducir al discípulo a ejercitar su actividad mental y reflexionar sobre las cosas, haciéndole descubrir por sí mismo las razones de las mismas. De esta suerte se despierta y satisface, al propio tiempo, la curiosidad científica del discípulo, estímulo poderoso para el estudio, puesto que la conclusión final del diálogo viene a ser como el fruto de su trabajo y reflexión personal.

78. **La disputa: su utilidad.**—Distinta de la discusión dialogada, así de la socrática, como de la que entabla el maestro con el discípulo con los fines dichos, es la disputa o diálogo razonado entre dos que defienden puntos de vista distintos o contradictorios. Oigamos a nuestro Balmes sobre la utilidad de la misma: "La discusión, dice, es una fuente de luz, si se evitan el espíritu de parcialidad, la influencia del amor propio y los peligros que hay en tales casos de ofender el ajeno.

"Es digno de notarse que, en el calor de la discusión, y a veces en el suave movimiento de una conversación tranquila, nos ocurren pensamientos que jamás se nos habían ofrecido. Las dificultades del adversario, las observaciones de un amigo, las dudas del indiferente, a veces las mismas

---

(1) «Si existe en lengua mortal, dice Menéndez y Pelayo, algo más bello que este ditirambo en loor de la eterna belleza, por mí indignamente traducido (de uno de dichos diálogos), confieso ingenuamente que no lo conozco.» *(Historia de las ideas estéticas en España,* I, p. 33).

necedades del ignorante, hacen descubrir puntos de vista totalmente nuevos, que ensanchan e ilustran las cuestiones. Los espíritus humanos tienen la facultad de fecundizarse unos a otros: se asemejan a los cuerpos que con el roce se afinan y calientan (1).

"Desgraciadamente, se cae con sobrada frecuencia en los defectos mencionados: se tiene el juicio formado previamente, y no se piensa en rectificarlo, sino en sostenerlo; no se trata de buscar la verdad, sino de luchar y vencer. El orgullo de los contrincantes se exalta, las palabras son duras, el tono áspero, cuando no insolente, y lo que debía ser una especie de asociación en que cada cual pusiera en el fondo común sus fuerzas particulares, con el objeto de encontrar la verdad, se convierte en un desafío literario, en que se manifiestan pasiones y miserias." (XX, 168.)

Conviene, pues, sobremanera guardarse del espíritu de disputa, el cual lleva consigo todos estos defectos, y entonces la discusión será verdaderamente fuente de luz.

79. Consejo para las disputas.—Cuando se trata de convencer a otros, es preciso separar cuidadosamente la causa de la verdad de la causa del amor propio; importa sobremanera persuadir al contrincante de que, cediendo, nada perderá en reputación. No ataquéis nunca la claridad y perspicacia de su talento; de otro modo, se formalizará el combate, la lucha será reñida, y aun teniéndole bajo vuestros pies y con la espada en la garganta, no recabaréis que se confiese vencido. Hay ciertas

---

(1) A propósito de la utilidad de la discusión en orden a la mejor inteligencia de una doctrina, refiere Cornelio a Lápide la anécdota siguiente: «Como en cierta ocasión alguien reprendiese al venerable Juan Duns Escoto de cierto prurito que en él parecía notarse de contradecir a Santo Tomás, respondió agudamente: «Si es doctor, dispute »conmigo; si es santo, ore por mí; porque yo no disputo con él por espíritu de contra»dicción, sino por amor de la verdad»; porque así como del choque con las piedras saltan chispas, de la misma manera del roce de los ingenios por medio de la discusión profunda y bien entablada nace y resplandece la verdad. Luego es como un pedernal, para un ingenio sutil, la argumentación del que le contradice.» *(Commentaria in Sapientiam,* c. 7, n. 22. París, 1868, t. VIII, p. 442.)

palabras de cortesía y deferencia que en nada se oponen a la verdad; en vacilando el adversario, conviene no economizarlas, si deseáis que se dé a partido antes que las cosas hayan llegado a extremidades desagradables.

II

Demostración: sus clases.

80. Demostración.—El raciocinio o discurso que deduce de las verdades ciertas y evidentes otras evidentemente enlazadas con ellas, se llama *demostración.* Sólo éste es el razonamiento que engendra ciencia o conocimientos científicos. Por esto se llama también raciocinio *apodíctico;* los otros se llaman razonamientos *probables,* y sus resultados son las opiniones; es decir, engendran probabilidad, como se dirá en la lección siguiente, no certeza.

81. Clases de demostración. —La demostración es *simple* cuando emplea un solo silogismo; *compuesta,* la que necesita más de uno; *directa,* la que se funda en la misma naturaleza de las cosas, como si por la espiritualidad del alma humana se demuestra su inmortalidad; *indirecta,* la que manifiesta el absurdo que se seguiría si lo que se afirma no fuese verdad, o lo fuese lo que se niega: por eso se llama *ad absurdum.* Denomínase *ad hominem* aquella demostración indirecta con la que se refuta al adversario deduciendo de los principios por él admitidos una conclusión que pugna con los mismos.

A priori, es la que llega al objeto que se propone, partiendo de su causa u origen; así, por ejemplo, es *a priori* la prueba de la posibilidad del milagro por la omnipotencia divina: Dios es omnipotente, luego puede hacer milagros. *A posteriori,* es la que prueba la causa por el efecto, o el origen por lo que de él dimana, v. gr.: la prueba de la existencia

de Dios por la existencia de seres contingentes; la prueba de la divinidad de Jesucristo, deducida de sus milagros.

La demostración en sentido estrictísimo se llama también *silogismo apodíctico;* mas, en sentido lato, es demostración cualquier razonamiento o serie de razonamientos, así deductivos como inductivos, que engendren una o muchas conclusiones ciertas.

82. **Requisitos para la demostración.** — Toda demostración, como se ve, necesita de principios en que se funde, entre los cuales ha de haber algunos inmediatamente evidentes e indemostrables; de lo contrario, se haría imposible toda demostración (1). Véase lo dicho más arriba acerca de los principios o leyes del pensamiento. Los principios puramente ideales prescinden de toda experiencia, si no es sólo para la inteligencia de los términos. (Lección 9.) Tales son los matemáticos y los ontológicos.

En nuestros discursos entra una parte puramente ideal y otra real; la primera comprende todos los principios intrínsecamente necesarios; la segunda, las proposiciones atestiguadas por la experiencia. Sin lo primero, no podríamos generalizar y careceríamos de ciencia propiamente dicha; sin lo segundo, nuestra ciencia no tendría aplicación: sería una estéril combinación de ideas. El principio de contradicción, por sí solo, no me conduce a ningún conocimiento positivo. ¿Qué adelanto con sólo saber que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo? De esto no puedo sacar que algo sea o no sea; así estaría encerrado en un círculo de ideas puras. Así, pues, las demostraciones cuyo objeto sea la manifestación de una verdad real, deben contener en sus premisas la afirmación de un hecho.

De aquí resulta una diferencia notabilísima entre las ciencias idea-

---

(1) Véase lo que dice Santo Tomás: *Est enim ineruditio quod homo nesciat quorum oportet quaerere demonstrationem, et quorum non: non enim possunt omnia demonstrari. Si enim omnia demonstrarentur cum idem per seipsum non demonstretur, sed per aliud, oporteret esse circulum in demonstrationibus. Quod esse non potest, quia sic idem esset notius et minus notum, vel oporteret procedere in infinitum. Sed si in infinitum procederetur non esset demonstratio, quia quaelibet demonstrationis conclusio redditur certa per reductionem eius in primum demonstrationis principium, quod non esset si in infinitum demonstratio sursum procederet. Patet igitur quod non sunt omnia demonstrabilia.* (In 4 Met. lect. 6.)

les y las reales. Aquéllas poseen una certeza absoluta; éstas, una certeza condicional; aquéllas nos ofrecen una serie de verdades evidentes, sin ningún peligro de error; éstas nos presentan a cada paso obscuridad y dificultades. Esta doctrina hace comprender más a fondo los preceptos de la Lógica, al prescribir que no todas las ciencias deben tratarse con un mismo método; los que exigen para todo demostraciones parecidas a las matemáticas, manifiestan no tener conocimiento de la diferencia fundamental que acabo de señalar; pierden de vista las verdades reales, y sólo se acuerdan de las ideales.

Así que, en el buen orden del pensamiento filosófico, entra una gran parte de prudencia, muy semejante a la que preside la conducta práctica. Esta prudencia es de muy difícil adquisición; es también el costoso fruto de amargos y repetidos desengaños (1).

(B. XXI, 179-182, 160-161; XX, 168.)

LECCION 16

Los sofismas.

83. Expuestas las diversas clases de argumentación y condiciones para su legitimidad, quedan por el mismo hecho indicadas las fuentes por donde puede resultar viciosa una argu-

(1) El Doctor Angélico nos declara la causa de esta falta de prudencia científica: *Hic ostendit (Philosophus) quomodo homines in consideratione veritatis propter consuetudinem diversos modos acceptant: et dicit quod quidam non recipiunt quod eis dicitur nisi dicatur eis per modum mathematicum. Et hoc quidem convenit propter consuetudinem his qui in mathematicis sunt nutriti. Et quia consuetudo est similis naturae, potest etiam hoc quibusdam contingere propter indispositionem: illis scilicet qui sunt fortis imaginationis, non habentes intellectum multum elevatum... ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; diligens et certa ratio sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus de quibus sunt scientiae; sed debet requiri in his quae non habent materiam. Ea enim quae habent materiam subiecta sunt motui et variationi: et ideo non potest in eis omnibus omnimoda certitudo haberi. Quaeritur enim in eis non quid semper sit, et ex necesitate; sed quid sit ut in pluribus. Immaterialia vero secundum seipsa sunt certissima, quia sunt inmobilia. Sed illa quae in sui natura sunt immaterialia, non sunt certa nobis propter intellectus nostri defectum, ut praedictum est. Huismodi autem sunt substantiae separatae. Sed mathematica sunt abstracta a materia, et tamen non sunt excedentia intellectum nostrum; et ideo in eis est requirenda certissima ratio. Et quia tota natura est circa materiam, ideo iste modus certissimae rationis non pertinet ad naturalem philosophum.* (In II diet. edit. *Cathala*, nn. 334, 336.)

mentación, a saber: por pecar contra alguna de las reglas a que deba ajustarse; sin embargo, siguiendo la costumbre de Aristóteles, suelen los autores añadir aquí un tratado especial de argumentaciones ilegítimas, denominadas *paralogismos* o *falacias*, que, sin serlo, tienen la apariencia de procesos lógicos y legítimos.

Paralogismo, sofisma y falacia. —La argumentación viciosa se llama paralogismo, sofisma o falacia. El nombre de sofisma, y menos el de falacia, no suelen aplicarse a la argumentación viciosa cuando está empleada de buena fe. Entonces se llama paralogismo, bien que algunos con esta palabra quieren designar la argumentación viciosa por su materia, y con la de sofisma o falacia a la que peca por su forma.

Aristóteles señaló las que solían cometer los sofistas de su tiempo, y que eran, por lo mismo, las que más interesaban a sus discípulos. Los sofismas que tienen derecho, por decirlo así, a figurar en este catálogo, han aumentado mucho con el tiempo. Y por esto, al catálogo tradicional añadiremos algunos de los sofismas principales que con más frecuencia se suelen cometer en nuestros días.

84. Número de las falacias. — Trece son las falacias que enumera Aristóteles: seis de dicción, *verbi*, y siete de cosa, *rei*. A las primeras se las llama gramaticales, y a las segundas dialécticas.

a) Las de dicción o de palabra son las siguientes: equivocación, anfibología, composición, división, acento, figura de dicción. Algunas de éstas son extrañas y hasta ridículas.

Equivocación: El clima es dulce: luego es grato al paladar.

Anfibología: El que exponga sus caudales en la empresa comete una locura: luego es necesario encerrarlo en una casa de locos.

Composición o tránsito "a sensu diviso ad sensum compositum": El que está sentado puede estar en pie: luego puede a un mismo tiempo estar en pie y sentado.

División o tránsito "a sensu composito ad sensum divisum":

Lo blanco no puede ser encarnado: luego el papel no puede teñirse de encarnado.

De acento: *Sí,* es justo. *Si* es justo. Lo primero es absoluto. Lo segundo, condicional.

Figura de dicción: La existencia de Marte es fabulosa: luego no existe el planeta Marte.

b) Las falacias de *cosa* son las siguientes: de accidente; tránsito de lo dicho *simpliciter* a lo dicho *secundum quid,* o de lo dicho *secundum quid* a lo dicho *simpliciter;* ignorancia del elenco; de consecuente; petición de principio; de no causa como causa; de una pregunta compleja como si fuera simple.

De accidente: Algunos sabios han sido viciosos: luego la ciencia es dañosa. Se condena la ciencia por un accidente de ella.

Tránsito de lo dicho "simpliciter" a lo dicho "secundum quid", o viceversa: Engaña, luego miente. No concluye, porque puede engañar de buena fe. No sabemos dónde está la causa de donde procede el calor terrestre: luego no sabemos si existe. No concluye, por lo segundo.

Ignorancia del elenco: la hay cuando no se está en la cuestión. El hombre no puede pensar sin sangre: luego la sangre piensa. Buscar el sujeto del pensamiento no es lo mismo que buscar una condición necesaria para la vida, y, por lo tanto, para el pensamiento.

De consecuente: Se comete cuando se peca contra lo dicho (Lecc. 10). Si es sabio es laborioso; es laborioso, luego es sabio.

Petición de principio: La hay cuando se supone lo mismo que se ha de probar. El humo sube hacia arriba porque no tiene gravedad, puesto que es de la clase de los cuerpos leves. Precisamente esto último es lo que se ha de probar, y, sin embargo, se aduce como prueba. Esta falacia se llama también círculo vicioso.

De no causa por causa: El enfermo se halla peor: luego la

medicina le ha hecho daño. El daño puede haber provenido de otras causas.

De pregunta complexa como simple: Los mejicanos, los brasileños, los españoles, los franceses, ¿son europeos? Sí. Luego los mejicanos son europeos. No. Luego los franceses no son europeos.

85. Algunas de las falacias frecuentes en nuestros tiempos.

a) *Tener por imposible lo incomprensible.*—Lo que no podemos imaginar o representar con conceptos claros y perfectos, o no sabemos, o no podemos expresar con claridad, decimos que es imposible. Por esta razón durante largo tiempo se tuvo por imposible el sistema de Copérnico y la existencia de los antípodas, y no pocos rechazan los misterios de la fe como imposibles, porque no los comprenden. Salta a la vista cuán irracional e ilógico sea el tránsito de lo incomprensible a lo imposible. ¿Qué diríamos de quien negase la existencia de la electricidad por no comprender su naturaleza, o no saber dar con una razón plenamente satisfactoria de los fenómenos eléctricos?

b) *Falacia de hipótesis indemostradas.*—Se comete esta falacia cuando partiendo de una suposición gratuita se tiene por verdadero todo lo que sea favorable a ella. Así, por ejemplo, suponiendo gratuitamente que los milagros no son posibles, se consideran como destituídas de todo valor histórico las narraciones que tienen por objeto algún hecho maravilloso.

c) *Falacia de nombres engañosos.*—Con esta frase "nombres engañosos" expresan los autores de Lógica una falacia muy en boga en nuestros días. Consiste en calificar con nombres favorables las instituciones y opiniones propias, y, por el contrario, en designar las ajenas con nombres odiosos. De suerte que éstas, aunque tal vez muy buenas, por el calificativo que se les da, se hacen sospechosas al lector y al oyente; mientras que aquéllas con el epíteto que las acompaña logran disimular y aun esconder el veneno que por ventura encierran. Así, por ejemplo, la sustitución de una cosa buena anticuada, por otra también buena y al propio tiempo conforme

con las costumbres y modo de ser de una época, los exageradamente tradicionalistas, con el objeto de oponerse a una innovación justificada, la designan con el epíteto de *novedad peligrosa.* Por el contrario, lo que tal vez constituye una verdadera *revolución,* o mejor destrucción del orden social, los innovadores y enemigos de todo lo antiguo lo divulgan con los pomposos nombres de *progreso* o *liberación* de una tiranía. La ocupación injusta de un territorio ajeno se llamará *protectorado,* etc., etc.

Esta falacia podría designarse con la frase: "Palabras mal definidas", que propone nuestro Balmes, como manantial abundante de errores. Hay ciertas voces que expresando una idea general aplicable a muchos y muy diferentes objetos, y en los sentidos más varios, parecen inventadas adrede para confundir. Todos las emplean, todos se dan cuenta a sí mismos de lo que significan, pero cada cual a su modo, resultando una algarabía que lastima a los buenos pensadores. Léase en el lugar de *El Criterio* citado al pie de esta página, el examen de la palabra *igualdad.*

d) Astucia en el entablar disputa.—Se comete esta falacia en las revistas, en los congresos, en los parlamentos, en las causas forenses; y consiste en que, hábil y astutamente, se oculta la verdad, manifestando solamente lo que puede favorecer; se procura distraer la atención de lo principal, mezclándolo todo de tal suerte, que, obscurecida la mente del oyente, éste casi sin sentir se deje arrastrar hacia la sentencia del orador; se esfuerza el orador o el escritor por sugerir la propia sentencia, repitiéndola muchas veces con gran fuerza y tono de convicción, ridiculizando la opinión contraria; se cambia a menudo el estado de la cuestión, exagerándose tal vez la sentencia del adversario y aun dándole otro sentido para impugnarla mejor, etc., etc.

e) Preocupación en favor de una doctrina.—He aquí uno de los más frecuentes paralogismos y uno de los más abundantes manantiales de error. Increíble sería la influencia de

la preocupación en favor de una doctrina si la historia del espíritu humano no la atestiguara con hechos irrecusables.

El hombre dominado por una preocupación, no busca ni en los libros ni en las cosas lo que realmente hay, sino lo que le conviene para apoyar sus opiniones. Y lo más sensible es que se porta de esta suerte, a veces con la mayor buena fe, inconscientemente, creyendo sin asomo de duda que está trabajando por la causa de la verdad. La educación, los maestros y autores de quienes se han recibido las primeras luces sobre una ciencia, las personas con quienes vivimos de continuo o tratamos con más frecuencia, el estado o profesión y otras circunstancias semejantes, contribuyen a engendrar en nosotros el hábito de mirar las cosas siempre por un mismo aspecto, de verlas siempre de la misma manera.

Apenas dimos los primeros pasos en la carrera de una ciencia se nos ofrecieron ciertos axiomas como de eterna verdad, se nos presentaron ciertas proposiciones como sostenidas por demostraciones irrefragables, y las razones que militaban por la otra parte, nunca se nos hizo considerarlas como pruebas que examinar, sino como objeciones que soltar. ¿Había alguna de nuestras razones que claudicaba por un lado? Se acudía desde luego a sostenerla, a manifestar que en todo caso no era aquélla la única; que estaba acompañada de otras cumplidamente satisfactorias, y que si bien ella sola quizás no bastaría, no obstante, añadida a las demás, no dejaba de pesar en la balanza y de inclinarla más y más a favor nuestro. ¿Presentaban los adversarios alguna dificultad de espinosa solución? El número de las respuestas suplía su solidez... No se trata de convencer, sino de vencer; el amor propio se interesa en la contienda, y conocidos son los infinitos recursos de este maligno agente. Lo que favorece se abulta y exagera; lo que obsta se disminuye, se desfigura u oculta; la buena fe protesta algunas veces desde el fondo del alma; pero su voz es ahogada y acallada como una palabra de paz en encarnizado combate.

Si así no fuese, ¿cómo será posible explicar que durante largos siglos se hayan visto escuelas tan organizadas como disciplinados ejércitos agrupados alrededor de una bandera? ¿Cómo es que una serie de hombres ilustres por su saber y virtudes viesen todos una cuestión de una misma manera, al paso que sus adversarios, no menos esclarecidos que ellos, lo veían todo de una manera opuesta? ¿Cómo es que para saber cuáles eran las opiniones de un autor no necesitásemos leerle, bastándonos, por lo común, la orden a que pertenecía, o la escuela de donde había salido? ¿Podría ser ignorancia de la materia, cuando consumían su vida en estudiarla? ¿Podría ser que no leyesen las obras de sus adversarios? Esto se verificaría en muchos, pero de otros no cabe duda que las consultarían con frecuencia. ¿Podría ser mala fe? No, por cierto, pues que se distinguían por su entereza cristiana.

Las causas son las señaladas más arriba; el hombre, antes de inducir a otros al error, se engaña muchas veces a sí propio. Se aferra a un sistema; allí se encastilla con todas las razones que pueden favorecerle; su ánimo se va acalorando a medida que se ve atacado, hasta que, al fin, sea cual fuere el número y la fuerza de los adversarios, parece que se dice a sí mismo: "Este es tu puesto de honor; es preciso defenderle; vale más morir con gloria que vivir con ignominiosa cobardía."

(B. XX, 120-123; XV, 144-150, 155-157.)

LECCION 17

La ciencia, como cualidad del conocimiento y como organismo de verdades.—Clasificación de las ciencias.

Declarada la naturaleza de la demostración, por cuyo medio se adquiere la ciencia, fin y blanco de la recta y buena ordenación de nuestras operaciones mentales, éste parece lugar oportuno para explicar la índole especial y clasificación de las ciencias.

I

Naturaleza de la ciencia.

86. **Definición.**—La palabra *ciencia* se toma en varios sentidos. A veces significa lo mismo que conocimiento cierto y evidente de alguna cosa; otras, conocimiento *científico,* el cual consiste en conocer por sus causas o razones alguna cosa o verdad, y si éstas son las supremas o últimas, el conocimiento es *filosófico.* Según esto, la Filosofía es lo mismo que conocimiento de las cosas por sus causas o razones últimas.

Mas, generalmente, con la palabra *ciencia* queremos designar, no un conocimiento singular, sino un conjunto de conocimientos o verdades científicas. En este sentido podemos definir la ciencia: "Un conjunto de verdades ciertas y evidentes, obtenido por demostración, acerca de un objeto determinado, y, por tanto, enlazadas entre sí".

87. **Propiedades de la ciencia.** — De la definición dada se desprende que los conocimientos científicos o verdades que constituyen una ciencia, han de tener las siguientes propie-

dades: 1.ª Han de ser verdades *ciertas*. Nadie llama científico a un conocimiento meramente probable o dudoso. 2.ª Han de ser verdades *enlazadas* entre sí y con los primeros principios, puesto que se deducen de los mismos por medio del raciocinio y han de constituir un todo orgánico; de lo contrario, no formarían una ciencia.

88. Objeto de la ciencia. — Las verdades que constituyen una ciencia, como se ve, están enlazadas entre sí por razón de su objeto. Llámase, en general, *objeto* de una ciencia aquello de que se trata en la misma. Así, el cuerpo humano, las enfermedades y los medicamentos son objeto de la Medicina. El objeto se subdivide en material y formal. El objeto *material* lo forma la materia o materias sobre que versa. Así, tenemos que son el objeto material de la Medicina el cuerpo humano, los medicamentos y las enfermedades.

El objeto *formal* es el aspecto particular o punto de vista desde el cual considera cada ciencia su objeto material. Así, el de la Medicina es la *sanabilidad del cuerpo humano*. El objeto material puede ser el mismo para diferentes ciencias, las cuales se distinguen por sus respectivos objetos formales. Así, bajo otros diferentes aspectos, estudian el cuerpo humano otras ciencias, además de la Medicina, como la Biología, la Zoología, etc.

PUNTOS DE CONTACTO ENTRE TODAS LAS CIENCIAS

Es digno de notarse que a medida que se va adelantando en las ciencias, se encuentran en ellas numerosos puntos de contacto, estrechas relaciones que, a primera vista, nadie hubiera podido sospechar. Cuando los matemáticos antiguos se ocupaban de las secciones cónicas, estaban lejos de creer que la idea de la elipse hubiese de servir de base a un sistema astronómico; los focos eran simples puntos; la curva una línea, y nada más; las relaciones de aquéllos con ésta eran objeto de combinaciones estériles, sin aplicación. Siglos después esos focos son el Sol, y las curvas las órbitas de los planetas. ¡Las líneas de la mesa de un geómetra representaban un mundo!... El íntimo enlace de las

ciencias matemáticas con las naturales, es un hecho fuera de duda; y ¿quién sabe hasta qué punto se enlazan unas y otras con las ontológicas, psicológicas, teológicas y morales? La delicada escala en que están distribuídos los seres, y que a primera vista pudiera aparecer un conjunto de seres inconexos, va manifestándose a los ojos de la ciencia como una cadena delicadamente trabajada, cuyos eslabones presentan sucesivamente mayor belleza y perfección. Los diferentes reinos de la naturaleza se muestran enlazados con íntimas relaciones; así, las ciencias que los tienen por objeto se prestan recíprocamente sus luces y entran alternativamente la una en el terreno de la otra. La complicación de los objetos entre sí, trae consigo esa complicación de conocimientos, y la unidad de las leyes que rigen diferentes órdenes de seres, aproximan todas las ciencias y las encaminan a formar una sola. ¡Quién nos diera ver la identidad de origen, la unidad de fin, la sencillez de los caminos! ¡Entonces poseeríamos la verdadera ciencia trascendental, la ciencia única que las encierra todas, o mejor diremos, la idea única en la que todo se pinta tal como es, en la que todo se ve sin necesidad de combinar, sin esfuerzo de ninguna clase, como en un clarísimo espejo se retrata un magnífico paisaje, con su tamaño, figura y colores. Entre tanto, nos es preciso contentarnos con sombras de la realidad y en el instinto de nuestro entendimiento para simplificar, para reducirlo todo o aproximarlo, cuando menos, a la unidad, desde la idea única, infinita; así como en el deseo de felicidad que agita nuestro corazón, en la sed de gozar que nos atormenta, hallamos la prueba de que no todo acaba aquí, de que nuestra alma ha sido creada para la posesión de un bien, que no se alcanza en la vida mortal.

89. **Carácter de las inteligencias elevadas.**—Santo Tomás de Aquino desenvuelve sobre este particular una doctrina admirable. Según el santo Doctor, cuanto más elevada es una inteligencia, menos ideas tiene, porque encierra en pocas lo que las más limitadas tienen distribuído en muchas. Así, los ángeles de más alta categoría entienden por medio de pocas ideas; el número se va reduciendo a medida que las inteligencias criadas se van acercando al Criador, el cual, como ser infinito e inteligencia infinita, todo lo ve en una sola idea, única, simplicísima, pero infinita: su misma esencia. ¡Cuán sublime teoría! Ella sola vale un libro; ella prueba un profundo conocimiento de los secretos del espíritu; ella nos sugiere

innumerables aplicaciones con respecto al entendimiento del hombre. En efecto: los genios superiores no se distinguen por la mucha abundancia de las ideas, sino en que están en posesión de algunas capitales, anchurosas, donde hacen caber al mundo. El ave rastrera se fatiga revoloteando, y recorre mucho terreno, y no sale de la angostura y sinuosidades de los valles; el águila remonta su majestuoso vuelo, posa en la cumbre de los Alpes y desde allí contempla las montañas, los valles, la corriente de los ríos; divisa vastas llanuras pobladas de ciudades y amenizadas con deliciosas vegas, galanas praderas, ricas y variadas mieses.

En todas las cuestiones hay un punto de vista principal, dominante; en él se coloca el genio. Allí tiene la clave, desde allí lo domina todo. (XV, 182.)

90. La ciencia en sentido estricto es de lo universal y necesario —Otra propiedad o carácter de las verdades científicas es que sean *universales, necesarias,* puesto que su demostración se ha de fundar en la misma naturaleza de las cosas. Aun en las ideas relativas a hechos contingentes, hay algo *necesario,* de donde nace la ciencia, la cual no puede dimanar de la sola experiencia, por multiplicada que la supongamos, ya que la inducción que de ahí resultase se limitaría a un cierto número de hechos, número que, aun admitiéndole tan crecido como podría darle la experiencia de todos los hombres de todos los siglos, distaría infinitamente de la universalidad, que se extiende a todo lo posible.

Además, por poco que reflexionemos sobre la certeza de las verdades íntimamente enlazadas con la experiencia, cuales son las aritméticas y geométricas, desde luego echaremos de ver que la seguridad con que en ellas estribamos no se apoya en la inducción científica, sino que, independientemente de todo hecho particular, les damos asenso, considerando su verdad como absolutamente necesaria, aun cuando no pudiéramos comprobarla con la piedra de toque de la experiencia.

Oigamos con cuánta sencillez y profundidad a un mismo tiempo expresa el Doctor Angélico estos mismos conceptos: "Las cosas contingentes—dice—, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos, indirectamente por el entendimiento. Mas las *razones universales* y *necesarias de las cosas contingentes* son conocidas sólo por el entendimiento. De donde, si se tienen en cuenta las razones universales de las cosas cognoscibles, todas las ciencias son acerca de lo necesario; si, empero, se atiende a las mismas cosas, una ciencia es acerca de las cosas necesarias; otra, acerca de las contingentes". Y en otra parte dice: "Todo movimiento supone algo inmoble, porque cuando la mutación es según la cualidad, permanece en lo que se mueve la substancia, y cuando se muda la forma substancial, permanece la materia inmoble; porque aun en las cosas mutables hay *relaciones inmutables;* v. g.: es inmutablemente verdadero que Sócrates, cuando está sentado, se halla en un lugar. Por cuya causa nada impide que de las cosas mutables se tenga ciencia inmutable (1)

II

Clasificación de las ciencias.

91. Clasificación de las ciencias es una división completa en grupos de las diferentes ramas del saber humano. Según la doctrina expuesta, se ve claramente que el criterio para distinguir una ciencia de otra, es el objeto formal. Ahora bien; como los objetos formales o puntos de vista desde los cuales se pueden considerar las cosas, son innumerables, no es extraño que también lo sean las ciencias posibles sobre los mismos. Sin embargo, a pesar de tanta multiplicidad y aun diversidad, son tales las afinidades y puntos de contacto entre las ciencias, que nos es dado agruparlas en varias clases. De la diversidad de los puntos de vista que se tomen para agrupar las ciencias, resultan diversas clasificaciones. Vamos a señalar algunas.

92. Clasificaciones bimembres.—*a)* Por razón del fin a

(1) *Summa Th.*, 1, 8, 3, c.; 84, 1, ad 1um.

que se ordenan divídense las ciencias en *especulativas* y *prácticas,* o, lo que es lo mismo, en teóricas y normativas. Las primeras tienen por objeto inmediato la contemplación de la verdad o la realización del orden, porque el orden puede ser tal, que exista ya independientemente de nuestra razón, o bien que sea por ella producido. El orden del universo, por ejemplo, y cuanto hay en él sometido a leyes constantes y necesarias, es independiente de nosotros. Así, los astrónomos observan la carrera de los astros y procuran averiguar y determinar las leyes a que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas.

Pero existe otro orden que la razón produce, ya en sus propios actos, ordenándolos, v. gr.: para la adquisición metódica de la ciencia; ya en las operaciones de la voluntad, conformándolas con la regla del fin; ya en las cosas exteriores, por ejemplo, en una arca, en una casa. "Como es propio del sabio ordenar, dice Santo Tomás, la sabiduría o ciencia se refiere al orden de un modo especial. Ahora bien: el orden es comparado a la razón de cuatro maneras. Pues existe un orden que la razón no hace, sino que sólo lo considera, como es el orden de las cosas naturales. Hay otro orden que la razón, considerando, lo hace en sus propios actos; por ejemplo: cuando ordena sus conceptos entre sí y los signos de dichos conceptos, que son las voces significativas. Hay un tercer orden que la razón, considerando, pone en las operaciones de la voluntad. Todavía existe un cuarto orden, que es el que la razón, considerando, produce en las cosas exteriores, de las cuales ella es la causa, como en el arca y en la casa." (In *Ethic.* I. lect. 1.ª)

b) Otra clasificación bimembre en ciencias *ideales* y *reales* resulta, si se atiende a las verdades sobre que versan. Son ciencias ideales las que tienen por objeto verdades ideales; y ciencias reales, las que se ocupan de verdades reales.

Las verdades ideales son las que consisten en la relación de las ideas, prescindiendo de la realidad. Verdades reales son las que expresan un hecho o una cosa existente. Las ciencias ideales se refieren a un enlace de consecuencias en el orden posible, no a los hechos mismos. Salvado el enlace, la ciencia se salva. La ciencia que tiene por objeto

la realidad, ya sea interna, como la Psicología, ya sea externa, como la Cosmología, y todas las naturales, luchan con dos obstáculos, de que las ideales se hallan exentas: 1.° La dificultad de cerciorarse bien de los hechos experimentales en que han de estribar. 2.° La de aplicar con éxito los principios ideales a los hechos observados. Y he aquí la razón de la obscuridad que las rodea y de la variedad de opiniones que en ellas se encuentran, a diferencia de las matemáticas. Lo propio que en las matemáticas, sucede en las ontológicas, y si en aquéllas hallamos mayor claridad es porque versan sobre objetos más próximos a la esfera sensible, y no nos obligan a concretarnos tanto en la región del entendimiento puro.

La causa de la mayor certeza en las ciencias puramente ideales, es porque el entendimiento pone las condiciones bajo las cuales ha de levantar el edificio; él escoge, por decirlo así, el terreno, forma el plan y levanta las construcciones con arreglo a éste; en el orden real, en cambio, éste le es previamente señalado, así como el plan del edificio y los materiales con que lo ha de levantar. En ambos casos está sometido a las leyes de la razón; pero con la diferencia de que en el orden puramente ideal, ha de atender a estas leyes, y a nada más; pero en el real, no puede prescindir de los objetos considerados entre sí, y está condenado a sufrir todos los inconvenientes que por su naturaleza le ofrecen. He aquí por qué nuestros conocimientos pierden en certeza a proporción que se alejan del orden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas.

Esta diferencia entre el orden puramente ideal y el real no se había escapado a los filósofos escolásticos. Era común entre ellos el dicho de que de los contingentes y particulares no hay ciencia, que las ciencias sólo son de las cosas necesarias y universales: sustituid a la palabra contingente la de real, pues toda realidad finita es contingente; en vez de universal, poned ideal, pues lo puramente ideal es todo universal; y encontraréis expresado lo mismo en diferentes palabras.

93. Clasificación trimembre. — Por razón del mayor o menor grado de abstracción de la materia, se clasifican las ciencias en tres grandes grupos: *ciencias físicas o naturales,* en las que sólo se abstrae de la materia individual (grado mínimo de abstracción para toda ciencia); *ciencias matemáticas,* en las cuales se abstrae, no sólo de la materia individual, sino aun de la sensible; v. gr.: del color, calor y demás cualidades, quedando sólo la materia inteligible, a saber, la cuanti-

dad; y en *ciencias metafísicas,* en las cuales se abstrae en absoluto de toda materia, aun inteligible.

94. Clasificación cuadrimembre. — Conocidas las reglas que pueden guiarnos para conocer la existencia de un objeto, fáltanos averiguar cuáles son las que podrán sernos útiles al investigar la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres. Estos, o pertenecen al orden de la Naturaleza, comprendiendo en él todo cuanto está sometido a las leyes necesarias de la creación, a los que apellidaremos *naturales*; o al orden moral, y los nombraremos *morales;* o al orden de la sociedad humana, que llamaremos *históricos,* o, más propiamente, *sociales*; o al de una providencia extraordinaria, que designaremos con el título de *religiosos.*

No insistiré sobre la exactitud de esta división; confesaré sin dificultad que, en rigor dialéctico, se le pueden hacer algunas objeciones; pero es innegable que está fundada en la misma naturaleza de las cosas y en el modo con que el entendimiento humano suele distinguir los principales puntos de vista. Sin embargo, para manifestar con mayor claridad la razón en que se apoya, he aquí presentada en pocas palabras la filiación de las ideas.

Dios ha criado el universo y cuanto hay en él, sometiéndole a leyes constantes y necesarias: de aquí el orden natural. Dios ha criado al hombre, dotándole de razón y de libertad de albedrío; pero sujeto a ciertas leyes, que no le fuerzan, mas le obligan: he aquí el orden moral. El hombre en sociedad ha dado origen a una serie de hechos y acontecimientos: he aquí el orden social. Su estudio podría llamarse filosofía social, o, si se quiere, filosofía de la Historia.

Dios no está ligado por las leyes que El mismo ha prescrito a las hechuras de sus manos; por consiguiente, puede obrar sobre y contra esas leyes; y así, es dable que exista una serie de hechos y revelaciones de un orden superior al natural y social: de aquí el estudio de la religión o filosofía religiosa.

Dada la existencia de un objeto, pertenece a la Filosofía el desentrañarle, apreciarle y juzgarle, ya que, en la acepción común, esta palabra, *filósofo,* significa el que se ocupa en la investigación de la naturaleza, propiedades y relaciones de los seres.

95. Clasificación de las ciencias en seis grupos. — Según Balmes, pueden dividirse las ciencias en seis grupos, a saber: matemáticas, naturales, ontológicas, psicológicas, teológicas y morales.

La extensión considerada en toda su pureza, cual la imaginamos en el espacio, es la base de la Geometría (*matemáticas*). La misma extensión modificada de varias maneras y puesta en relación con nuestra sensibilidad, es la base de todas las ciencias *naturales* o que tienen por objeto el universo corpóreo. La inteligencia da origen a la Ideología y a la Psicología (*psicológicas*). La voluntad, en cuanto movida por fines, da origen a las ciencias *morales*. La idea de ser, engendra el principio de contradicción, y con él las ideas generales e indeterminadas, de cuya combinación nace la Ontología (*ontológicas*), y que, además, circulan por todas las demás ciencias, como un flúido vivificante. En la cumbre de todas las ciencias está la Teología (*teológicas*), la que les da unidad a todas. El mundo de las inteligencias, como el mundo de los cuerpos, es para el espíritu humano un caos desde el momento en que se desecha la idea de Dios; ponedla de nuevo, y el orden reaparece. Así concibo el árbol de las ciencias humanas.

95 bis. Utilidad de la clasificación de las ciencias humanas. Lo que nos proponemos al clasificar, no es otra cosa que el conocimiento del orden que la Naturaleza ofrece a nuestra consideración, o el producir el orden por medio de la misma razón. Es, por tanto, muy útil el trabajo de clasificación, pues por la agrupación natural de las clases, el entendimiento contempla la unidad, la armonía, la razón que llena toda la creación. Ella reconoce de esta suerte en la Naturaleza la obra de una inteligencia suprema, y con el orden lógico se ayuda poderosamente el entendimiento a sí mismo para la mejor inteligencia de aquel orden y, por tanto, en la adquisición de la ciencia.

(B. XXI, 179; XVI, 51-53; XVIII, 132-133; 151-154; XVI, 41, 308-310; XIX, 403-404; XV, 113-114.)

LECCION 18

Formas generales de la exposición científica.—Definición, división y clasificación.

Hemos tratado ya de los actos del entendimiento: la idea, juicio y raciocinio, considerados, por decirlo así, sólo como las formas elementales del pensamiento. Mas, como de ellas se originan las que podríamos llamar sus formas compuestas y complicadas, que son de uso frecuente, sobre todo en la sistematización científica, conviene decir algo de ellas. Estas formas complicadas suponen un trabajo complejo de síntesis y de análisis de ideas y conceptos, que se hace por medio de la definición, división y clasificación, como también por la argumentación. De esta última hemos tratado ya; ahora expondremos las tres primeras.

I

Definición.

96. Naturaleza de la definición.— La explicación de una cosa se llama definición. Su nombre indica su objeto: *definir* es lo mismo que señalar los límites, *fines*.

La definición es de dos maneras, según que se propone explicar la cosa misma, o el sentido de una palabra; la primera se llama propiamente definición real (*rei*); la segunda, de nombre (*nominis*).

La definición, para ser buena, debe expresar y explicar *todo* lo que hay en lo definido y *nada más*. *Todo,* porque sin esto sería incompleta; *nada más,* porque sin esto lo definido

se confundiría con cosas distintas. La definición de la circunferencia es la siguiente: "una línea curva reentrante, cuyos puntos distan todos igualmente de uno que se llama centro". Esta definición sería imperfecta si le faltase la palabra "reentrante", porque no expresaríamos todo lo que se contiene en la idea de circunferencia, y se la confundiría con un arco de círculo.

La definición del triángulo rectilíneo es: "una superficie cerrada por tres líneas rectas". Si a esta definición le quito la palabra *rectas,* será imperfecta, porque no expreso *todo* lo que está contenido en la idea del triángulo rectilíneo, y así la definición conviene igualmente al mixtilíneo y curvilíneo. Si a la misma definición le añado la palabra *iguales,* será también imperfecta, porque expresa *más* de lo que está comprendido en la idea del triángulo rectilíneo en general, y la definición será aplicable únicamente a los triángulos equiláteros.

Definiremos mal al hombre si le llamamos: "un compuesto de cuerpo y alma", porque no diciendo que esta alma es espiritual, no expresamos todo lo que está contenido en la naturaleza del hombre; y si, por el contrario, decimos que el hombre es: "un compuesto de cuerpo y alma virtuosa", habremos expresado *más* de lo que está contenido en la naturaleza de la cosa definida, y la definición convendrá, no al hombre en general, sino sólo al hombre virtuoso.

Para cerciorarse de que una definición es perfecta, conviene hacer la prueba aplicándola a la cosa definida, teniendo presente la regla siguiente: *la definición debe convenir a todo lo definido y a nada más. Animal racional,* es buena definición del hombre, porque conviene a todos los hombres y a nada más que al hombre. *Ser viviente*: no es una buena definición, porque conviene, no sólo al hombre, sino también a los brutos y a las plantas. *Ser intelectual*: la definición no es buena, porque es aplicable también a los espíritus puros. *Animal racional virtuoso*: la definición no es buena, porque no conviene a todos los hombres, sino únicamente a los virtuosos.

97. Definición esencial y descriptiva.—La definición puede ser esencial, o descriptiva. La esencial es la que explica la esencia o naturaleza íntima de la cosa. La descriptiva es la que nos da a conocer la cosa por algunas propiedades distintivas, mas no esenciales. Si conociésemos la naturaleza íntima del Sol, la definición en que la explicásemos sería esencial. Ahora tenemos que contentarnos con una definición descriptiva, diciendo que es el astro cuya luz constituye lo que llamamos día, que nos ofrece las apariencias de tales o cuales movimientos, diurnos, ánuos, que está en tal o cual relación con los demás cuerpos celestes, designando así varias propiedades bastantes, sí, para distinguir a este astro de todos los demás, pero que no nos explican su íntima naturaleza.

El poco conocimiento de la esencia de los objetos hace que sean muy contadas las definiciones esenciales, y que en la mayor parte de los casos debamos contentarnos con las descriptivas. Las definiciones que preceden a las cuestiones, deben ser las que basten para indicarnos la cosa de que se trata, y fijar bien el sentido de las palabras que se emplean.

98. Reglas para la buena definición. — Con estas observaciones es muy fácil entender el sentido y la razón de las reglas que suelen dar los dialécticos para la buena definición.

1.ª *Debe ser más clara que lo definido.* Salta a los ojos que, si su objeto es explicar, debe aclarar lo que explica.

2.ª *Lo definido no debe entrar en la definición.* Si lo definido entra en la definición, no se habrá adelantado nada; pues para explicar empleamos lo mismo que necesita ser explicado. El que definiese la obligación diciendo que es lo que nos *obliga* a hacer u omitir alguna cosa, faltaría a esta regla; pues ignorando lo que es obligación, tampoco sabemos lo que es *obligar*.

3.ª *La definición debe convenir a todo y a sólo lo definido.* Esto se ha explicado más arriba, al declarar la naturaleza de la definición.

4.ª *Debe constar del género próximo y de la última di-*

ferencia (1). Quien definiese al hombre: "una sustancia racional", faltaría a la primera parte de esta regla, porque el género, *sustancia*, no es el inmediato, y sí el de *animal*. "La circunferencia es una curva reentrante"; esta definición no es buena, porque la diferencia, "reentrante", no es la última o característica, pues que también es reentrante la elipse, y no por esto es una circunferencia.

Algunos encargan que la definición sea breve; y en efecto, con tal que se usen palabras claras, cuantas menos se empleen, mejor; pero también debe evitarse el escollo; *brevis esse laboro obscurus fio:* por amor a la brevedad me hago obscuro. Las palabras redundantes, si expresan alguna idea ajena a lo definido, hacen mala la definición, porque expresan más de lo que hay; y si sólo significan lo que está dicho con otro término, son inútiles y, por tanto, embarazan, cuando no confunden.

Terminaré haciendo notar que en las definiciones es preciso guardarse, en cuanto sea posible, de palabras metafóricas o figuradas en cualquier sentido. En estos casos la imaginación es con demasiada frecuencia un obstáculo más bien que un auxilio. La exactitud se ve sacrificada al brillo de una comparación o a la ingeniosidad de un contraste.

99. Utilidad de la definición nominal.—Es muy útil, para explicar cabalmente una cosa, o sea, para llegar a una definición esencial, comenzar analizando la palabra vulgar con que se la da a conocer, atendiendo a su sentido etimológico, y luego examinar los diversos sentidos que se le dan. Este análisis de las palabras es muy útil para el análisis de las ideas, porque muchas veces se halla en las palabras un fondo de verdad y exactitud que no se había sospechado, y del cual no nos aprovechamos debidamente por falta de atender al significado común. Los valores real y etimológico no siempre son idénticos; a veces discrepan muchísimo, pero aun en

(1) Llámase *género próximo* aquello en que la cosa definida conviene con las demás, y *última diferencia*, aquello en que se distingue de todas las demás.

su discrepancia, suelen conservar íntimas relaciones. Es preciso, pues, no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razón por espacio de muchos siglos. Sucede a menudo que, analizando el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones más intrincadas. Esto se puede comprobar en la definición de muchas palabras, v. gr.: *substancia, sentido común,* etc.

"Nadie ha de admirarse, dice Tongiorgi, de que atribuyamos tanta importancia al lenguaje vulgar, pues estamos firmemente persuadidos de que arrojan mucha luz para la explicación filosófica de muchas cosas las palabras y fórmulas espontáneamente inventadas y perpetuamente empleadas por los hombres en su lenguaje vulgar. *Por esto hay que tener por muy sospechosas de falsedad las teorías filosóficas que no se compaginan con el lenguaje humano.* Las aserciones filosóficas, en todo caso que se apartan del sentido común, tienen obligación de pertrecharse con mayor número de pruebas, para disipar la prevención engendrada por su extrañeza." (*Lógica,* n. 677.)

DECLARACIÓN

Muchas veces, en lugar de estricta definición, sólo se hace alguna breve declaración de la cosa, o bien porque no se puede definir, o porque no se conoce bien su esencia.

II

División.

La limitación de nuestro entendimiento no permite abarcar muchas cosas a un tiempo; así, empleamos el medio de analizarlas, considerándolas por separado, lo cual es preciso,

no sólo cuando las cosas están separadas en la realidad, sino también cuando están unidas, y a veces aunque sean idénticas. Hasta en los objetos simples distinguimos varios aspectos a manera de partes, con lo cual se nos facilita la inteligencia de lo que nos sería muy difícil o imposible de entender. Así, una de las operaciones más importantes es la división.

100. Naturaleza de la división y sus clases. — La distribución de un todo en sus partes, se llama división. Según sean las partes, será la división: cuando sean reales o existan en la realidad, siendo además separables, será *física;* si las partes no son separables, siendo únicamente propiedades radicales en un mismo sujeto, la división será *metafísica*; cuando sean lógicas o sólo existan en nuestro entendimiento, aunque con fundamento en la cosa, la división será *lógica.*

Ejemplos: El hombre está realmente compuesto de dos cosas distintas y separables: cuerpo y espíritu. Dividiendo en estas dos partes al hombre, la división será física. En el hombre hay las propiedades de animal y de racional, pero no hay dos sujetos, porque el que es animal es el mismo que es racional; dividiendo, pues, al hombre en animal y racional, la división será metafísica. En el género de animal están comprendidos los hombres y los brutos, o sea, los racionales y los irracionales; pero aquí la palabra *contener* no significa que haya en la realidad un ser compuesto de estas dos partes, ni que encierre estas dos propiedades, pues ni aun es posible, por ser contradictorias, sino que la idea de animal puede convenir a diferentes especies. Así, estas partes se hallan únicamente en nuestro entendimiento; y la división del animal en racional e irracional, será una división lógica.

101. Reglas de la división.—1.ª *En la división, las partes deben enumerarse todas.* Dividiendo el cuerpo humano en carne y huesos, o en cabeza y tronco, se haría una división incompleta, porque se olvidarían otras partes.

2.ª *En la división, la una parte no debe estar contenida en la otra.* Quien dividiese el orbe en sus partes principales,

contando entre ellas Europa, y luego añadiese España, dividiría mal, porque España ya está contenida en Europa. Sólo debería hablarse de España cuando se dividiese Europa en sus partes. Tampoco será buena la división del animal en sensitivo y racional, pues que el ser sensitivo está ya comprendido en el ser animal.

3.ª *Las partes de la división deben ser de una misma especie.* La división del cuerpo humano en sus miembros, como en cabeza, tronco, brazos, etc., etc., no debe mezclarse con la división del mismo en las varias especies de partes, como carne, huesos, sangre, etc., etc.

4.ª *En la división debe seguirse el orden natural de las cosas o de las ideas.* No estaría bien la división de Europa empezando por Nápoles, saltando luego a Prusia y siguiendo así un orden contrario al que realmente tienen los países. La división de viviente en racional e irracional sería defectuosa, porque se salta por encima de la idea de sensitivo. Así, al viviente se le deberá dividir en sensitivo e insensitivo; y luego el viviente sensitivo o animal se deberá subdividir en racional e irracional.

5.ª *No deben hacerse demasiadas subdivisiones.* Esto, lejos de aclarar, confunde; para formar idea cabal de los objetos no conviene reducirlos a polvo.

III

Clasificación.

102. Definición.—De la división resulta la clasificación, que no es otra cosa que una serie ordenada de visiones y subdivisiones de cosas en grupos distintos, pero relacionados.

Si la clasificación de un todo mayor es completa, se llama *sistema,* como los sistemas de zoología, botánica, mineralogía, sistemas de conjugaciones, etc. Ya se deja entender que es

enteramente indispensable la clasificación para la exposición científica de cualquiera disciplina o ciencia. De la clasificación que para ello se adopte, dependerá en gran parte el orden y la claridad, y, por tanto, el valor y utilidad práctica de un libro didáctico cuyo destino sea la enseñanza de un arte o ciencia.

103. Diversidad de clasificaciones. — Las clasificaciones pueden ser *esenciales* y *accidentales, naturales* y *arbitrarias,* según sea el fundamento que para ellas se tome. Así, por ejemplo, la distribución ordenada o clasificación de los vertebrados en mamíferos, aves, reptiles y peces, es esencial; en cambio, es accidental la que los distribuye en útiles, nocivos e innocuos.

Asimismo, la clasificación será natural o arbitraria, según que el fundamento de la clasificación sea real o natural, como, por ejemplo, las semejanzas y desemejanzas de los seres que se distribuyen en grupos; o bien sea arbitrario o meramente lógico, como el de la clasificación llamada *decimal,* empleada para distribuir los libros de una biblioteca.

Puesto que son innumerables los puntos de vista o fundamentos que se pueden tomar para una serie ordenada de divisiones y subdivisiones de los objetos, real o lógicamente relacionados entre sí, así lo son también las clasificaciones posibles de los seres.

(B. XX, 61-68; XIX, 104-105; XVI, 314; XXI, 250; XX, 68-71.)

CAPITULO IV

LÓGICA DEL MÉTODO

LECCION 19

La división clásica del método en analítico y sintético, y los métodos de investigación.

104. Toca a la Lógica dar las reglas generales para la recta ordenación de nuestras operaciones mentales en orden a la adquisición y sistematización de los conocimientos científicos, y, al fin, esto es y a esto se ha de enderezar una buena Lógica, como se ha podido ver por todo lo que antecede. Sin embargo, llegados al término de ella, es útil declarar más particularmente los procedimientos más generales de investigación científica aplicables a todas las ciencias, así como también algunos de los métodos peculiares de algunas de ellas.

I

Método analítico y sintético.

Método. —Entiéndese por método al presente el buen orden que observamos para evitar el error y encontrar la verdad. Y aunque el método debe emplearse en todo: en las artes, en la educación, en las operaciones intelectuales, en la adquisición de las virtudes, en la ascética, etc., aquí sólo se habla del método científico o en las ciencias.

105. División clásica del método en analítico y sintético. Cuando en los procedimientos científicos se pasa de lo simple a lo compuesto, el método se llama sintético; cuando se pasa de lo compuesto a lo simple, se llama analítico. Si tomamos por separado las diferentes partes de un reloj, y considerándolas primero en sí mismas, y luego en las relaciones que cada una tiene con las otras, vamos componiendo la máquina, el método será sintético. Por el contrario, si, tomando la máquina ya construída, examinamos el movimiento en su conjunto, luego investigamos la relación de las partes entre sí, y, por fin, llegamos al conocimiento de la estructura de cada una de ellas y de las funciones que ejerce en la máquina, el método será analítico. Empezando por las primeras nociones de Geometría, ampliándolas sucesivamente por medio de construcciones y demostraciones, se llega a la formación de una curva y al conocimiento de su estructura y propiedades: este método es sintético. Considerando la curva en sí misma, y descomponiéndola de diferentes modos, se llega también a conocer su naturaleza y propiedades: este método es analítico.

106. Método deductivo e inductivo. — El sintético se llama también método deductivo, y el analítico inductivo, porque el raciocinio deductivo es un procedimiento por cuyo medio pasamos de la causa al efecto, de la ley general a los casos particulares incluídos en ella, de la esencia a las propiedades, es decir: de lo universal a lo particular, o de lo más universal a lo menos universal (1). La inducción, por el contrario, es un proceso lógico inverso, según se ha dicho más arriba.

---

(1) De extensión mayor a menor, y, por tanto, de comprensión menor a mayor, lo cual se hace por medio de composición o síntesis, como se puede ver en el árbol de Porfirio.

II

Métodos de investigación.

107. Enseñanza e investigación. — Suele decirse que la síntesis es más a propósito para la enseñanza, y el análisis para la investigación. Esta respuesta es muy juiciosa, porque el maestro que sabe de antemano el punto a donde quiere conducir el entendimiento del discípulo, puede principiar por lo simple para llegar a lo compuesto, que ya conoce; pero el que ha de buscar la verdad, es preciso que tome los objetos tales como se le ofrecen, y claro es, que no se le presentan descompuestos en sus partes, sino formando un conjunto.

No se crea, sin embargo, que a estos métodos se les pueden fijar lindes exactos: se mezclan continuamente por exigirlo así la utilidad y hasta la necesidad. También se analiza enseñando, y se compone investigando; la oportunidad de emplear uno u otro de estos métodos y el grado y el modo de su acertada combinación, sólo pueden indicarlos las circunstancias del objeto. Pero obsérvese que cuando se proceda por el método sintético, conviene guardarse de la manía de componer sin bastantes elementos, y en el uso del análisis es preciso evitar el que, a fuerza de examinar las partes por separado, se llegue a perder de vista sus relaciones con el todo.

Así, pues, el método de investigación o invención será, por lo común, el de análisis, puesto que la única manera metódica de adquirir la ciencia ha de ser partiendo, no precisamente de lo más conocido en sí (*a notioribus quoad se*), sino de lo más conocido para nosotros (*a notioribus quoad nos*), según la frase del filósofo. (*Analyt. Post.* I, c. 2, p. 4.) Procedimiento completamente en armonía con la manera de ser del entendimiento humano, que por los efectos pasa al conocimiento de las causas, y por las propiedades al de las esencias. Aunque el méto-

do lógico inverso o sintético esté más en consonancia con el proceso ontológico o real de los seres.

108. Escollo del análisis.—No puede negarse que el análisis, o sea la descomposición de las ideas, sirve admirablemente en muchos casos para darles claridad y precisión; pero es menester no olvidar que la mayor parte de los seres son un *conjunto,* y que el mejor modo de percibirlos es ver de una sola ojeada las partes y relaciones que le constituyen. Una máquina desmontada presenta con más distinción y minuciosidad las piezas de que está compuesta; pero no se comprende tan bien el destino de ellas hasta que, colocadas en su lugar, se ve cómo cada una contribuye al movimiento total.

En el trato ordinario vemos a menudo laboriosos razonadores que conducen su discurso con cierta apariencia de rigor y exactitud, y que, guiados por el hilo engañoso, van a parar a un solemne dislate. Examinando la causa, notaremos que esto procede de que no miran el objeto sino por una cara. No les falta análisis; tan pronto como una cosa cae en sus manos, la descomponen; pero tienen la desgracia de descuidar algunas partes, y si piensan en todas, no recuerdan que se han hecho para estar unidas, que están destinadas a tener estrechas relaciones, y que si estas relaciones se arrumban, el mayor prodigio podrá convertirse en descabellada monstruosidad. El análisis lleva a descomponer, pero es necesario no llevar la descomposición tan lejos que se olvide la construcción de la máquina a que pertenecen las piezas.

OBSERVACIONES SOBRE EL MÉTODO DE INVENCIÓN O INVESTIGACIÓN

1.ª Las verdades son de diferentes clases. La diferencia de las verdades exige diferencia de medios para alcanzarlas; y, por tanto, no todas deben buscarse por el mismo método. Quien discurra del mismo modo en las ciencias morales que en las matemáticas, en las de observación que en las exactas; quien busque la verdad en la literatura y en las bellas artes por el mismo método que en las ciencias, incurrirá en gravísimos errores. Cada orden de verdades requiere un método especial del que no se puede prescindir.

2.ª Si la naturaleza no ha dotado a uno del talento de invención,

preciso le será contentarse por toda su vida con el método elemental, bien que tomado en mayor escala. Necesita guías, y este servicio le prestarán las obras magistrales. Téngase muy presente que los hombres capaces de alzar y llevar adelante una bandera, son muy pocos; el genio no es patrimonio del linaje humano; es un privilegio a pocos concedido, y mejor es alistarse en las filas de un general acreditado, que no andar a manera de un miserable guerrillero, afectando la importancia de insigne caudillo.

Y si, a causa de la debilidad de nuestras luces, estamos precisados a valernos de las ajenas, no las recibamos, sin embargo, con innoble sumisión, no abdiquemos el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos.

3.ª Es condición casi indispensable para poderse dedicar a estudios de mayor extensión y profundidad, a estudios de investigación propia en una ciencia cualquiera, tener bien conocidos los elementos de la misma. Las obras elementales, se nos dirá, no son más que un esqueleto; es verdad, pero tal como es ahorra muchísimo trabajo; hallándole formado ya, os será más fácil corregir un defecto, cubrirle de nervios, músculos y carne; darle calor, movimiento y vida. Entre los que han estudiado por principios una ciencia y los que, por decirlo así, han cogido sus nociones al vuelo, hay siempre una diferencia que no se escapa a un ojo ejercitado. Los primeros se distinguen por la precisión de ideas y propiedad de lenguaje; los otros se lucen tal vez con abundantes y selectas noticias, pero a la mejor ocasión dan un solemne tropiezo que manifiesta su ignorante superficialidad.

4.ª Si el entendimiento es tal que pueda conducirse a sí mismo; si al examinar las obras de los grandes escritores se siente con fuerza para imitarles, y se encuentra entre ellos, no como pigmeo entre gigantes, sino como entre sus iguales, entonces el método de invención le conviene de una manera particular.

5.ª Al ofrecerse un problema o cuestión, lo primero que se debe hacer es examinar a qué orden pertenece; si al ideal, al real o al mixto. Con este método se evitan muchos errores, y no se pierde el tiempo en consideraciones inconducentes. La cuestión es ideal, atenerse a la relación de las ideas puras; es real, buscar hechos; es mixta, combinar lo ideal con lo real en la debida proporción. Este es el secreto para adquirir sagacidad en la investigación, para fijar de un golpe las cuestiones, para discernir entre lo asequible y lo no asequible, para dar solidez al discurso y aplomo al juicio.

6.ª Para conocer la verdad es necesario en ciertas materias desplegar a un mismo tiempo, según se ha indicado, diferentes fa-

cultades del alma, entre ellas el sentimiento. Mas si bien esto es preciso cuando se trata de aquellas verdades cuya naturaleza consiste en relaciones con dicho sentimiento, como todo lo bello o tierno, melancólico o sublime; no lo es cuando la verdad pertenece a un orden distinto que nada tiene que ver con nuestra facultad de sentir. Si quiero apreciar todo el mérito de Virgilio en el episodio de Dido, es menester que raciocine con sequedad, pero que imagine y sienta; pero si me propongo juzgar bajo el aspecto moral la conducta de la reina de Cartago, es preciso que me despoje de todo sentimiento, que deje encomendado a la fría razón el fallar conforme a los eternos principios de la virtud.

A cada paso se observa la mucha influencia que sobre nuestra conducta tienen las pasiones, y el insistir en probar esto sería demostrar una verdad demasiado conocida. Pero no se ha reparado tanto en los efectos de las pasiones sobre el entendimiento, aun con respecto a verdades que nada tienen que ver con nuestras acciones. Si nuestra alma estuviera únicamente dotada de inteligencia, si pudiese contemplar los objetos sin ser afectada por ellos, sucedería, en no alterándose dichos objetos, que los veríamos siempre de una misma manera. Si el ojo es el mismo, si la distancia la misma, la cantidad y dirección de la luz las mismas, la impresión que recibamos no podrá menos de ser siempre la misma. Pero, cambiada una cualquiera de estas condiciones, cambiará la impresión, y el objeto será más o menos grande, los colores más o menos vivos, o quizás del todo diferentes; su figura sufrirá considerables modificaciones, tal vez se convertirá en otra, nada semejante. Lo propio sucede con el entendimiento.

Los objetos son a veces los mismos, y, no obstante, se ofrecen muy diferentes, no sólo a distintas personas, sino a una misma, sin que para esta mudanza sea necesario mucho tiempo. Quizás un instante de intervalo es suficiente para cambiar la escena; nos hallamos ya en otra parte, se ha corrido un velo y todo ha variado; todo ha tomado otras formas. ¿Cuál es la causa? Es el corazón, que se ha puesto en juego; es que nosotros nos hemos mudado y nos parece que se han mudado los objetos.

Nada más importante para pensar bien que el penetrarse de las alteraciones que produce en nuestro modo de ver la disposición de ánimo en que nos hallamos. Y aquí se encuentra la razón de que nos sea tan difícil sobreponernos a nuestra época, a nuestras circunstancias peculiares. Quien desee pensar bien, es preciso que se acostumbre a estar mucho sobre sí, a concentrarse, a preguntarse con frecuencia: ¿Tienes el ánimo bastante tranquilo? ¿No estás agitado por alguna pasión

que te presente las cosas diferentes de lo que son en sí? De nada sirven todas las reglas si el hombre no está poseído de un profundo amor a la verdad y si no sabe despojarse de sus pasiones para ver en las cosas lo que hay realmente, y no lo que él desea que haya.

NOTA.—Nótese de paso cuán acertado sea, según esta doctrina, el ordinario modo que propone San Ignacio de Loyola para hacer una buena elección; a saber: "cuando el alma, en paz y sosiego, sin ser agitada de varios espíritus, usa de sus potencias naturales, libre y tranquilamente, hallándose indiferente, sin afección ninguna desordenada, de manera que el que trata de hacer elección no esté más inclinado a tomar la cosa propuesta que a dejarla, ni más a dejarla que a tomarla; sino que se halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de su alma." (Libro de los Ejercicios.—Segunda semana, sobre la elección.)

109. Métodos de enseñanza. — El método de enseñanza es muy distinto del método de invención: quien enseña sabe a dónde va y conoce el camino que ha de seguir, porque ya le ha recorrido otras veces; mas el que descubre, tal vez no se propone nada determinado, sino examinar lo que hay en el objeto que le ocupa; quizás se prefija un blanco, pero ignorando si es posible alcanzarle, o dudando si existe, y en caso de estar seguro de su existencia, no conoce el sendero que a él le ha de conducir.

Por este motivo, los más elevados descubrimientos se enseñan por principios muy diferentes de los que guiaron a los inventores. Así, se levanta en una cordillera de escarpadas montañas un picacho inaccesible, donde, al parecer, se divisan algunos restos de un antiguo edificio; un hombre curioso y atrevido concibe el designio de subir allá; mira, tantea, trepa por altísimos peñascos, se escurre por pasadizos impracticables, se aventura por el estrechísimo borde de espantosos derrumbaderos, se ase de endebles plantas y carcomidas raíces, y, al fin, cubierto de sudor y jadeando de cansancio, toca a la deseada cumbre, y, levantando los brazos, clama con orgullo: "Ya estoy arriba!..." Entonces domina de una ojeada todas las vertientes de las cordilleras; lo que antes no veía sino por partes, ahora lo ve en su conjunto: mira hacia los puntos por donde había tanteado, ve la imposibilidad de subir

por allí y se ríe de su ignorancia. Contempla las escabrosidades por donde acaba de atravesar y se envanece de su temeraria osadía. ¿Y cómo será posible que por esta malezas suban los que le están mirando? Pero ved ahí un sendero muy fácil; desde abajo no se descubre, desde arriba sí. Da muchos rodeos, es verdad, se ha de tomar a larga distancia, pero es accesible hasta a los más débiles y menos atrevidos. Entonces desciende corriendo, se reúne con los demás y les dice: "Seguidme"; los conduce a la cima sin cansancio ni peligro, y allí les hace disfrutar de la vista del monumento y de los magníficos alrededores que el picacho domina.

110. Objeto de la enseñanza. — La enseñanza tiene dos objetos: 1.º Instruir a los alumnos en los elementos de la ciencia. 2.º Desenvolver su talento para que, al salir de la escuela, puedan hacer los adelantos proporcionados a su capacidad. Podría parecer que estos objetos no son más que uno solo; sin embargo, no es así. Al primero alcanzan todos los profesores que poseen medianamente las ciencias; al segundo no llegan sino los de un mérito sobresaliente. Para lo primero basta conocer el encadenamiento de algunos hechos y proposiciones, cuyo conjunto forma el cuerpo de la ciencia; para lo segundo es preciso saber cómo se ha constituído esa cadena que enlaza un extremo a otro.

Así, pues, un buen profesor que se proponga, al mismo tiempo que instruir en los elementos, amaestrar a sus discípulos y despertar en el talento la conciencia de sus propias fuerzas, sin dañarle con temeraria presunción, habrá de ser capaz de mostrarles las angostas y enmarañadas veredas por donde pasaron los primeros inventores. Para lo cual convendrá poner ante los alumnos más aventajados el proceso complicado y tal vez prolijo de análisis y síntesis, por cuyo medio se ha podido llegar a un conjunto sistemático de conclusiones ciertas, o lo que, es lo mismo, a construir una ciencia.

111. Un excelente medio de exposición. — Además de lo dicho más arriba sobre la utilidad del diálogo, y en general de todas las formas dialécticas, como medio de exposición de las propias ideas, queremos en particular hacer mención de la

forma silogística, como de excelente medio y utilísimo conducto de enseñanza. Así vemos que en el *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús, eco fiel del procedimiento de la Escuela, se prescribe que en la enseñanza de la Filosofía y de la Teología dogmática se emplee la forma silogística. Y por ser, además, un medio muy adecuado de alcanzar claridad en las ideas y penetrar sin pérdida de tiempo en el fondo de las cuestiones, se manda asimismo se emplee en las disputas que como ejercicios escolares se tienen sobre dichas materias. Del abandono de esta forma clásica de exposición provienen indudablemente en gran parte la confusión y tinieblas que reinan por doquier en el campo de la filosofía moderna.

112. Disputa escolástica. — Vamos a indicar brevemente la forma que se ha de observar para esta disputa de que acabamos de hacer mención, la cual constituye uno de los mejores ejercicios escolares en que convendría se ejercitasen los alumnos de las clases de Filosofía.

Consiste la disputa escolástica en una especie de diálogo en el cual uno defiende y otro impugna una verdad, empleando ambos para ello la forma silogística, esto es: valiéndose de silogismos breves o entimemas, de la manera siguiente: 1.º, el arguyente afirma algo contrario o contradictorio a la tesis de que se trata; 2.º, el defendiente repite el aserto del arguyente y lo niega; 3.º, el arguyente prueba su aserto con un silogismo o entimema; 4.º, el defendiente repite íntegro el silogismo una vez, luego repite de nuevo la mayor y la concede o niega, distingue o transmite; 5.º, si no ha negado la mayor, repite la menor, la cual concede, o niega, o distingue, o transmite; 6.º, si tampoco ha negado la menor, repite entonces la conclusión, y niega la consecuencia o distingue el consiguiente; 7.º, luego el arguyente debe probar nuevamente, en forma silogística como antes, lo que se la haya negado; 8.º, vuelve el defendiente a responder al mismo tenor de antes, y así sucesivamente, hasta el fin de la disputa.

113. Método de aprender. — Además de lo dicho en la

primera lección sobre los medios generales para proceder con método en el estudio, ténganse presentes las siguientes normas:

1.ª A ser posible, antes de la clase prevean los discípulos las lecciones que se hayan de explicar, porque de esta suerte sacarán mucho más fruto de la explicación del Profesor.

2.ª Procuren estar con mucha atención en clase escuchando la explicación y apuntando de ella brevísimamente lo que crean útil para la mejor inteligencia del texto, e inmediatamente después de la clase, si se puede, recapaciten sobre lo que se ha explicado, y ordenen las notas que por ventura hayan tomado. Objétense a sí mismos sobre lo entendido, esforzándose por resolver todas las dificultades, y si no pudiesen, anótenlas para preguntar oportunamente sobre ellas.

3.ª Procuren distinguir lo esencial de lo accesorio y colocarse en el punto de vista principal y dominante de cada cuestión; así ahorrarán mucho tiempo y alcanzarán los resultados más ventajosos. Si bien se observa, toda cuestión, y hasta toda ciencia, tiene unos pocos puntos capitales, a los que se refieren los demás. En situándose en ellos, todo se presenta sencillo y llano; de otra suerte, no se ven más que detalles y nunca el conjunto. El entendimiento humano, ya de suyo tan débil, ha menester que se le muestren los objetos tan simplificados como sea dable; y por lo mismo, es de la mayor importancia desembarazarlos de follaje inútil.

4.ª Finalmente, procuren los discípulos adquirir la virtud propia y característica suya, a saber: la *docilidad,* la cual les es enteramente indispensable si quieren aprender mucho y bien, y ella sola equivale o supera todos los otros medios didácticos que darse pudieren, los cuales, en todo caso, sin esta virtud serán de muy poca eficacia para el aprendizaje de cualquier arte o ciencia. "Pertenece a la virtud de la docilidad, dice el Doctor Angélico, el que uno reciba bien la formación que le dan...", y, según el mismo Doctor, entonces es uno per-

fectamente dócil o recibe bien la formación cuando "aplica el ánimo a los documentos de sus mayores (libro de texto, explicaciones y dirección del profesor) con solicitud, con frecuencia y con reverencia, no descuidándolos por pereza o desidia, ni despreciándolos por soberbia (1).

114. Documentos áureos de San Buenaventura.—Aureos son también los documentos que da el Seráfico Doctor S. Buenaventura a los estudiantes en orden al método de estudio. "El método de estudio debe reunir, dice, cuatro condiciones: orden, asiduidad, gusto y proporción (con las fuerzas). Diverso es el *orden,* según los autores; mas importa siempre seguir algún plan, no haciendo de lo primero lo último... Conviene, en segundo lugar, ser *asiduo* en el estudio, porque el leer a la ligera o de corrida impide sobremanera, como quien planta ya acá, ya acullá, ora leyendo una cosa, ora otra. La disipación exterior es indicio de la interior distracción del alma; y entonces claro es que no se puede adelantar, porque no se graban las cosas en la memoria. En tercer lugar, conviene tener *gusto* en el estudio, porque así como Dios, dando sabor al manjar, y al sentido del gusto discernimiento de este sabor, proporcionó el uno al otro, esto es, hizo que al manjar correspondiera el gusto, así débese lo primero *tomar* la Escritura (cualquier estudio), luego *masticarlo,* por fin *asimilarlo*... Lo cuarto es que el estudio sea *proporcionado,* de modo que no quiera uno saber por encima de sus fuerzas. No abarques más de lo que puedes, ni te contentes con menos... Que nadie se ponga más allá de lo que alcanza, como los que cantan sin energías para ello, que nunca llegan a hacer buen concierto.

San Agustín dice que los desordenados en estudiar son como los potritos que corren ya a un lado, ya a otro; pero el

---

(1) *Ad docilitatem pertinet ut aliquis sit bene susceptivus disciplinae* ...(2, 2, q. 49, a. 3), *bene susceptivus et disciplinae (aliquis) cum sollicite, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis maiorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnes propter superbiam.* (I. c ad 2 m.)

jumento caminando siempre igual, consigue adelantar; tal acontece al de menos talento si estudia con orden, y al de talento si procede con desorden (1).

(B. XX, 14-15; XV, 134, 139, 176, 196-201, 185-186, 172; XX, 163-164.)

LECCION 20

El testimonio histórico: sus clases.—Reglas para apreciar su valor.

Expuestos en la lección anterior los principios generales del método, ya podíamos dar por terminada esta primera parte de la Lógica. Sin embargo, suelen añadirse a las reglas generales algunas normas de metodología especial, ya que cada ciencia, por su índole peculiar, ha de dirigirse, según se ha dicho, por reglas y principios propios. Así, la Teología demuestra sus asertos con argumentos sacados de las fuentes de la revelación; la Filosofía se vale de la luz de la razón natural, apoyada en los datos de la experiencia; las ciencias na-

(1) *Modus studendi debet habere quattuor conditiones: ordinem, assiduitatem, complacentiam, commensurationem. «Ordo» diversimode traditur a diversis; sed oportet ordinate procedere, ne de primo faciant posterius... Secundo oportet habere «assiduitatem». Impedimentum enim est maximum lectio vagabunda, quasi plantans modo hic modo ibi; modo legere unum modo alium. Vagatio exterior signum est vagationis animae; et ideo talis non potest proficere, quia non figitur in memoria... Tertio oportet habere «complacentiam». Sicut enim Deus proportionavit gustum et cibum, quia cibo dedit saporem, gustui autem discretionem, et ex his duobus cibus incorporatur; sic primo oportet «sumere» Scripturam (quodcumque studium), postea «masticare», demum «incorporare»... Quartum est «commensuratio», ut non velit sapere super vires... Non plus te extendas quam ingenium tuum potest ascendere, nec infra maneas... Nec sistat homo citra id quod potest; sicut illi qui cantat ultra vires numquam bonam faciunt harmoniam. Et dicit Augustinus quod illi qui non ordinant studium sunt sicut pulli equorum, qui modo currunt huc, modo illuc; sed iumentum plano passu tantum vadit, eo quod aeque proficit; sic unus durus, dummodo ordinare sciat studium suum, sicut ingeniosus inordinate studens.* (In *Hexaem.*, coll. 19, n. 6 sqq. tom. 5. p. 421 a. sqq.)

turales, de la consideración de los fenómenos particulares deducen las leyes generales; las matemáticas, de las nociones abstractas y definiciones infieren verdades universales, que después, por vía de deducción, aplican a casos concretos. Mas pasando ahora por alto los métodos peculiares de éstas ciencias, la presente lección tendrá sólo por objeto, según pide el cuestionario, declarar algunos principios generales por los cuales se rigen las ciencias históricas.

I

Testimonio histórico.

115. Autoridad humana en general. —Una de las principales fuentes de nuestros conocimientos es la autoridad humana, pues en muchos casos no podemos conocer la verdad por nosotros mismos, ni inmediata ni mediatamente, y nos es preciso referirnos al testimonio de los demás. La distancia de lugar o tiempo nos impide presenciar el hecho, y tampoco podemos sacarlo por raciocinio, ya porque depende muchas veces de la libertad humana, ya porque procede de causas naturales que nosotros ignoramos.

116. Testimonio histórico: sus clases. — Apellídase testimonio, en general, el acto por el que uno consigna de palabra o por escrito lo que él sabe. Según que el objeto sobre que versa sea una doctrina o un hecho, el testimonio recibe el nombre de *doctrinal* o *histórico*. Si el testigo es fidedigno, tiene autoridad, es decir, merece que se preste fe a sus palabras. Esta consiste en un asentimiento mental determinado por la ciencia y veracidad del testigo, claramente conocidas, en las cuales se funda su autoridad.

Si el testigo conoce por ciencia propia el hecho que narra, se llama *inmediato;* si él, a su vez, lo ha recibido de otros, es *mediato*.

El testimonio histórico, por razón del medio con que se consigna, puede ser *oral* o *escrito*. Los testimonios de donde se saca la noticia de los acontecimientos históricos, suelen apellidarse fuentes.

117. Metodología histórica. — "Talento sin método, daña a la ciencia no menos que método sin talento", ha dicho Ernesto Bernheim (1).

Mas la ciencia histórica es muy difícil, sobre todo por los vastísimos conocimientos que suponen en nuestros días la Heurística y la Crítica de las fuentes. La Heurística tiene por objeto la investigación de las fuentes y la inteligencia de las mismas, para lo cual necesita de muchas ciencias auxiliares, como son la filología, arqueología, paleografía, diplomática, heráldica, numismática, etc. Pero más difícil es todavía la crítica de estas mismas fuentes.

La Crítica de las fuentes se divide en interna y externa. La *externa* trata de la autenticidad de las mismas. A la autenticidad se oponen las interpolaciones y falsificaciones, Véanse ejemplos de ello en la obra citada del P. Villada, página 161 y siguientes.

La crítica *interna* tiene por objeto apreciar y determinar la autoridad de las fuentes, o sea el valor de los testimonios.

118. Dos condiciones necesarias para que sea valedero un testimonio.—Para que un testimonio sea valedero o tenga autoridad, se necesitan dos condiciones: 1.ª *Que el testigo no sea engañado;* 2.ª *Que no nos quiera engañar.* Es decir, que tenga ciencia y veracidad. Es evidente que faltando cualquiera de estos dos extremos, un testimonio no sirve para encontrar la verdad. Poco nos importa que quien habla la conozca, si sus palabras expresan el error; y la veracidad y buena fe tampoco nos aprovechan si quien las posee también está engañado. Es evidente que en ciertos casos concurren

(1) Es clásica en la materia la obra de Bernheim *Lehrburch der histor. Methode*[6] 1908. Puédese también consultar con fruto la obra del P. García Villada, S. J.: *Metodología y crítica históricas.* Barcelona, 1921.

ambas condiciones y, por consiguiente, hay que reconocer, contra el escepticismo histórico, que el testimonio es un criterio seguro en ciertos casos y, por tanto, produce certeza legítima. Pongamos un ejemplo: Una multitud de testigos de todas edades, sexos, condiciones y naciones, afirman constantemente que existe París. La constancia y universalidad de semejante afirmación sólo puede dimanar de la existencia de París, la que se ha presentado a los sentidos de los testigos. Si así no fuese, sería preciso suponer, o que se han engañado, o que nos han querido engañar; ambas cosas son imposibles. No se han engañado, porque no se trata de un objeto que pueda dar lugar a equivocaciones, sino de una gran ciudad; y, por otra parte, no pudieran engañarse todos, a no suponer trastornados los sentidos a cuantos van y vienen en la dirección donde se dice estar situada aquella capital. No han querido engañarnos, porque la unanimidad en el engaño dependería, o de convenio, o de casualidad; no puede dimanar de convenio, pues que esto es imposible en tanta muchedumbre y variedad de testigos, tiempos y circunstancias; tampoco puede proceder de casualidad, pues el que tantos hombres, sin convenirse, hubiesen tenido la misma ocurrencia, la misma voluntad, la misma manera de engañar, sería no menos extraño que el que todos ellos, sin convenirse, hubiesen abierto un libro en una misma página. Esta es una de aquellas casualidades absurdas, rechazadas por el sentido común.

119. Valor del argumento negativo.—A veces los historiadores, a falta de datos positivos, o por carencia absoluta de fuentes, tratan de probar la existencia de un hecho histórico, por el silencio de los autores contemporáneos al mismo, en lo cual consiste el argumento llamado *negativo*. Este argumento rarísimas veces reunirá las debidas condiciones para probar con certeza un hecho; pues debería constar: primero, que los autores contemporáneos pudieron y debieron saber el hecho en cuestión; y segundo, que lo debieron consignar por escrito; condiciones difícilmente verificables.

II

Reglas para apreciar el valor del testimonio.

120. Ciencia y veracidad. —Para conocer si un testimonio es fidedigno, o si reúne estas dos condiciones de ciencia y veracidad, nos servirán las reglas siguientes: 1.ª *Debemos atender a los medios de que dispuso el narrador para alcanzar la verdad,* en los cuales se comprende también la capacidad intelectual y demás cualidades personales que le hacen más o menos apto para el efecto. 2.ª *En igualdad de circunstancias, es preferible el testigo ocular.* 3.ª *Entre los testigos oculares, es preferible, en igualdad de circunstnacias, el que no tomó parte en el hecho,* el que no ganó ni perdió con él. ¿Cómo vemos narradas las revoluciones modernas? Por desgracia, según las opiniones e intereses del escritor. 4.ª *El historiador contemporáneo es preferible,* teniendo, empero, el cuidado de cotejarle con otros de opiniones e intereses diferentes y de separar en ambos el hecho narrado, de las causas que le señalen, resultados que le atribuyen y juicio de los escritores. 5.ª *Los anónimos merecen poca confianza.* El autor habrá, tal vez, callado su nombre por modestia o humildad; pero el público, que lo ignora, no está obligado a prestar crédito a quien habla con velo en la cara. 6.ª *Antes de leer una historia, es muy importante leer la vida del historiador.* Casi me atrevería a decir que esta regla, por lo común tan descuidada, es de las que deben ocupar el lugar más distinguido. 7.ª *Las obras póstumas, publicadas por manos desconocidas o poco seguras, son sospechosas de apócrifas o alteradas.* La autoridad de un ilustre difunto poco sirve en semejantes casos; no es él quien nos habla, sino el editor, bien seguro de que el interesado no le podrá desmentir. 8.ª *Historias fundadas en memorias secretas y en papeles inéditos,* publicaciones de manuscritos en que el editor asegura no haber hecho más

que introducir orden, limar frases o aclarar algunos pasajes, *no merecen más crédito que el debido al que sale responsable de la obra.* 9.ª *Relaciones de negociaciones ocultas,* de secretos de Estado, anécdotas picantes sobre la vida privada de personajes célebres, sobre tenebrosas intrigas y sobre asuntos de esta clase, *han de recibirse con extrema desconfianza.* Si difícilmente podemos aclarar la verdad de lo que pasa a la luz del sol y a la faz del universo, poco debemos prometernos tocante a lo que sucede en las sombras de la noche y en las entrañas de la tierra. 10.ª *Se debe desconfiar mucho de las relaciones de los viajeros* que no han permanecido mucho tiempo en el país que nos describen. 11.ª *Cuando las fuentes de que nos valemos son los periódicos, hay que tener presente que, ni con respecto a las personas ni a las cosas,* lo dicen todo, ni con mucho, ni aun aquello que saben bien los redactores, hasta en los países más libres.

121. Observaciones sobre el instinto de fe. —Llamo instinto de fe a cierta inclinación a deferir a la autoridad, instinto que merece ser examinado con mucha detención, si se quiere conocer algún tanto el espíritu del hombre... Aun prescindiendo del aspecto religioso, es muy notable que la próvida mano del Criador ha depositado en el fondo de nuestra alma este instinto de fe como un preservativo contra la excesiva volubilidad de nuestro espíritu, y preservativo tal, que sin él hubiéranse pulverizado todas las instituciones sociales; sin él, las ciencias no hubieran dado jamás un paso, y si llegase jamás a desaparecer del corazón del hombre, el individuo y la sociedad quedarían sumergidos en un caos.

122. Universalidad y necesidad de este instinto de fe.— En efecto, recorriendo la historia de los conocimientos humanos, y echando una ojeada sobre las opiniones de nuestros contemporáneos, nótase constantemente que aun aquellos hombres que más se precian de espíritu de examen y de libertad de pensar, apenas son otra cosa que el eco de las opiniones ajenas. Si se examina atentamente ese grande aparato que

tanto ruido mete en el mundo con el nombre de ciencia, se notará que en el fondo encierra una gran parte de autoridad, y al momento que en él se introdujera un espíritu de examen enteramente libre, aun con respecto a aquellos puntos que sólo pertenecen al raciocinio, hundiríase en su mayor parte el edificio científico, y serían muy pocos los que quedarían en posesión de sus misterios.

Ningún ramo de conocimientos se exceptúa de esta regla general, por mucha que sea la claridad y exactitud de que se glorie. Ricas como son en evidencia de principios, rigurosas en sus deducciones, abundantes en observaciones y experimentos, las ciencias naturales y exactas, ¿no descansan acaso muchas de sus verdades en otras verdades más altas, para cuyo conocimiento ha sido necesaria aquella delicadeza de observación, aquella sublimidad de cálculo, aquella ojeada perspicaz y penetrante a que alcanza tan sólo un número de hombres muy reducido?... Apélese confiadamente al testimonio, no de los ignorantes, no de aquellos que han desflorado ligeramente los estudios científicos, sino de los verdaderos sabios, de los que han consagrado largas vigilias a los varios ramos del saber; invíteseles a que se concentren dentro de sí mismos, a que examinen de nuevo lo que apellidan sus convicciones científicas..., y habrán de confesar que se hallan con más *creencias* que *convicciones*.

El entendimiento del hombre está sometido casi siempre aunque sin advertirlo, a la autoridad de otro hombre. En cada época se presentan algunos pocos, poquísimos, entendimientos privilegiados, que, alzando su vuelo sobre todos los demás, les sirven de guía en las diferentes carreras: precipítase tras ellos una numerosa turba que se apellida sabia, y, con los ojos fijos en la enseña enarbolada, va siguiendo afanosa los pasos del aventajado caudillo.

123. Valor de la autoridad doctrinal o científica. —Suele, con frecuencia, recomendarse la autoridad doctrinal con el tan conocido aforismo: *Peritis in arte credendum est.* Esta

norma vale, ciertamente, para los ignorantes, entendiéndose por tales, no sólo el vulgo, sino también todos aquellos que no se han dedicado al arte o ciencia de que se trata, aunque por ventura descuellen en otros ramos del humano saber.

Pero es más todavía. No sólo en lo que se ignora, sino aun tratándose de las ciencias o disciplinas que uno ha cultivado, es muy conveniente oír a los autores clásicos en dichas materias, pues aparte del respeto debido a los hombres eminentes en cualquier ramo, sería exponerse a perder tiempo y trabajo el no quererse enterar de lo que éstos hayan investigado. Sin embargo, tratándose de adquirir ciencia, no hemos de recibir lo que han dicho los demás, aun los genios, con innoble sumisión, es decir, no hemos de abdicar el derecho de examinar las cosas por nosotros mismos; no hemos de consentir que nuestro entusiasmo por ningún hombre llegue a tal grado, que, sin advertirlo, le reconozcamos como oráculo infalible; no atribuyamos a la criatura lo que es propio del Criador. San Agustín confiesa que la infalibilidad la atribuye a los Libros Sagrados; pero en cuanto a las obras de los hombres, por más alto que rayen en virtud y sabiduría, no por esto se cree obligado a tener por verdadero todo cuanto ellos han dicho o escrito (1).

El Doctor Angélico siente de la misma manera. Basta citar los dos textos siguientes: *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, infirmissimus...* Y en otra parte dice: *Studium Philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum* (2).

124. Método de enseñanza en la historia. — El estudio

---

(1) *Neque enim quorumlibet disputationes quamvis catholicorum et laudatorum hominum velut scripturas canonicas habere debemus, ut nobis non liceat, salva honorificentia quae illis debetur hominibus, aliquid in eorum scriptis improbare atque respuere, si forte invenerimus quod aliter senserint quam veritas habet, divino adiutorio vel ab aliis intellecta vel a nobis. Talis ego sum in scriptis aliorum: tales volo esse intellectores meorum.* (Epist. 148 (al. 111) *ad Fortunatum.* Epist. 82 *ad Hieron.*, cap. I. n. 3.)

(2) *Sum. Teol.*, I, q. I, a. 8 ad 2; I. *De Caelo et mundo*, 1. 22.

de la Historia es, no sólo útil, sino también necesario. Los más escépticos no la descuidan. Además, que la duda llevada a su mayor exageración no puede destruir un número considerable de hechos que es preciso dar por ciertos si no queremos luchar con el sentido común. Así, uno de los primeros cuidados que deben tenerse presentes en esta clase de estudios es distinguir lo que hay en ellos de *absolutamente cierto*.

En segundo lugar, admitidos como indudables cierta clase de hechos, queda anchuroso campo para disputar sobre otros y desecharlos o darles crédito; y hasta con respecto a los que no consienten ningún género de duda, pueden espaciarse la erudición, la crítica y la filosofía de la Historia en el examen y juicio de las circunstancias con que los historiadores los acompañan. Esta regla de prudencia en distinguir entre el fondo del hecho y sus circunstancias, ahorrará muchísimos sinsabores al leer la Historia, y, sobre todo, no se desperdiciará tiempo y trabajo en recordar si fueron sesenta o setenta mil los que murieron en tal refriega, y si los pobres que anduvieron de vencida y no pueden desmentir al cronista, eran en número cuadruplicado o quintuplicado, para su mayor ignominia y afrenta.

125. Necesidad de estudiar la Historia en compendio.— A este propósito son notables las palabras de Bossuet en la dedicatoria que precede a su *Discurso sobre la Historia universal*. Asienta la necesidad de estudiar la Historia en compendio para evitar confusión y ahorrar fatiga, y añade: "Esta manera de exponer la Historia universal la compararemos a la descripción de los mapas geográficos; la Historia universal es el mapa general, comparado con las historias particulares de cada país y de cada pueblo. En los mapas particulares veis menudamente lo que es un reino o una provincia en sí misma; en los universales aprendéis a fijar estas partes del mundo en su todo; en una palabra, veis la parte que ocupa París o la isla de Francia en el reino, la que el reino ocupa en Europa y la que Europa ocupa en el universo". Este con-

sejo puede aplicarse a todas las ciencias. La oportuna y luminosa comparación entre el mapamundi y los particulares, se aplica a todos los ramos de conocimientos. En todos hay un conjunto de que es preciso hacerse cargo para comprender mejor las partes y no andar confuso y perdido en la manera de ordenarlas. Muchos son los inconvenientes que resultan de acometer a tientas, sin antecedente ni guía, el estudio de una ciencia.

De ahí que un solo profesor bueno es capaz en algunos años de producir beneficios inmensos a un país: él trabaja en una modesta cátedra, sin más testigo que unos pocos jóvenes; pero estos jóvenes se renuevan con frecuencia, y a la vuelta de algunos años ocupan los destinos más importantes de la sociedad. Por esto es de todo punto indispensable que las leyes los protejan y cuiden de brindarles aliciente y estímulo en su profesión.

(B. XV, 77-100; XX, 156-159; VIII, 89-91; XXI, 176-177; XV, 193.)

PARTE SEGUNDA

Esta parte de la Lógica que trata de la veracidad de las facultades cognoscitivas o del valor de nuestros conocimientos, no se encuentra expresamente mencionada en la antigua división de la Filosofía. Tales materias, aunque estaban ya suficientemente explanadas en diversos lugares (Lib. 4.º de la *Met, Analyt. Post.* I. c. 2.º etc.), no eran, sin embargo, objeto de una disciplina especial, como en la época moderna, principalmente desde que apareció la *Crítica de la Razón Pura.* Por cuyo motivo se designa también comúnmente con el nombre de "Crítica" la parte de la Lógica que se incluye en la reciente división de la Filosofía.

1. División.—A fin de que se vea mejor el enlace de las materias que pide el Cuestionario referentes al valor de nuestros conocimientos, dividiremos esta parte en tres secciones o capítulos, en los que trataremos, respectivamente, de la existencia, de las fuentes y del motivo supremo de la certeza.

CAPITULO PRIMERO

DE LA EXISTENCIA DE LA CERTEZA

LECCION 21

Escepticismo y dogmatismo; idealismo y realismo.

Con estos nombres: escepticismo y dogmatismo, idealismo y realismo, vienen expresadas diversas actitudes o teorías filosóficas referentes al problema de la certeza. Acerca de lo cual conviene distinguir entre la cuestión ya desde muy antiguo agitada por los pirrónicos y académicos, y la que modernamente ha planteado el idealismo. Mas antes de entrar en la exposición de dichos sistemas, es de todo punto indispensable declarar la noción de verdad y los diferentes estados de la mente con respecto a la misma. Así, pues, dividiendo esta lección en tres párrafos, declararemos en el primero los diferentes estados de la mente con respecto a la verdad, en el segundo nos ocuparemos del escepticismo, y en el tercero, del idealismo.

I

Diversos estados de la mente con relación a la verdad.

El entendimiento, con relación a la verdad, puede hallarse en estado de ignorancia, de duda, de opinión y de certeza.

2. Noción de verdad. — En sentido lato, llámase verdad a la conformidad que tiene una cosa cualquiera con su mode-

lo o ejemplar, que, como se ve, no es exclusiva del entendimiento, pues conviene también a las representaciones de los sentidos y aun a los retratos, pinturas y estatuas respecto de sus modelos. Esta conformidad puede llamarse *verdad de pura representación.* En sentido estricto, la palabra "verdad" significa adecuación o conformidad entre dos extremos, uno de los cuales sea el entendimiento. "En la suposición absurda, dice Santo Tomás, de que no existiese ningún entendimiento, ni siquiera el divino, no sería posible verdad alguna".

3. Verdad lógica y verdad ontológica. —Por razón de esta adecuación entre el entendimiento y la cosa, suelen distinguir los autores tres especies de verdad: lógica, ontológica y moral. La lógica es la conformidad del entendimiento con la cosa; la ontológica, la conformidad, o mejor, la conformabilidad de la cosa con el entendimiento; y, por fin, la moral es la conformidad de la palabra con la mente del que habla (1). Sin embargo, la palabra o lenguaje, en tanto se llama lógicamente verdadero, en cuanto expresa conocimientos verdaderos; de lo contrario, aunque sea conforme con la mente, se llama falso (2). Y, por tanto, la verdad del lenguaje, tomada en sentido estricto, se reduce a la verdad lógica, ya que no es más que su signo o expresión oral.

4. Noción de verdad y falsedad lógica. — Naturalmente, no nos toca aquí tratar sino de la verdad lógica, la cual viene entendida con el nombre de verdad simplemente, o *verdad formal.*

Pero es de notar que la verdad formal propiamente dicha, no está en la percepción, sino sólo en el juicio, porque como en la percepción o simple aprehensión no se afirma ni se niega nada, no puede haber conformidad ni oposición entre el acto intelectual y la realidad, según apuntamos al tratar del juicio.

---

(1) *De Veritate,* q. I. a. 1.
(2) S. Tom., 1, 16, 2.

Asimismo sólo puede hallarse en el juicio la *falsedad* lógica propiamente tal, que, al revés de la verdad, consiste en la disconformidad del entendimiento con la cosa.

5. Ignorancia y duda. — Nuestro entendimiento se halla en estado de *ignorancia* con respecto a alguna cuestión posible sobre alguna cosa, cuando ni siquiera se nos ha ofrecido dicha cuestión; mas cuando no sabemos qué responder a una cuestión propuesta, nos hallamos en estado de duda, que consiste, por tanto, en la suspensión del entendimiento, que no se atreve a inclinarse más a una parte que a otra. Si la suspensión proviene de falta de razones en pro o en contra, la duda se llama *negativa*; si dimana de igualdad de razones, se llama *positiva*. Se pregunta si ha llovido más en Madrid que en Toledo, no habiendo testimonios ni medio alguno para decidir la cuestión; la duda en este caso será negativa. Dos testigos iguales en inteligencia, veracidad y en todo cuanto puede dar peso a sus palabras, sostienen hechos contradictorios, afirmando el uno lo que el otro niega; esto engendrará una duda positiva.

6. Opinión. —Cuando hay razones graves en favor de un juicio, pero no tales que produzcan completa certeza, el juicio se llama probable u opinativo, y más frecuentemente toma el nombre de *opinión*. Es claro que la opinión deberá fundarse en razones más o menos graves, según las cuales su probabilidad se acercará más o menos a la certeza; pero siempre es necesario que no llegue a un asenso del todo firme, y que traiga consigo algún recelo de que lo contrario puede ser verdadero; pues sin esto dejaría de ser opinión, y se elevaría al grado de certeza.

7. Certeza. —Certeza es el asenso firme a una cosa. La hay de cuatro clases: metafísica, física, moral y de sentido común.

La certeza *metafísica* es la que se funda en la esencia de las cosas, como la que tenemos de que "tres y dos son cinco", o que "los diámetros de un círculo son iguales". Certeza *físi-*

ca es la que se apoya en la estabilidad de las leyes de la naturaleza: "que mañana saldrá el sol", es cierto con certeza física; pero también podría suceder que no saliese, porque Dios puede alterar las leyes naturales, deteniendo a los astros en su carrera. Certeza *moral* es la que estriba en el orden regular de las cosas. Es moralmente cierto que un magistrado a quien vemos desempeñando sus funciones, es la persona de tal nombre y apellido; pero sin alterarse, ni la esencia de las cosas, ni las leyes de la naturaleza, sería posible que el supuesto magistrado fuese un impostor que hubiese reemplazado al verdadero, engañando al público con la semejanza de su figura y con documentos falsos.

CERTEZA DE SENTIDO COMÚN

Llamo certeza de sentido común a la que no se funda, ni en la esencia de las cosas, ni en las leyes de la Naturaleza, pero que deja tan seguro como la certeza física. Tal es, por ejemplo, la que tenemos de que arrojando al acaso caracteres de imprenta no se formaría nunca *La Eneida* de Virgilio.

Para entender mejor estas diferentes especies de certeza, conviene tener presentes las posibilidades a que ellas se oponen o excluyen, o las diversas imposibilidades en que respectivamente se fundan.

8. Diversas clases de imposibilidad. — *a) Imposibilidad metafísica.*—La imposibilidad metafísica o absoluta es la que implica contradicción, o, en otros términos, la que trae consigo el absurdo de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. "Dos más dos, igual a tres"; "los diámetros de un mismo círculo, desiguales"; "virtud reprensible"; "vicio laudable", son imposibles absolutos, porque se seguiría que el tres fuera tres y no tres, que el círculo sería y no sería círculo y que la virtud y el vicio serían vicio y virtud al mismo tiempo.

Lo metafísicamente imposible lo es bajo todos aspectos, y ningún poder es capaz de realizarlo. Tres y dos no formarán nunca siete; la blasfemia no será nunca un acto virtuoso.

Cuando se dice que Dios todo lo puede, no se entiende que puede hacer semejantes absurdos, y, como observa muy sabiamente Santo Tomás, más bien debiera decirse que estas cosas no pueden ser hechas, que no que Dios no pueda hacerlas.

b) *Imposibilidad física o natural.*—La imposibilidad física o natural es la oposición de un hecho a las leyes de la Naturaleza. No hay imposibilidad absoluta en que un cuerpo vaya hacia arriba; pero la hay física, porque esto se opone a las leyes de la gravedad.

c) *Imposibilidad ordinaria o moral.*—La imposibilidad ordinaria o moral es la oposición al curso regular u ordinario de los sucesos. Una persona conocida generalmente por un nombre y un apellido, y por su posición en la sociedad, es moralmente imposible que no sea lo que todos creen; pero no hay ninguna repugnancia absoluta ni natural en que sea un impostor que, como se ha dicho, prevalido de la semejanza u otras circunstancias favorables se haya puesto en lugar del verdadero sujeto cuyo nombre usurpa.

d) Imposibilidad de sentido común.—La imposibilidad de sentido común no pertenece a ninguna de las especies explicadas. Con el ejemplo arriba mencionado se entenderá mejor que con todas las explicaciones. Un hombre tiene en la mano un cajón de caracteres de imprenta; los arroja al acaso sobre una mesa y se pretende que resulten compuestas veinte páginas de *La Eneida,* de Virgilio. Esto, decimos, es imposible; y, sin embargo, no hay repugnancia esencial en las ideas, ni tampoco se oponen al suceso las leyes de la Naturaleza; pero está de por medio la imposibilidad que llamo de sentido común, porque, sin reflexión de ninguna clase, todos los hombres creen que no se realizarán casualidades tan extravagantes; y lo creen mucho más firmemente que en los casos de imposibilidad ordinaria.

9. Definición de certeza moral.—Aun cuando hemos querido trasladar íntegro el pensamiento de Balmes en lo tocante a la clasificación de las certezas, con todo creemos que

las dos últimas: la *moral* y la que él llama *de sentido común,* se reducen a una sola, aunque susceptible de diferentes grados. Examinémoslo en los mismos ejemplos aducidos. De certeza moral: "una persona conocida generalmente por su nombre y apellido y por su posición en la sociedad, es moralmente imposible que no sea lo que todos creen". De sentido común: "un hombre tiene en la mano un cajón de caracteres de imprenta, los arroja al acaso sobre una mesa, y se pretende que resulten compuestas veinte páginas de *La Eneida,* de Virgilio".

En ninguno de estos dos casos hay repugnancia esencial en las ideas, ni tampoco se oponen al suceso las leyes de la Naturaleza; y, sin embargo, estamos ciertos, porque vemos que todas estas cosas son imposibles.

Pero ¿dónde está dicha imposibilidad? ¿Qué ley impide semejante realización? Las leyes morales, se responderá, que consisten en ciertas normas por las cuales se rigen constantemente los hombres en sus actos, y se apellidan también leyes, por analogía con las leyes físicas o de la Naturaleza. Así, a que la persona conocida de que se habla en el primer caso sea un impostor, se opone la conducta que, según el curso ordinario, suelen observar los hombres; pues, si no la rectitud natural, al menos el miedo a la afrenta y al severo castigo de tal impostura, que en estas circunstancias había de ser muy pronto descubierta, les retrae de cometerla.

Respuesta: Esta explicación vale, es verdad, para el primer caso; pero no para el segundo. En él nada interviene que diga relación con la libertad del hombre, con sus hábitos buenos o malos. Mas si reparamos bien en el fundamento de ambos juicios y de otros análogos, veremos que el motivo de todos ellos siempre es el mismo, a saber: la gran dificultad, claramente percibida, de que suceda lo contrario. Pues aunque no se oponga ninguna ley física, deberían concurrir, sin embargo, tales circunstancias para que tal persona fuera un impostor, o los caracteres cayesen de suerte que compusieran veinte pági-

nas de *La Eneida,* que aun cuando no haya en ello repugnancia intrínseca, se ve, no obstante, que nunca concurrirán todas. A esta dificultad extraordinaria en el orden físico, la llamamos imposibilidad de orden moral. Así, pues, será *certeza moral* aquella que se funda en la imposibilidad moral así explicada.

Como se ve, dicha certeza es susceptible de diferentes grados, como lo es la dificultad en que estriba. Y aunque, como se ha visto, en algunos casos no tenga intervención alguna la libertad, sin la cual no se dan actos morales, con todo, como en la mayor parte interviene, pueden comprenderse todos bajo la denominación de certeza moral, por aquello de que *pars maior trahit ad se minorem.*

II

Escepticismo y dogmatismo.

10. Clasificación antigua de los filósofos en dogmáticos y escépticos.—Llámanse dogmáticos aquellos filósofos que, teniendo absoluta confianza en la aptitud de nuestras facultades cognoscitivas, conceden valor objetivo a nuestros conocimientos. Los que, por el contrario, por desconfiar enteramente de dicha aptitud niegan todo valor objetivo, toda verdad cierta, son conocidos con el nombre de escépticos. Modernamente, a partir de Kant, hase añadido un tercer miembro a la división antigua, designándose con el nombre de críticos a los filósofos que sujetan a examen las facultades cognoscitivas.

En la manera de hacer este examen se hallan profundas diferencias de método; pues mientras unos creen que es indispensable una *duda previa,* como estado inicial de la mente, otros la rechazan. Sin embargo, comúnmente son designados como *críticos,* o mejor, *criticistas,* no los que exami-

nan si es apto el entendimiento para alcanzar certeza legítima, sino sólo aquellos que plantean y resuelven el problema del conocimiento conforme al método kantiano. Con todo, por ser ya bastante común distinguir del de Kant un criticismo sano y legítimo, que consiste en no rechazar *a priori* el denominado problema crítico, sino plantearlo convenientemente y resolverlo según los dictámenes del buen sentido y de la recta razón, puede decirse que casi todos los filósofos llamados dogmáticos, así antiguos como modernos, pertenecen al grupo de los críticos, confundiéndose realmente en una sola cosa el dogmatismo moderado y el criticismo sano.

11. Escepticismo —Una de las más lamentables aberraciones que nos ofrece la historia del espíritu humano es, indudablemente, la de los escépticos o pirrónicos, según los cuales, hay que suspender todo juicio, hay que dudar de todo, no hay que afirmar nada, ni siquiera la propia duda. Su doctrina la condensaban estos tales en aquellas célebres fórmulas: "No defino nada (ουδὲν ωρίζω); no digo ni que sí, ni que no; no afirmo ni una cosa ni otra (ουδὲν μᾶλλου). A este sistema, que, entendido a la letra y llevado a sus últimas consecuencias, viene a constituir una especie de imbecilidad *científica y reflexiva,* le daban los pirrónicos diversos nombres, entre ellos el de axatalepsia (incomprensibilidad), y también el de *aphasia,* porque algunos de los iniciados, para ser en todo fieles al principio de la abstención, procuraban hablar lo menos posible, evitando así que se les escapase afirmación alguna (1).

A fin de entender mejor la actitud y posición de estos filósofos extravagantes, convendrá apuntar algo sobre el origen y desarrollo de las escuelas escépticas en la historia de la Filosofía. Mas antes precisaremos en pocas palabras el estado de la cuestión.

12. Certeza espontánea y certeza filosófica.—Nadie, hasta

(1) Menéndez y Pelayo, *Crítica filosófica,* p. 250.

ahora, ha negado las apariencias; las disputas versan sobre la realidad, sosteniedo los unos que el hombre debe contentarse con decir: *parece,* y otros que puede llegar a decir: *es.*

Por esto se suele decir que los escépticos admiten la certeza espontánea y niegan sólo la filosófica. En otras palabras: según los escépticos, ninguna de nuestras certezas espontáneas puede ser justificada ante la razón que reflexione sobre las mismas, pues se hallará siempre que están desprovistas de fundamento, y así, en el orden reflejo o científico se impondrá la duda como actitud únicamente legítima.

Es preciso, pues, distinguir bien la certeza *espontánea* de la *filosófica.* Esta es fruto de los esfuerzos que por un instante hace el filósofo para descubrir la base de los humanos conocimientos. Aquélla es patrimonio común de toda la humanidad. No son estas dos cortezas esencialmente distintas, sino sólo dos grados o aspectos de una misma certeza. Lo único que las distingue es la mayor o menor conciencia que se tenga de la razón última en que estriban. En la espontánea, estas razones no se conocen claramente, o a lo menos no se saben declarar y vindicar, pero sí en la filosófica. Además, ésta se extiende a mayor número de verdades que aquélla. La certeza espontánea es legítima con tal que pueda resistir el examen de la razón y hacerse refleja.

13. Refutación del escepticismo. —*a*) *El escepticismo es físicamente imposible.*—La duda universal es físicamente imposible, pues nos hallamos con una multitud de juicios de los cuales estamos ciertos y que no podemos menos de admitir como necesariamente verdaderos. Pongamos algunos ejemplos:

1.º ¿Quién, apoyado en el testimonio de la conciencia, podrá dudar de que piensa y de que existe? El testimonio de la conciencia es de una necesidad indeclinable, de una fuerza irresistible para producir certeza. Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta a lo que llamamos el *yo* hu-

mano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones; en una palabra: todo aquello de que podemos decir: lo experimento.

2.º Por el testimonio de los sentidos estamos también muy ciertos de que existen cuerpos. Es un hecho del cual no duda nadie que esté en su juicio. Y que la duda en todos estos casos es imposible, así en el orden espontáneo como en el reflejo, es tan claro, que todas las cuestiones que se susciten sobre este punto, no harán vacilar la profunda convicción; de suerte que, después de examinados los fundamentos de estas certezas, tampoco será posible la duda.

No es posible determinar hasta qué punto haya alcanzado a engendrar la duda sobre algunos objetos el esfuerzo del espíritu de algunos filósofos empeñados en luchar con la Naturaleza; pero es cosa averiguada: primero, que ninguno ha llegado a dudar de los fenómenos internos cuya presencia sentía íntimamente; segundo, que si ha podido persuadirse de que a estos fenómenos no les correspondía algún objeto externo, ésta habrá sido excepción tan extraña, que, en la historia de la ciencia y a los ojos de una buena filosofía, no debe tener más peso que las ilusiones de un maniático. Si a este punto llegó Berkeley al negar la existencia de los cuerpos, haciendo triunfar sobre el instinto de su naturaleza las cavilaciones de la razón, el filósofo de Cloyne, aislado y en oposición a la humanidad entera, merecería el dictado que, con razón, se aplica a los que se hallan en situación semejante: la locura, por ser sublime, no deja de ser locura.

b) La duda universal envuelve contradicción. — Los escépticos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda. Nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico. En una palabra: explícitamente afirman que hay que dudar de todo, e implícitamente lo niegan, afirmando al menos su propia duda; lo cual envuelve contradicción evidente en los términos.

El filósofo, prescindiendo de los esfuerzos que por algunos ins-

tantes hace por descubrir la base de los humanos conocimientos, en interrumpiendo la meditación, y aun si bien se observa, mientras ella dura, se halla tan cierto como el más rústico, de sus actos interiores, de la existencia del cuerpo propio, de los demás que rodean el suyo y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimientos necesarios para los usos de la vida.

Todos los trabajos ideológicos comienzan por la consignación del hecho de la conciencia de nuestras ideas, y no puede ser de otro modo con respecto a su certeza. El hombre, al trastornarlo, al arruinarlo todo, al anonadarlo todo, se encuentra consigo mismo, que es quien trastorna, arruina y anonada. Cuando haya llegado a dudar de la existencia de Dios, del mundo, de sus semejantes, de su cuerpo, en medio de aquella inmensa soledad, se encuentra todavía a sí mismo. El esfuerzo por anonadarse a sus propios ojos sólo sirve para hacerle más visible; es una sombra que no muere con ningún golpe, y que por cada herida que se le abre, despide nuevos torrentes de luz. Sin duda que siente, al menos, que duda; si duda de esta duda, siente que duda de la misma duda; por manera que, en dudando de los actos directos, entra en una serie interminable de actos reflejos, que se encadenan por necesidad unos con otros, y se desenvuelven a la vista interior como los pliegues de un lienzo sin fin.

14. Refutación del escepticismo por Aristóteles. —Al hablar Aristóteles en el libro 4.º de su *Metafísica* de los sofistas que lo negaban todo, incluso el principio de contradicción, confiesa que por falta del punto de apoyo indispensable para la demostración, no pueden ser refutados. ¿Qué hacer, pues, en tal caso? Sólo es posible provocar al escéptico a refutarse a sí mismo, lo cual no será difícil. Porque si acepta la discusión, como es casi seguro tratándose de sofistas, para poder discutir tendrá que dar algún sentido o significación a las palabras. Así, por ejemplo, al decir *hombre,* habrá de suponer que con tal palabra se expresa un objeto que no es un árbol ni una piedra. Y con esto tenemos que admite ya aplicaciones del principio de contradicción, y por el mismo hecho confiesa que está a salvo dicho principio. De lo cual resulta evidentemente que su pretendido escepticismo total era meramente imaginario.

Mas si el escéptico, renunciando a la disputa, nada dice, nada opina, acepta pasivamente el sí y el no, se abstiene de toda afirmación o negación, entonces, ¿cómo discutir con él? Este tal, dice, es como un tronco, ni siquiera puede compararse a un animal, porque éste, al menos, emplea signos naturales con que expresarse.

15. Notas históricas sobre el escepticismo. — Para que vean los jóvenes por sí mismos cómo los escépticos han cavilado de la manera más extravagante en el examen de las cuestiones sobre la certeza, nos parece oportuno añadir aquí algunas notas históricas sobre las diversas escuelas escépticas, que al mismo tiempo serán como una nueva refutación del escepticismo.

a) *Parménides.*—Los primeros gérmenes del escepticismo los hallamos en la escuela eleática, establecida en Elea (hacia el año 535 a de C.), ciudad de la Magna Grecia. Uno de los principales paladines de esta escuela fué Parménides, el cual emitió una idea que, desenvuelta por sus sucesores, dió origen a todo linaje de sofismas, acabando por producir el escepticismo. Sostuvo que el conocimiento era idéntico al objeto conocido; por donde abrió la puerta a que todos los objetos fuesen considerados como ilusiones de la mente, y se cayera en la duda universal.

b) *Zenón de Elea.*—Los gérmenes de escepticismo que pudiera encerrar la doctrina de Parménides, los desenvolvió el filósofo de la misma escuela *Zenón,* que a fuerza de ponderar el valor de la razón y de deprimir el de los sentidos, llegó a negar la legitimidad del testimonio de éstos y a considerar la experiencia como contraria a la razón. Así, las nociones que tenemos sobre los seres finitos, serían, según él, puras ilusiones; negaba la existencia del movimiento, de la materia y del espacio.

c) *Demócrito de Abdera.*—(470 a de C.)—Se atribuye a Demócrito el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo. El que esto dice está muy cerca de sostener que no es posible sacarla a la luz del día.

d) *Los sofistas.*—Por el espíritu de disputa, lo que antes era investigación seria, acompañada del amor de la verdad, se fué convirtiendo en vanidad pueril y en objeto de especulación. Aparecieron entonces los sofistas, que se preciaban de discutir improvisadamente so-

bre todas las materias, sosteniendo el pro y el contra en todas las cuestiones. Estos juegos del ingenio acarrearon, por una parte, el descrédito de la filosofía, y por otra, dieron más amplitud al escepticismo, haciendo de él una verdadera escuela.

Quien se acostumbra, aunque sea por juego, a sostener el pro y el contra de todo, corre peligro de caer en la duda de todo; así como los que toman la costumbre de balancearse, acaban por contraer una necesidad de balanceo.

Protágoras de Abdera y Georgias Leontino.—Descuella entre los sofistas Protágoras de Abdera, quien sostenía que no hay verdad absoluta, que todo es relativo, y que el conocimiento es sólo de apariencias, no de realidad, y, por tanto, que el hombre es la medida de todas las cosas.

La teoría de la verdad relativa conduce a la falsedad absoluta, pues que hay poca distancia entre decir que no hay más que verdad aparente y afirmar que no hay verdad alguna. La mera apariencia de la verdad no es la verdad; y así se explica por qué habiendo dicho Protágoras que todo es igualmente verdadero, Georgias Leontino sacara la consecuencia de que todo es igualmente falso. Georgias opinaba que no existe nada, y añadía que, aun suponiendo la existencia de algo, no podría sernos conocida, en no estando el objeto en el mismo sujeto.

Otros varios se distinguieron en la escuela sofística, si es que merece el nombre de escuela una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razón y la verdad.

REACCIÓN CONTRA EL ESCEPTICISMO

En medio de tanta insensatez y locura, hizo resonar potente la voz del sentido común el maestro de la juventud ateniense, Sócrates, quien, enemigo de cavilaciones, se dirige especialmente al buen sentido de los oyentes, empleando la forma de diálogo, que aproxima la discusión filosófica al trato común de la vida. En su tiempo, como en el nuestro, no faltaban filósofos orgullosos que despreciaban el sentido común. Sócrates les enseñaba con su ejemplo que no es buena la filosofía que empieza por ponerse en contradicción con las ideas y sentimientos del linaje humano.

La fuerte reacción contra el escepticismo de los sofistas, iniciada por Sócrates, fué llevada a cabo por los más geniales filósofos que tuvo Grecia: Platón y Aristóteles, quienes, con su extraordinario in-

genio, se impusieron a todos los demás, orientando de nuevo los entendimientos hacia los dictámenes del buen sentido, y de esta suerte, la filosofía griega alcanzó un grado de esplendor que jamás ha sido superado. Y si florece la filosofía cuando se confía en la aptitud de las facultades cognoscitivas, enseña la Historia que, por el contrario, las épocas de escepticismo son las de profunda decadencia filosófica.

Aristóteles (384-382), que ha merecido justamente el renombre de "el Filósofo", por antonomasia, es profundamente dogmático; no admite duda ninguna sobre la veracidad de nuestras facultades cognoscitivas, y con ello vindica la multiplicidad de los seres, contra la escuela eleática, y la objetividad de la ciencia especulativa, contra los sofistas, ensalzando el valor y dignidad de esta ciencia sobre el de la ciencia práctica. La ciencia teórica o especulativa es tanto más excelente que la práctica, cuanto que, según el comentario del Doctor Angélico a este lugar (1), en el conocimiento especulativo de Dios consiste la última perfección del hombre y su perfecta beatitud.

PERÍODO CLÁSICO DEL ESCEPTICISMO

Pirrón.—Al descender a la tumba Aristóteles, se inicia otra vez la decadencia de la filosofía griega, que iba a pasos de gigante hacia su ocaso, y, con la decadencia, otra vez se precipita por la pendiente del escepticismo, el cual se desenvuelve nuevamente en la escuela de Pirrón y de su discípulo y amigo Timón, a quien se atribuye el haber excogitado diez argumentos para combatir toda verdad, o sea diez motivos de duda. Suponiendo Pirrón que nuestras facultades cognoscitivas sólo nos dan a conocer las apariencias de las cosas, o, lo que es lo mismo, nuestras impresiones sujetivas, y que, por otra parte, la felicidad o *ataraxia* no puede consistir en prestar asentimiento a lo incierto, sacaba en conclusión que el verdadero sabio debe abstenerse de juzgar nada acerca de la realidad del mundo externo, y que debe contentarse con pasar toda la vida escudriñando las razones de las cosas.

ACADEMIA NUEVA (C. 270-280)

La escuela de Platón recibió el nombre de Academia, porque enseñaba en el jardín de un ciudadano llamado Academo. Pero con el

(1) Met., I, 1, c. 1.°.

la vida. Además, parece que no llevaba la severidad hasta el punto de Arcesilao. Este creía que el sabio no debe afirmar *nunca;* Carnéades, en cambio, concedía que, en ciertos casos, la afirmación probable era permitida. Este era un paso importantísimo, y separaba mucho a Carnéades de Arcesilao (1).

REFUTACIÓN DE LOS ACADÉMICOS POR SAN AGUSTÍN

Oigamos a San Agustín, en sus diálogos *contra Académicos,* cómo refuta la posición de aquellos que se refugian en la probabilidad o verosimilitud, por creer que no se puede encontrar la verdad, y que debemos contentarnos con acercarnos a ella. Muestra lo ridículo de esta actitud con una comparación ingeniosa. "Se presenta, dice, aquí, en este prado en donde conversamos, un hombre a quien jamás he visto; le miro atentamente, y exclamo: "¡Oh, qué semejante a su padre! —¡Qué! ¿Acaso conoces a su padre?—me preguntarías tú. —No, nunca le he conocido; pero, cierto, es muy semejante a él. —Qué, Licencio, si tal cosa te dijese, ¿no te reirías de mí? Pues bien: esta comparación dice a voces que también nos hemos de burlar de tus académicos, cuando afirman que en esta vida hemos de buscar la semejanza de la verdad, porque no es dable conocer la verdad misma".

NEOPIRRONISMO

La nueva Academia de Arcesilao, transformada luego en la novísima de Carnéades, se enlazaba con el escepticismo puro más de lo que a primera vista pudiera parecer: quien no se atreve a afirmar nada, no está lejos de dudar de todo, si es que no duda ya. El estado de los espíritus en el siglo anterior a la Era cristiana, favorecía las tendencias escépticas: las disputas filosóficas lo habían hecho vacilar todo, sin asentar ningún sistema sobre cimientos sólidos. Entonces apareció Enesidemo, contemporáneo de Cicerón. Era natural de Creta, aficionado a las doctrinas de Heráclito, en cuyo provecho quiso explotar el escepticismo, renovando los diez motivos de duda univer-

(1) Carnéades fué enviado a Roma (156). Conquistóse con su palabra elocuente la juventud romana, mas como en sus discursos negaba al fin lo que había afirmado al principio, sin inclinarse a ninguna parte, Catón el Censor lo hizo salir de Roma por considerarlo como corruptor del entendimiento de los jóvenes. (Plinio, l. 8, c. 30.)

mismo título se designaron otras dos, bien que añadiéndose los epítetos de media y nueva, o nueva y novísima. La Academia vieja empieza en Platón. Los fieles discípulos de Platón, que continuaron su escuela en frente de la Peripatética, fundada por Aristóteles, fueron Euspeusipo y Jenócrates. Sucediéronles Polemón y Crántor. Entre los discípulos de Polemón se encontraba Zenón, el fundador de la escuela estoica, quien, proponiéndose introducir nuevas doctrinas, provocó la oposición de Arcesilao de Pitana (315-251), que recorrió casi todas las escuelas filosóficas, y nombrado "escolarco" de la Academia a la muerte de su maestro Polemón, introdujo en ella el escepticismo. Según Cicerón, Arcesilao, fundador de la Academia media o nueva, no disputaba por espíritu de contradecir, ni por la vanidad de triunfar, sino movido por la obscuridad de las cosas, obscuridad que había obligado a Sócrates a confesar su ignorancia, y antes que a Sócrates, a Demócrito, a Anaxágoras, a Empedocles y a casi todos los antiguos, los cuales dijeron que nada podemos conocer, ni percibir, ni saber. Por lo cual, Arcesilao negaba la posibilidad de saber algo, ni aun aquello de Sócrates: "*Sé que nada sé*", de donde infería que nada se debía afirmar, que a nada se debía asentir, que era necesario suspender siempre el juicio, calificando de temeraria y torpe la conducta opuesta. Consecuente con su sistema, disputaba en pro y en contra de todo, con la mira de que, apareciendo la igualdad de razones en sentidos contrarios, fuera más fácil librarse de la tentación de afirmar.

ESCEPTICISMO DE LA ACADEMIA NUEVA O NOVÍSIMA

Fué fundador de esta escuela escéptica Carnéades de Cirene, por los años 180 a. de C., sucesor mediato de Arcesilao en la dirección de la Academia. Sostuvo, como éste, que nada sabemos, *ni aun sabemos que no sabemos;* y cuando Antípatro le objetaba que, al menos, debíamos saber esto último, ya que en ello se fundaba la Academia, o sea en el dicho de Sócrates: *sólo sé que no sé nada,* puesto que propiamente empezó ya en Sócrates la vieja Academia, respondía Carnéades que la regla era general, sin excepción de ninguna clase; por tanto, que en la ignorancia de todo quedaba también envuelta la ignorancia de la ignorancia. Sin embargo, no se crea que Carnéades estableciese la duda universal a la manera de Pirrón; pues admitía probabilidad o verosimilitud; sólo negaba la certeza, en lo cual opinaba tener lo bastante para la discusión filosófica y la conducta de

sal que se atribuyen a Pirrón. La filosofía de Enesidemo continuó sin grande importancia, hasta que, algún tiempo después, cayó en manos de Sexto Empírico, que redujo a sistema las teorías escépticas.

Sexto Empírico se dedicó especialmente a distinguir entre lo trascendental y lo fenomenal, o sea, entre la realidad de la cosa en sí misma y su apariencia en nosotros. No niega los fenómenos, conviene en que tenemos apariencias; pero sostiene que no pueden conducirnos al conocimiento de la cosa en sí misma. Así es que admite la posibilidad de las ciencias experimentales con tal que se ciñan al orden puramente fenomenal, y prescindan del trascendental. Esta posición coincide con la de los idealistas, de los cuales nos ocuparemos en el párrafo tercero.

ESCEPTICISMO EN LOS TIEMPOS MODERNOS

Abandonada en el siglo XVI la filosofía escolástica, no pocos volvieron al escepticismo antiguo, entre los cuales se señalaban los franceses Montaigne (1593), y Charron (1603), y el médico portugués Sánchez (1632), quienes sostuvieron que sólo la fe puede darnos certeza. Peores intenciones hay que reconocer en Bayle (1706), que preparó la filosofía enciclopédica en Francia.

Hay que citar también en este lugar al inglés Hume (1776), que de los principios del empirismo vino a parar a un escepticismo casi absoluto. Hume lo redujo todo a simples fenómenos sujetivos, sosteniendo que nada sabemos sobre lo que les corresponde en la realidad, y que en saliendo de esta experiencia puramente sujetiva, no hay ciencia posible. De esta suerte, arruinaba el principio de causalidad, y la relación de las causas y efectos no era más que el simple encadenamiento de los fenómenos que nos atestigua la conciencia. Por manera que, cuando afirmamos que lo que empieza a ser ha dependido de otro que le haya dado la existencia, establecemos una proposición sin fundamento; puesto que en la conciencia de los fenómenos no está atestiguada la dependencia real entre ellos, sino meramente la sucesión. Con razón ha podido decir Menéndez Pelayo de este filósofo: "Hume es más que un escéptico; su fisonomía está compuesta exclusivamente de negaciones; es casi un nihilista del pensamiento, un predecesor de los más radicales agnósticos de nuestros días. Sin la primera parte del *Tratado de la naturaleza humana, La Crítica de la Razón pura,* o no hubiera existido, o sería muy diversa de la que hoy tenemos. La lectura de Hume era una sugestión continua

para el espíritu de Kant; y no porque le siguiese en todo, sino hasta por aquellas cosas en que más le combatía. El verdadero padre del fenomenismo moderno en su expresión más descarnada y escueta, es Hume, mucho más que Kant. Su argumentación contra la necesidad de la relación causal, bastaría para darle el primer lugar entre los escépticos (1).

16. Refutación del escepticismo por la teoría de las aproximaciones. — Inspirada por el buen sentido, y al propio tiempo perfectamente científica, es la que podríamos denominar *teoría de las aproximaciones,* la cual constituye una de las mejores refutaciones, así del idealismo, como del escepticismo. He aquí un breve resumen de la misma. Todos distinguimos muy bien entre los estados de vigilia y de sueño, los normales y los patológicos. Esta distinción, universalmente admitida, nos induce a afirmar que en muchas sensaciones la realidad correspondiente no es modificación anímica u orgánica, sino exterior a nuestro ser, a nuestro *yo,* o sea capaz de producir en otro *yo,* distinto de mí, pero de los que observo semejantes a mí, sensaciones análogas a las mías. Primeramente, pues, afirmamos que nuestras sensaciones corresponden a una realidad interna o externa; después, que en muchos casos, los cuales sabemos reconocer perfectamente, dicha realidad es externa. Esta segunda afirmación es más concreta que la primera, pues aquélla nos dice sólo: *Hay un ser* o *hay un ente,* y ésta: *Hay un ente exterior.* Nos hemos aproximado con el conocimiento a la realidad, que produjo la sensación, hemos ganado terreno en la adaptación de nuestra facultad cognoscitiva al objeto conocido; pero lo que hemos ganado en concreto, lo hemos perdido en certeza. Y esto no porque lo que antes afirmábamos ser realidad no lo era ahora, porque la certeza legítima, una vez adquirida, nunca se pierde; sino porque el que aquella realidad existe, lo sabemos con certeza metafísica; el que aquella realidad es exterior, lo sa-

(1) *Crítica filosófica,* p. 242.

bemos con certeza física, por la evidencia de los sentidos, y en muchos casos por sola evidencia moral, por el consentimiento universal.

A ojo, cualquiera dirá, sin el más mínimo temor de equivocarse, que este salón tiene entre cinco y diez metros de altura; si luego el más perito de los geodestas, usando las miras, reglas y nonios más perfeccionados y corrigiendo con la mayor escrupulosidad las observaciones, os da cuenta de los milímetros y décimas de milímetro, habréis ganado en precisión, pero por más confianza que tengáis en su pericia, instrumentos y delicadeza, siempre estaréis más ciertos de vuestra primera apreciación *grosso modo,* que de la cifra de la medición. ¿Qué es, pues, lo que pasa a medida que vamos prosiguiendo en nuestro estudio sobre la realidad que corresponde a la sensación? Cada vez nuestro conocimiento se concreta más por la adición de nuevos predicados, p. e., es amarillo, es dulce, es pastoso, es granular, etc., y por ello conocemos mejor el objeto; pero cada nuevo predicado es quizás menos cierto que los antecedentes, se ve menos claramente, y esto de un modo tan gradual e insensible, que sin poder determinar el punto, llega un momento en que los predicados ya no se pueden determinar con certidumbre. Con nuestro palmo fácilmente podríamos determinar con certeza el número de metros de largo de esta sala; para determinar los decímetros no nos bastaría el palmo, y tendríamos que usar una cinta métrica; para determinar con exactitud los centímetros habríamos menester reglas muy bien graduadas; los milímetros exigirían muchas mediciones, y *sin poder designar el límite,* es lo cierto que llegaría un punto desconocido en que no podríamos pasar adelante en la precisión y determinación, cada vez menos cierta.

Ahora bien: ¿es lícito negar la certeza del número de metros, porque no podemos pasar de las décimas de milímetro, y porque no sabemos determinar cuándo no podemos pasar adelante?

Todo el mundo y nuestra conciencia y razón nos dicen que *no*. No es lícito negar la certeza porque no pueden reconocerse sus límites; ese es el grosero paralogismo de los criteriologistas transcendentales: colocarle a uno en los casos en que la certeza es indeterminable, y, por lo tanto, no existe, para hacerle creer que si no puede estar cierto de que está cierto en dichos casos, nunca puede estar cierto de que está cierto (1).

B. XX, 91-101; 141-150; XVI, 22, 25, 26, 27, 29, 31, 32; 178-179; XXII, 43-45, 49, 54-56, 58, 93, 104-107, 118-119.)

III

Idealismo y realismo.

17. Definición del idealismo. — La palabra idealismo se toma en muy diversos sentidos. Así, por ejemplo, en Estética se expresa con ella una doctrina u opinión según la cual el artista ha de tender a representar las cosas naturales, no tales como se ofrecen a la experiencia y a los sentidos, como quiere el realismo en el arte, sino conforme a un ejemplar de perfección eximia, llamado ideal, concebido por el autor, y que jamás se halla realizado en la Naturaleza.

En Psicología se designa con la palabra idealismo la doctrina opuesta al sensualismo, según la cual, el conocimiento del hombre no puede explicarse por solas sensaciones, sino que hay que admitir ideas.

Pasando por alto estos y otros sentidos diversos, vamos a declarar lo que se designa en Crítica con la palabra idealismo. Desígnase con ella, actualmente, en esta disciplina filosófica, una tendencia que consiste en reducirlo todo a solas

(1) Enrique de Rafael, S. J. *El valor objetivo de los conocimientos y teorías científicas*. Ibérica. Tortosa, 1917, pp. 13-16.

ideas o representaciones intencionales, tomadas en un sentido general, en el mismo en que tomó Descartes la frase: "Yo pienso". "Entiendo con ello, dice, ideas, juicios, afectos, sentimientos, tendencias, sensaciones, etc., todo lo que se refiere al *yo*. El idealismo, así entendido, se opone al realismo, que admite otras existencias y otros seres distintos e independientes del pensamiento o aun del sujeto pensante.

18. Error fundamental del idealismo. —El principio erróneo común a todo idealismo, y que constituye como el principio fundamental donde se apoya este sistema, es el llamado *principio de inmanencia,* según el cual, es imposible el tránsito lógico del sujeto al objeto por medio de actos inmanentes, cuales son nuestras ideas; es imposible conocer algo distinto de las mismas ideas.

He aquí algunas fórmulas con que los idealistas expresan este principio, para ellos evidentísimo: "El mundo—dice *Schopenhauer*—es mi representación...; ninguna verdad más cierta ni que necesite menos de prueba que ésta". (Die welt als Wille und Vorstellung, I § 1, 2). "Se juzga evidente—dice *H. Ricker*—que la ciencia no pasa más allá del ámbito de la mente, y por esto la existencia de las cosas, fuera del entendimiento, es, al menos, problemática". (Der Gegenstand der Erkenntnis, 1892; 2). "La distinción entre el yo y el mundo—dice *E. Mach*—, entre la percepción o fenómeno y la cosa, ha sido eliminada". (Analyse der Empfindungen, 6-1911, 11).

19. Idealismo crítico rígido y moderado. — Mas aunque dicho principio sea como la nota distintiva de los idealistas, no todos, sin embargo, lo entienden con la misma amplitud. Según sea la mayor o menor extensión que se le dé, divídese el idealismo en rígido y moderado. Llámase rígido el que niega explícitamente toda realidad. El idealismo que, además de ideas o pensamientos y de la existencia del sujeto pensante, admite otras realidades externas, se llama moderado. Así, Berkeley admite la existencia de Dios y de otros espíri-

tus, y Kant, la existencia de algo que, tal como es en sí, no nos es dado conocer.

20. Realismo.—La doctrina opuesta al idealismo crítico, apellídase realismo, o también objetivismo, el cual, negando el famoso principio de inmanencia, arriba mencionado, afirma ser posible, por medio de nuestras ideas, el tránsito lógico del sujeto al objeto distinto e independiente de las mismas. En otras palabras: defiende el valor objetivo de nuestras representaciones mentales, el cual, si se refiere a los juicios, además de la objetividad de las ideas, importa la verdad lógica, según queda explicado más arriba.

El realismo también es susceptible de grados. Y así, recibe los nombres de vulgar o ingenuo, crítico o científico, y trascendental. Suele llamarse *ingenuo* el realismo natural que admite la existencia de las realidades externas, según los dictámenes del sentido común, objetivando todas las cualidades, así las primarias, como las secundarias. El realismo crítico o científico niega la objetividad de las secundarias, admitiendo sólo la de las primarias. Realismo trascendental es la posición de aquellos filósofos postkantianos, que al revés de los idealistas rígidos, refieren la impresión sensible a las cosas en sí, y afirman absolutamente su existencia, aunque no podamos conocer su quididad. A este grupo pertenecen las teorías monistas de Schopenhauer y Herbart.

21. Refutación del idealismo.— *a) Es imposible demostrar el valor objetivo de las ideas.*—Demostrar directa y propiamente el valor objetivo de las ideas, es imposible, puesto que, sin el valor objetivo de algunas ideas, sin la verdad de ciertos juicios, es imposible hablar ni pensar, y, por tanto, mucho menos hacer una demostración propiamente tal, que consiste en deducir de premisas que se suponen ciertas y evidentes, una consecuencia evidentemente enlazada con ellas.

Cavílese cuanto se quiera: nunca saldremos de este círculo; siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por me-

dio de las ideas; si no asienta lo mismo que sería objeto de la demostración, si supone que las ideas le engañan, carece de medios para rectificarse; toda rectificación, toda prueba, debería emplear ideas, que, a su vez, necesitarían de nueva prueba y rectificación.

b) El valor objetivo de las ideas, no necesita demostración.—Mas si dicha demostración es imposible, tampoco se necesita; porque si examinamos nuestras ideas o representaciones intencionales, vemos evidentemente que tienen valor objetivo, que representan objetos distintos e independientes de las mismas. Pues si la representación intencional fuese un hecho puramente sujetivo, de ella no se podría afirmar ni negar nada, excepto lo puramente sujetivo. Ahora bien: la idea que tenemos, por ejemplo, del triángulo, nos sirve para conocer y combinar, en cuanto le corresponde un objeto real o posible; lo que afirmamos o negamos de ello lo referimos a su objeto: si éste desaparece, si la idea se convierte en un hecho puramente sujetivo, no le podemos aplicar sin abierta contradicción las propiedades de una figura triangular. Aun los objetos contradictorios en sí mismos, no lo son porque sean pensados, sino que son imposibles ya antes de que sean pensados. Por tanto, es evidente el valor objetivo de las ideas.

Además, es absurdo aquello de lo cual se sigue el absurdo con toda claridad. Ahora bien: de no admitir el valor objetivo de las ideas, se sigue evidentemente el absurdo de hacérsenos imposible todo acto mental. Hasta el mismo Fichte lo reconoce cuando, al comenzar sus investigaciones sobre el principio de nuestros conocimientos, dice: "No se puede dar un paso sin confiarse a todas las leyes de la Lógica general, que no están todavía demostradas, y que se suponen tácitamente admitidas". Y ¿qué son estas leyes, sin el valor de las ideas, sin la correspondencia de éstas con los objetos, sin verdad objetiva?

22. Inconsecuencias del idealismo rígido. — El quitar a

las ideas su valor objetivo, el reducirlas a meros fenómenos sujetivos, el no ceder a esa necesidad íntima que nos obliga a admitir la correspondencia del *yo* con los objetos, arruina la conciencia misma del *yo*.

Demostración: En el instante A, yo no tengo otra presencia sujetiva de mis actos que el acto mismo que en aquel instante estoy ejerciendo; luego no puedo cerciorarme de haber tenido los anteriores, sino en cuanto están representados en la idea actual; luego hay un enlace entre ésta y su objeto distinto. Luego ateniéndonos simplemente a los fenómenos de la conciencia, a la simple conciencia del *yo*, encontramos que, por indeclinable necesidad, atribuímos a las ideas un valor objetivo, a los juicios una verdad objetiva. Sin esta verdad objetiva es imposible todo recuerdo cierto, hasta de los fenómenos interiores, y, por consiguiente, todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento. El recuerdo es de actos pasados. Cuando los recordamos, ya no son. Pues si fueran, no habría recuerdo con respecto a ellos, sino conciencia de presente. Aun cuando en el acto de recordarlos tengamos otros actos semejantes, éstos no son los mismos, pues en la idea de recuerdo entra siempre la de tiempo pasado. Luego de ellos no puede haber más certeza que por el enlace que tienen con el acto presente, por su correspondencia con la idea que nos los ofrece.

De esto se infiere que los que atacan la objetividad, atacan una ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento y arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo sujetivo que les servía de base. He aquí refutado en Balmes el nuevo idealismo de Benedicto Croce y Juan Gentile, que no admite sino una sola realidad ideal, un sólo acto intencional, cuyo ser es el *percibir* o el *ser percibido;* una sola idea, cuyo término inmanente ilusoriamente exteriorizamos.

23. Nuestro conocimiento conoce el sér. — Es doctrina firmísima del Angélico Doctor—dice Pío XI—aquella que se refiere al valor de la inteligencia humana. Nuestro enten-

dimiento conoce naturalmente el *ente* y las cosas que pertenecen al *ente,* en cuanto tal; y sobre este conocimiento se forma la noticia de los primeros principios (1). Doctrina que destruye—añade el Romano Pontífice—las opiniones de aquellos filósofos recientes, que niegan al entendimiento la percepción del sér, dejándole sólo la de las impresiones sujetivas: errores de los cuales se sigue el *agnosticismo,* tan vigorosamente reprobado en la Encíclica *Pascendi* (2).

Finalmente, lo mismo que se dijo al refutar el escepticismo universal, se podría repetir aquí contra el idealismo, pues por las razones que acabamos de apuntar, se ve claramente que también es física y metafísicamente imposible la actitud de los idealistas, puesto que de hecho no pueden menos de admitir el valor objetivo de las ideas, y al negarlo especulativamente, a todas luces se contradicen.

24. Valor objetivo de las ideas de cosas corpóreas.—Aunque lo dicho vale contra todo idealismo, conviene, sin embargo, probar directamente el valor objetivo de las ideas corpóreas contra el idealismo de Berkeley, y, en general, contra el acosmismo. Se ha dicho con tono de mucha seguridad que no era posible demostrar por las sensaciones la existencia de los cuerpos, pues que, siendo aquéllas una cosa puramente interna, no era dable que nos condujesen a inferir la existencia de otra externa, y no había inconveniente en que todas nuestras sensaciones fuesen un conjunto de fenómenos individuales encerrados dentro de nuestra alma. A primera vista parece imposible soltar la dificultad; sin embargo, si se la examina a fondo, se echará de ver que se le ha dado más importancia de la que merece.

Nuestras sensaciones, ¿tienen alguna relación con objetos externos, o son simples fenómenos de nuestra naturaleza? De la existencia de este mundo interno, que resulta del con-

---

(1) *Contra Gentes*, II, c. 83.
(2) *Studiorum ducem*, Carta-encíclica de Pío XI, 29 junio 1923.

junto de las escenas ofrecidas por las sensaciones, ¿podremos inferir la existencia de un mundo externo?

No se trata aquí de la práctica, sino de la teoría: esta cuestión únicamente se refiere a las fuerzas del raciocinio, no a la voz de la Naturaleza, voz más fuerte que todos los discursos, ya que nos es imposible resistirla. Sea cual fuere el resultado que nos diere el examen filosófico de las relaciones entre el mundo ideal y el mundo real, es preciso someterse a esta necesidad de nuestra naturaleza, que nos hace creer en la existencia de dichas relaciones. La humanidad, en la inmensa mayoría de sus individuos, no ha pensado jamás, ni probablemente pensará, en semejante examen; y, sin embargo, para ella la existencia de un mundo real, distinto de nosotros y en continua comunicación con nosotros, está al abrigo de toda duda.

No quiero indicar con esto que la razón sea impotente para manifestar la legitimidad de la ilación con que se deduce lo real de lo irreal, o la existencia del mundo externo de la del interno; sólo me propongo señalar a la filosofía un linde que, si no la ilustra, al menos le inspire sobriedad en sus investigaciones y desconfianza en sus resultados. Y, en efecto: salta a los ojos que debe de ser errónea una ciencia que se oponga a una necesidad y contradiga un hecho palpable; no merece el nombre de filosofía la que se pone en lucha con una ley que somete a su indeclinable imperio la humanidad entera, incluso al filósofo que contra esta ley se atreve a protestar. Todo lo que ella puede decir contra esa ley será tan especioso como se quiera, pero no será más que una vana cavilación; cavilación que si la flaqueza del entendimiento no bastara a deshacer, se encargaría de resistirla la Naturaleza, hasta que una nueva existencia en otra vida nos venga a revelar lo que hay en la profundidad de esos arcanos, y cómo se enlazan esos eslabones, cuyos puntos de contacto no divisara la razón, mientras la Naturaleza experimenta la irresis-

tible trabazón con que la ligan en todos los momentos de su existencia.

Objetividad de las sensaciones.—Que las sensaciones son algo más que simples fenómenos de nuestra alma, que son efectos de una causa distinta de nosotros, lo demuestra la comparación de ellas entre sí; unas las referimos a un objeto externo, y otras no: estos dos órdenes de fenómenos presentan caracteres muy distintos. Ahora hay en mi interior la representación del país en que he nacido y vivido en mis primeros años, a pesar de hallarme a muchas leguas de distancia, y se me representará cuantas veces yo quiera y por el tiempo que quiera. Al propio tiempo, me acontece que siento en mí otra clase de fenómenos que no están pendientes de mi voluntad, que yo no puedo excitar o quitar cuando quiero, sino que están sometidos a ciertas condiciones de las que me es imposible prescindir, so pena de no alcanzar lo que me propongo.

Ahora estoy experimentando que se me representa un cuadro, o, en lenguaje común, veo un cuadro que tengo delante. Supongamos que éste sea un fenómeno puramente interno, y observemos las condiciones de su existencia, prescindiendo de toda realidad externa, incluso la de mi cuerpo y de los órganos por los cuales se transmite o parece transmitirse la sensación. Ahora experimento la sensación, ahora no. ¿Qué ha mediado? La sensación de un movimiento que ha producido otra sensación de ver y que ha destruído la visión primera; o pasando del lenguaje ideal al real, he interpuesto la mano entre los ojos y el objeto. ¿Cómo es que, mientras hay la sensación última, no puedo reproducir la primera? Si existen objetos exteriores, si mis sensaciones son producidas por ellos, se ve claro que estarán sujetas a las condiciones que los mismos les impongan; pero si mis sensaciones no son más que fenómenos internos, entonces no hay medio de explicarlo.

Esto es tanto más incomprensible, cuanto que en las sen-

saciones que nosotros consideramos como simples fenómenos, sin relación con ningún objeto exterior, no hallamos íntima dependencia de unas con respecto a otras, antes por el contrario, notamos mucha discordancia. ¿Qué indica todo esto? Indica que los fenómenos independientes de nuestra voluntad, y que están sujetos en su existencia y en sus accidentes a leyes, que nosotros no podemos alterar, son efectos de seres distintos de nosotros mismos. No son nosotros mismos, porque existimos muchas veces sin ellos; no son causados por nuestra voluntad, pues se presentan sin el concurso de ella, y muchas veces contra ella. No son efecto uno de otro en el orden puramente interior, porque acontece con mucha frecuencia que, habiéndose seguido mil y mil veces un fenómeno a otro, deja de repente de existir el segundo, por más que se reproduzca el primero.

Confirmación de lo dicho.—Tirando de un cordón que está en el despacho, hace largos años que suena una campanilla; o, en lenguaje idealista, el fenómeno interno formado por ese conjunto de sensaciones en que entra esto que llamamos "cordón y tirar de él", produce o trae consigo esotro que apellidamos "sonido de la campanilla". Por el hábito o una ley oculta cualquiera, existirá esa relación de dos fenómenos, cuya sucesión nunca interrumpida nos causa la ilusión por la cual trasladamos al orden real lo que es puramente fantástico. Esta es la explicación menos irracional de que pueden echar mano los idealistas; pero con pocas observaciones se puede hacer sentir todo lo fútil de semejante respuesta.

Hoy tiramos del cordón y, cosa extraña, la campanilla no suena. ¿Cuál será la causa? El fenómeno causante existe porque, sin duda, pasa dentro de nosotros el acto que llamamos "tirar del cordón"; y, sin embargo, tiramos y volvemos a tirar, y la campanilla no suena. ¿Quién ha alterado la sucesión fenomenal? ¿Por qué poco antes un fenómeno producía el otro, y ahora no? En mi interior no ha ocurrido no-

vedad; el primer fenómeno lo experimento con la misma claridad y viveza que antes. ¿Cómo es que no se presenta el segundo? ¿Cómo es que este último lo experimentaba siempre que quería, con sólo excitar el primero, y ahora no? El acto de mi voluntad lo ejerzo con la misma eficacia que antes. ¿Quién ha hecho que mi voluntad sea impotente? Esto se comprende habiendo causas externas de lo que se llaman sensaciones; pero si éstas se reducen a simples fenómenos internos, no se puede señalar un motivo razonable.

Luego el instinto que nos impulsa a referir dichas sensaciones a objetos externos, está confirmado por la razón; luego el testimonio de los sentidos es admisible en el tribunal de la filosofía, en cuanto nos asegura de la realidad del mundo corpóreo.

25. Notas históricas. —Se asombra uno de tener que ocuparse de tamañas extravagancias; pero meten ruido porque son desconocidas, y así, conviene presentarlas al lector tales como son, porque éste es tal vez el modo más apto para desacreditarlas.

Omitiendo la historia del idealismo en los tiempos antiguos (pues se hallan ya gérmenes de él en la filosofía de la India, y en Grecia, sobre todo en las escuelas eleática y sofística), la palabra *idealista* aparece por primera vez en el lenguaje filosófico a fines del siglo XVII Leibnitz la contrapone a la palabra *materialista.* "La hipótesis de Epicuro y de Platón—dice—de los más grandes materialistas y de los más grandes idealistas..." (Réplique aux reflexions de Bayle; Erdmann, 186 A). A partir del siglo XVIII la palabra idealismo se empleó frecuentemente para designar la doctrina de Berkeley, que se considera como el fundador y padre del idealismo clásico, llamado también inmaterialismo.

Jorge Berkeley, nacido en Irlanda en 1684, y muerto Obispo de Kloyne, en 1753, parece que se propuso impedir los errores materialistas que en el orden metafísico y moral podían resultar del sensualismo de Locke, y así, excogitó un medio muy seguro para guardarse de ellos: negar la existencia de la materia. Según Berkeley, no hay en realidad un mundo corpóreo; lo que nos parece tal, es pura ilu-

sión; sólo existen espíritus donde hay esas representaciones, a las cuales atribuímos sin fundamento objetos reales. Véase lo dicho sobre la certeza que tenemos de la existencia de los cuerpos por el testimonio de los sentidos.

Kant.—Después de Berkeley, el que abrió más ancho camino al idealismo fué el famoso criticista alemán. La teoría kantiana del conocimiento lleva derechamente al idealismo, y no se alcanza cómo admitido el principio, se podrá eludir la consecuencia.

En la primera edición de su *Crítica de la Razón pura,* no se asusta Kant en vista del idealismo; por el contrario, parece establecer sin rodeos la posibilidad de que todo sea pura ilusión; pues dice: "El concepto trascendental de los fenómenos en el espacio es una advertencia crítica de que en general *nada* de lo percibido en el espacio es cosa en sí; lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que las representaciones puras de nuestra sensibilidad" (1).

En la segunda edición se defiende Kant de la nota de idealismo. Lo que algunos llaman aclaraciones sobre este punto, otros las llaman retractaciones o contradicciones. Como quiera que sea, mi opinión sobre el enlace del moderno kantismo con la *Crítica de la Razón pura,* está confirmada por los mismos alemanes. Sólo me he propuesto manifestar la trascendencia funesta de las obras de Kant, para prevenir a los incautos que, juzgándole de oídas, se inclinan a considerarle como el restaurador del espiritualismo y de la sana filosofía, cuando, en realidad, es el fundador de las escuelas más disolventes que nos ofrece la historia del espíritu humano; y aun diría uno de los escritores más peligrosos que existieron jamás, si la obscuridad de sus conceptos, aumentada todavía con la obscuridad de la expresión, no hiciese insoportable su lectura a la inmensa mayoría, aun a los versados en los estudios filosóficos". (B. XIX, 238-239).

Fichte, Schelling y Hegel.—Admitiendo los principios del criticismo kantiano, estos tres filósofos alemanes, de triste celebridad, establecieron ya claramente el idealismo absoluto, negando la existencia de toda realidad fuera de la idea.

Fichte.—Aun cuando haya de sufrir algún tanto el habla castellana y el lector se fatigue un poco en descifrar enigmas, copio las mismas palabras de Fichte. De esta suerte, tendrá el lector una idea del fondo y de la forma del sistema, lo cual no se lograría si, queriendo extractarle, le despojásemos de su extravagante originalidad, que, si cabe, resalta más en la forma que en el fondo. "Este acto, es decir: "X = yo soy", no descansa sobre ningún principio eleva-

(1) Estética trascendental, sec. 1.ª.

do" (1). De esta proposición véanse las consecuencias que saca Fichte: "Luego (el acto: yo soy) es el principio puesto absolutamente, siendo a sí propio su fundamento de un cierto acto del espíritu humano. (Se verá, por el conjunto de la *Doctrina de la Ciencia,* que se debe decir de todo acto del espíritu humano.) Su verdadero carácter es el puro carácter de la actividad en sí, haciendo abstracción de las condiciones empíricas que le son particulares". No es mucho descubrimiento que el carácter de un acto sea la actividad; bien que este carácter no es puro, pues en nosotros ningún acto es pura actividad, sino tal ejercicio de actividad.

"Así—continúa—, para el yo, ponerse a sí mismo es lo que constituye la misma actividad. El yo se pone a sí mismo, y existe en virtud de esa simple acción, y recíprocamente el yo existe y pone su sér, simplemente en virtud de su sér. El es, al mismo tiempo, el agente y el producto de la acción; lo que obra y lo que es producido por la acción. En él la acción y el hecho son una cosa y misma cosa, y por esto, *yo soy,* es la expresión de un acto, pero también del solo acto posible, como se verá por toda la *Doctrina de la Ciencia*".

Comprenda quien pueda, lo que significa el ser a un mismo tiempo producente y producido, principio y término de la acción, causa y efecto de la acción; comprenda quien pueda, lo que significa el existir en virtud de una simple acción, y el ejercer esta acción en virtud de la existencia. Si esto no son contradicciones, no sé dónde podrán encontrarse. Esto, a más de ser abiertamente opuesto al sentido común, carece de toda razón en que estribe, y se opone a las nociones más fundamentales de una buena filosofía.

El yo, diciendo: "yo soy", se afirma a sí mismo, y así se *pone* como sujeto y predicado de una proposición; pero es más claro que la luz del día, que poner *afirmando* no es poner *produciendo*; por el contrario, el sentido común y la razón enseñan que para la legitimidad de la afirmación es necesaria la existencia de la cosa afirmada. Confundir estas ideas, tomando *afirmar* por poner *produciendo,* es una monstruosidad inconcebible. Pensaba Leibnitz que nada hay ni puede haber sin razón suficiente, pero gracias al autor de la *Doctrina de la Ciencia,* podremos poblar el mundo de los seres finitos o infinitos que nos vinieren en talante; y cuando se nos pregunte de dónde han salido, diremos que se han puesto; y si se nos importuna preguntando por qué se han puesto, diremos: porque existen; y si todavía se nos exige que digamos por qué existen, responderemos: por-

(1) *Doctrina de la Ciencia,* 1.ª part., 1.°.

que se han puesto; de manera, que pasaremos del poner al existir, y del existir al poner, sin peligro de vernos jamás confundidos.

Resumamos toda esta doctrina con las palabras del mismo Fichte: "En cuanto el yo es absoluto, es infinito e ilimitado; él pone todo lo que existe, y lo que él no pone, no existe para él, y fuera de él no hay nada. Todo lo que él pone lo pone como el yo, y él pone el yo como todo lo que él pone, y, por consiguiente, el yo, bajo este aspecto, abraza en sí toda realidad, es decir, una realidad infinita e ilimitada. En cuanto al yo se opone un no yo, pone necesariamente límites, y se pone a sí mismo en estos límites. Él reparte entre el yo y el no yo, la totalidad de lo que es puesto en general (1).

Así destruye Fichte en pocas palabras la realidad del mundo externo, convirtiéndolo en una modificación o desarrollo de la actividad del yo. ¿Será necesario detenerse en impugnar una doctrina tan monstruosa y que se establece sin ninguna prueba?

Schelling.—El principio fundamental de Schelling es la identidad del sujeto con el objeto conocido. No habiendo más que la unidad absoluta, la multiplicidad es una simple apariencia, una manifestación de lo absoluto, que, según las fases que muestra, se llama naturaleza o inteligencia, cuerpo o espíritu. El desarrollo de la humanidad es una simple evolución de lo absoluto. La Historia, en todos sus aspectos, en todas sus partes, es una serie en que el sér absoluto se presenta bajo distintas formas; nuestra propia conciencia es un mero fenómeno de la conciencia absoluta. La filosofía puede seguir dos caminos: partir del yo, y de allí sacar el objeto, o partir del objeto, y de allí sacar el yo; como el sujeto es idéntico al objeto, el yo al no yo, lo uno se puede encontrar en lo otro; todo está en saber encontrar el secreto: quien lo desee conocer, deberá acudir a estos filósofos idealistas alemanes, y después de haber gastado allí largo tiempo con inminente riesgo de perder el juicio, se hallará que sabe lo mismo que antes: nada. (B. XXII, 257-258.)

No se crea que juzgo con demasiada severidad las formas adoptadas por estos filósofos alemanes. Felizmente, puedo citar en mi apoyo un juez competente, al mismo Schelling, uno de los jefes de la filosofía alemana. Dice así: "Los alemanes han filosofado tan largo tiempo entre sí solos, que poco a poco se han apartado en sus ideas y en su lenguaje de las formas universalmente inteligibles, llegando a tomar por medida del talento filosófico los grados de apartamiento de la manera común de pensar y de expresarse; fácil me sería citar ejemplos; ha sucedido a los alemanes lo que a las fami-

(1) 3.ª parte. *Principios del conocimiento práctico*, p. 5.°, II, p. 119.

lias que se separan del resto del mundo para vivir únicamente entre ellas: que acaban por adoptar, a más de otras singularidades, expresiones que les son propias, y que sólo ellas pueden entender". Nada tengo que añadir al pasaje de Schelling; sólo recordaré a su autor: *mutato nomine de te fabula ista narratur*. (B. XVI, 87-88.)

Hegel.—Una misma doctrina, el panteísmo idealista, se expresa bajo distintas formas, con palabras nuevas, siquiera sean las más extravagantes, con tal que satisfagan la pueril vanidad de pasar por inventor.

Hegel admite la unidad absoluta; pero era preciso no presentarla como Schelling y Fichte; la unidad de Hegel no ha de estar expresada simplemente ni por el yo ni por la identidad absoluta de lo sujetivo con lo objetivo, sino por la *idea,* cuyo inmenso desarrollo a través del espacio y del tiempo, da por resultado la Naturaleza, el espíritu, la Historia, la religión. Esta idea es una especie de abismo sin fondo; el sér absoluto encerrado en sí mismo, en cuanto contiene las esencias o los tipos ideales de todo, anteriormente a toda manifestación, forma el objeto de la Lógica, en cuyo caso esta ciencia no se ocupa de puras formas, sino de la realidad infinita. A esta época de ensimismamiento, sigue otra de manifestación en el espacio; he aquí la Naturaleza, el mundo corpóreo. A ésta sucede la concentración, una especie de reversión sobre sí misma; entonces nace la conciencia; he aquí el espíritu. Esta conciencia va perfeccionándose, llega al estado de libertad, se desenvuelve en el arte, en la Historia, en la religión, y se eleva al más alto punto cuando se manifiesta en la filosofía absoluta, es decir, cuando ha venido al mundo el mismo Hegel. El filósofo alemán llama a juicio a todas las filosofías, a todas las religiones, a la humanidad, al mundo, a Dios. Hegel ha encontrado la última palabra en todo. La desgracia está en que tanta luz como se reúne en la mente de Hegel no podrá ser provechosa a los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle; él mismo es quien lo dice: "No hay más que un hombre que me haya comprendido, y ni aún éste me ha comprendido".

(B. XVI, 241; XVIII, 212; XVI, 240-246, 248; XIX, 222; XXII, 216, 241; XIX, 237-239; 216-222, 232; XXII, 257-258; XVI, 87-88; XXII, 257-261.)

CAPITULO II

DE LAS FUENTES DE LA CERTEZA

LECCION 22

Distinción fundamental entre elementos dados y elementos que pone el sujeto cognoscente, aplicada a la percepción del mundo exterior.—Cualidades primarias y secundarias.

26. Estado de la cuestión. — Consta de lo dicho en la lección anterior, el valor objetivo de nuestras representaciones intencionales, por cuyo medio no sólo percibimos objetos distintos e independientes de ellas, sino también objetos corpóreos. Consecuentemente a esto, hay que rechazar como falso y absurdo el principio de inmanencia, según el cual, jamás podríamos conocer sino lo inmanente en nosotros, esto es, nuestras ideas.

Cierto que el conocer es una acción inmanente; mas al propio tiempo, relativa a un objeto externo. Para conocer una verdad, sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí, aunque se refiera a un objeto externo. Conviene, pues, deslindar lo que haya en nuestras sanciones de sujetivo y objetivo, o, lo que es lo mismo, distinguir entre los elementos dados objetivamente y los que pone el sujeto cognoscente en la percepción del mundo exterior.

Esto será el objeto de la presente lección, que dividiremos

en dos párrafos, en el primero de los cuales trataremos de distinguir de una manera general dichos elementos, y en el segundo nos concretaremos a la objetividad de las cualidades primarias y secundarias.

I

Distinción fundamental entre elementos dados y elementos que pone el sujeto cognoscente, aplicada a la percepción del mundo exterior.

27. **Percepción.** —Suponemos conocidas por la Psicología las nociones de sensación y percepción. Una percepción, además de la pura sensación o sensaciones actuales que la han provocado, envuelve muchas veces una multitud de recuerdos e imágenes de ideas y aun juicios anteriormente emitidos, referentes al objeto de que se trata. Así, por ejemplo, al oír un cierto ruido, instantáneamente lo refiero a un tranvía eléctrico de tal tamaño, figura o color, que pasa a un kilómetro de distancia, que va de tal sitio a tal otro, etcétera, etc.; de suerte, que la sola sensación de ruido ha evocado en mí una multitud de recuerdos, imágenes, ideas y juicios anteriores, todos ellos virtualmente comprendidos en el acto de conocimiento o percepción del tranvía. Así, pues, hay que reconocer que son muchos los elementos que pone el sujeto cognoscente en el acto de percepción, pues el elemento dado en tal caso es muy poca cosa, un ruido, el contenido de una mera sensación; todos los demás son elementos en alguna manera sujetivos. Nótese que digo: *en alguna manera,* porque siendo elementos preadquiridos por otras experiencias, todos ellos tienen valor objetivo, y, por tanto, el juicio emitido *per se* será verdadero.

Si se dice, pues, que con elementos que pone el sujeto cognoscente se construye o reconstruye el objeto y se proyecta al exterior, de ninguna manera ha de entenderse en el sentido que dan los idealistas a dichas expresiones, como si todo lo que pone el sujeto saliera de él, a la manera que los hilos con que la araña fabrica las telas salen de sus vísceras, sin que antes se hubieran recibido de fuera.

28. Existencia intencional. —La acción con que el entendimiento, sin salir de sí mismo, se extiende a objetos distintos y aun distantes en lugar y tiempo, apellídase intencional, por ser un acto del entendimiento por el cual éste se dirige o tiende al objeto. Asimismo, se dice que tiene existencia intencional el objeto externo en cuanto es alcanzado por dicho acto cognoscitivo o acción intencional. Pues es imposible que un objeto sea conocido, si en alguna manera no existe en el sujeto cognoscente. Así que la frase: *existir un objeto intencionalmente,* vale lo mismo que: ser un objeto conocido.

29. Información, no deformación. — Según esto, se suele decir que el entendimiento, al conocer los objetos, les da una forma especial, les da una existencia nueva. Mas al ser informados, y, hablando sin metáforas, al ser conocidos los objetos, ¿podrá decirse que son deformados por la facultad cognoscitiva? La respuesta negativa se desprende claramente de lo dicho al analizar los elementos de la percepción. Sin embargo, haciendo un examen más detenido de nuestras percepciones, ¿no se descubrirá, por ventura, cierta deformación relativa, proveniente de nuestros sentidos, por la cual se sustituya el objeto real observado por otro fingido hasta cierto punto?

Para responder satisfactoriamente a esta pregunta, conviene enumerar y distinguir los diversos juicios existenciales que acerca del mundo exterior emite nuestro entendimiento, apoyado en los datos de los sentidos.

Los unos tienen por objeto las cualidades de color, soni-

do, olor, sabor y dureza; los otros se refieren a la extensión y a sus múltiples determinaciones de lugar, figura, movimiento, etc. De suerte que juzgamos ser un cuerpo extenso, oloroso, sabroso, colorado, distante, rectangular, cilíndrico, grande, pequeño, etc. Ahora bien: la realidad afirmada en todos estos juicios, ¿es tal cual nosotros la objetivamos? Vamos a verlo en el siguiente párrafo.

II

Cualidades primarias y secundarias.

30. Nociones y estado de la cuestión. — De los juicios apuntados acerca de los objetos externos, unos se refieren a sus cualidades primarias, y otros a las secundarias. Entiéndese hoy por *cualidades primarias* lo mismo que antiguamente se designaba con el nombre de "sensible común", a saber: la extensión corporal y sus diversas determinaciones de magnitud, figura, movimiento, etc., las cuales pueden ser percibidas por muchos sentidos, principalmente por la vista y el tacto. Con el nombre de cualidades secundarias se expresa el "sensible propio" de los antiguos, o sea el objeto propio y exclusivo de cada uno de los sentidos, a saber: la luz y los colores, el sabor, el olor, la resistencia de los cuerpos que son objeto propio de la vista, del oído, olfato, gusto y tacto, respectivamente.

Aun añadían los antiguos un tercer objeto de los sentidos, denominado sensible, *per accidens,* o accidental, que no es percibido directamente por ningún sentido, que está oculto bajo las cualidades sensibles, y se nos descubre por medio de éstas, como las substancias. Lo sensible "per accidens" está enlazado con las cualidades sensibles; pero éstas no lo ofrecen al entendimiento como una imagen el original, sino como un signo la cosa significada.

Examinemos ahora la objetividad de estas cualidades, o sea hasta qué punto corresponde el objeto a las sensaciones que nos causa. Adviértase que no tratamos aquí de investigar la naturaleza íntima de tales percepciones o juicios, sino que sólo estudiamos el aspecto lógico de los mismos, es decir, su verdad o falsedad, para lo cual nos bastan los dictámenes del sentido común y de la recta razón. Demostrada ya contra el idealismo la existencia de los cuerpos, veamos, pues, ahora, qué cualidades les atribuímos en nuestros juicios espontáneos. Empecemos el examen por las cualidades secundarias menos objetivas: olor y sabor.

31. Olor y sabor.—¿Qué pensamos significar cuando decimos que una cosa es sabrosa? Desde luego significamos que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras, "oloroso" y "sabroso", significan al menos la *causalidad* de estas sensaciones, residente en el objeto externo. Pero ¿transferimos a los mismos objetos el olor y el sabor, formalmente tales, considerándolos como cualidades inherentes a ellos? Aunque a primera vista lo parezca, con todo, es fácil notar que tales juicios son confusos, y que de ellos no nos damos cuenta nosotros mismos con toda claridad, y que al reflexionar sobre los mismos, nos cuesta muy poco trabajo considerar, así el olor como el sabor, como sensaciones dimanadas de los efluvios de un cuerpo sobre los órganos del olfato o del paladar. Y así, aunque tal vez el niño crea que el olor está en la rosa y el sabor en la fruta, mas cuando el hombre se halla en el pleno desarrollo de sus facultades, aun cuando nunca haya pensado en asuntos filosóficos, es cierto que, o no hace tales atribuciones, o, si las hace, es confusamente. Porque al proponerse explícitamente la cuestión de si tales sensaciones están, con respecto de los objetos que las producen, en relación sólo de efecto a causa, o si además deban considerarse como conocimientos-imágenes de los mismos, se convence fácilmente de que basta lo primero y no es menes-

ter lo segundo. Y así, en tal caso, más bien que rectificar los juicios espontáneos de sentido común, no hacemos sino interpretar rectamente por medio de un acto reflejo el contenido objetivo del directo. No es exacto, pues, que espontáneamente traslademos estas cualidades a lo exterior, como a veces se dice. Aquí hay más confusión de palabras que de ideas.

Parece, pues, claro que estas dos cualidades sensibles sólo causalmente pueden llamarse objetivas o extrasujetivas. Mas no sucede lo mismo con la extensión.

Observación.—Mas antes de hablar de la extensión, queremos hacer notar que la observación que acabamos de hacer nos indica que falsamente se atribuye al sentido común aquel realismo ingenuo que tantas veces se ha pretendido ridiculizar, y que para hacerlo más fácilmente, se lo han creado a su gusto sus impugnadores; pues, según lo dicho, el realismo espontáneo usa de una cierta crítica natural, ya que la razón refleja nada halla rectificable en los juicios de la razón espontánea, con tal que ésta obre connaturalmente, según sus exigencias, como suele en los adjuntos ordinarios.

32. Extensión. —La extensión o corporeidad es como la base de todas las otras propiedades sensibles. A la fruta que encuentro sabrosa, le quito sin mucho trabajo los honores del sabor; y considerándola filosóficamente, no tengo inconveniente en admitir que en ella no hay nada semejante a este sabor, y sí tan sólo que está compuesta de tal suerte, que afecta el órgano del paladar de la manera conveniente para que yo reciba la sensación agradable; pero no puedo quitar a la fruta la extensión, no puedo de ningún modo considerarla como una cosa indivisible, no me es dable mirar las distancias de uno a otro punto de ella, como meras sensaciones. Cuando me esfuerzo por contemplar como indivisible en sí el objeto sabroso, me esfuerzo en vano.

La extensión es formalmente objetiva.—Dos sentidos perciben la extensión: la vista y el tacto. La vista no percibe

nada que no sea extenso; la extensión es de todo punto inseparable de dicha sensación. Lo propio se verifica con respecto al tacto, bien que no con tanta generalidad. La dureza o la blandura, la aspereza o la lisura, la angulosidad o la rotundidad, traen consigo la extensión. Cuando la siento o cuando la imagino, hay entre mis impresiones y ella, algo más que la relación de un efecto a una causa: hay la representación, la imagen interior de lo que existe en lo exterior. Y si no consideramos la sensación o idea de extensión como una verdadera representación de lo que existe fuera de nosotros, sino sólo como una cosa *causada,* todo se trastorna, y preguntamos con desconsuelo si todo lo que sentimos no es más que pura ilusión, si serán verdad las extravagancias de Berkeley. De tal suerte en este punto resiste el sentido común a las sugestiones de una razón empeñada en luchar con él, que si logra tal vez dudar de la existencia de los sonidos y de los colores, jamás lo alcanzará en tratándose de la extensión. Ahora bien: siendo, como es, el convencimiento universal, criterio seguro de verdad, una persuasión universal e irresistible como ésta no puede provenir de ninguna ilusión, sino de la clara visión de la verdad. Luego la extensión y, en general, las cualidades primarias, son formalmente objetivas.

33. Interpretación recta del contenido de las sensaciones. Al afirmar que son formalmente objetivas las cualidades primarias objeto de los juicios referentes a la medida, distancia, volumen, movimiento, lugar que ocupa un cuerpo, etcétera, no queremos atribuirles una exactitud y conformidad matemática y rigurosamente exacta con su objeto, sino sólo moralmente, en cuanto que los sentidos nos han sido dados para los usos ordinarios de la vida, y no como instrumentos de precisión y observación científica. Así, por ejemplo, la vista no se nos ha dado para que sirva de telescopio o microscopio y pueda ver objetos demasiado distantes o demasiado pequeños. Además, Dios nos ha dotado de razón, a

la cual, en todo caso, se han de sujetar los datos que suministran los sentidos, para ser rectamente interpretados y evitar los errores a que pudiesen dar ocasión.

34. Sonidos y colores. — Hemos dejado para el fin el examen de los sonidos y colores, por no estar de acuerdo los autores sobre la objetividad de estas cualidades secundarias. La disputa versa sobre si las sensaciones de sonido y de color se refieren a los objetos que las producen sólo como efectos a sus causas, o bien como copias a sus originales; en otros términos: si lo que llamamos vulgarmente sonidos y colores, son propiedades puramente *causantes* de dichas sensaciones, o si son además propiedades o cualidades inherentes a las cosas y *representadas* por las sensaciones. Creen algunos que en esta controversia van involucradas dos cuestiones: una psicológica, a saber: ¿presentan las sensaciones sus objetos como distintos y externos?; otra lógica, a saber: ¿son tales objetos verdaderamente externos y objetivos? Creen, además, que esta segunda cuestión sólo tiene lugar en el caso de que se resuelva afirmativamente la primera. Nosotros nos inclinamos a juzgar que el problema es, ante todo, criteriológico, y que se ha de resolver criteriológicamente. Esto supuesto, o por lo menos, suponiendo resuelta en sentido afirmativo la cuestión psicológica, a saber: que objetivamos los colores y los sonidos, sostenemos que éstos son formalmente objetivos y no meras proyecciones u objetivaciones sujetivas, como algunos pretenden; en una palabra, que si en nosotros hay una irresistible inclinación a mirar las sensaciones de color y de sonido como una especie de copias de objetos que están fuera de nosotros, sostenemos que estos objetos o estas cualidades son tales como nos los refieren los sentidos en las circunstancias normales. Porque, de lo contrario, nuestros sentidos nos engañarían *per se,* o sea, serían falaces por naturaleza, y, por consiguiente, tal error o engaño recaería en último término en Dios; puesto que el instinto intelectual que nos hace objetivar las sensaciones dichas, que nos hace

creer en un objeto externo *representado,* correspondiente al fenómeno interno, nos ha sido dado por el Autor de la Naturaleza. Dígase lo mismo de los sonidos.

Objeciones.—La fuerza de este argumento se verá mejor respondiendo a las objeciones con que algunos pretenden debilitarlo. Dicen primero: que si objetivamos los colores, es por la educación y por la costumbre adquiridas; y se esfuerzan en probarlo con las observaciones hechas en casos extraordinarios y anormales, como, por ejemplo, en ciegos de nacimiento a quienes se ha dado vista por la operación de las cataratas, los cuales, según parece, inmediatamente después de la operación, no proyectaban los colores al exterior. *Respuesta*: En primer lugar, tenemos, por lo visto, que de ninguna manera consideraban los colores identificados con la visión. Luego de aquí nada se puede inferir en contra de nuestra tesis. En segundo lugar: esta manera de discurrir es de todo punto inadmisible; pues tendríamos que la Naturaleza, al educarnos, nos deformaría, ya que estaríamos en peores condiciones para percibir la realidad de las cosas en el estado de evolución perfecta de nuestras facultades y en las circunstancias normales, que en los estados anormales, naturales o provocados; lo cual es evidentemente inadmisible ante el sentido común y ante la recta razón. Dicen, en segundo lugar, que si admitimos los colores como formalmente objetivos, también tendremos que admitir como tales las otras cualidades secundarias, por paridad de razón. Suelen proponer la siguiente paridad: la sensación dolorosa o placentera acompaña a algunas percepciones, de la misma manera que la sensación de la luz y de los colores acompaña a la percepción visual. Luego si para explicar la sensación de color hemos de admitir colores formales, igualmente tendremos que poner el dolor en la punta del alfiler que me lo produce. *Respuesta*: Hay evidente disparidad en los ejemplos aducidos, pues en el caso de las sensaciones dolorosas o placenteras, la pura sujetividad de la sensación es atestiguada clara-

mente por la conciencia, mientras que en el caso de las sensaciones de color o de sonido se nos atestigua con evidencia su índole representativa. Por consiguiente, hay que negar que el color tenga con los objetos colorados sólo relación de efecto a causa, como la tiene solamente la sensación de dolor con respecto al objeto que la produce.

Y si, finalmente, se objeta que no se entiende lo que pueden ser estas cualidades formalmente objetivas, representadas por las sensaciones, ya se ve que entonces se incurre en el vulgar paralogismo de tener por imposible lo que no se puede o no se sabe explicar.

35. Dos observaciones. —Para no dar inconscientemente este paso ilegítimo de lo incomprensible a lo imposible, son oportunas dos observaciones: 1.ª Que la íntima naturaleza de las cosas nos es, por lo común, muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfectamente, y, por tanto, no es de extrañar que no sepamos dar razón cumplida de la naturaleza íntima de estas cualidades que llamamos colores y sonidos. El Autor de la Naturaleza nos ha dado el suficiente conocimiento para acudir a nuestras necesidades físicas y morales, otorgándonos el de las aplicaciones y usos que para este efecto pueden tener los objetos que nos rodean; pero se ha complacido, al parecer, en ocultar lo demás, como si hubiese querido ejercitar el humano ingenio durante nuestra mansión en la tierra, y sorprender agradablemente el espíritu al llevarle a las regiones que le aguardan más allá del sepulcro, desplegando a nuestros ojos el inefable espectáculo de la Naturaleza sin velo.

2.ª Así como en matemáticas hay dos maneras de resolver un problema, una acertando en la verdadera resolución, otra manifestando que la resolución es imposible, así acontece en todo linaje de cuestiones; muchas hay cuya mejor resolución es manifestar que para nosotros son insolubles. Y no se crea que esto último carezca de mérito, y que sea fácil el discernimiento entre lo inasequible y lo asequi-

ble; quien es capaz de ello, señal es que conoce a fondo la materia de que se trata, y que se ha ocupado con detenimiento en el examen de sus principales cuestiones, pues en ofreciéndose el caso, adivina desde luego si hay o no los datos suficientes para llegar a un resultado satisfactorio.

36. Valor objetivo de los conceptos universales. — Aunque no es propiamente de esta lección, que sólo se refiere a las percepciones de objetos singulares y determinados, añadiremos, sin embargo, como complemento de ella, dos palabras sobre el valor objetivo de los conceptos universales; ya que por ellos, a lo menos a primera vista, parece que los objetos son en realidad deformados, puesto que el *modo* como concebimos o aprehendemos el objeto, prescindiendo de sus notas individuantes, ciertamente que no se halla en él.

Respuesta. Por todo esto, no hay que admitir que dichos conocimientos carezcan de valor objetivo, porque, aun cuando sean disconformes con el objeto en cuanto al modo con que éste es representado, de ninguna manera atribuye el entendimiento su abstracción al objeto, de suerte que afirme hallarse en la Naturaleza tal como es concebido, sin notas individuantes (1). Por lo demás, el contenido de la idea, o sea la cosa concebida, es enteramente objetivo.

(B. XVI, 91-92; XXI, 67, 46, 47; XVII, 52-56, 42, 64-71;XV, 105-106, 118.)

---

(1) De aquí el antiguo adagio: *Praescindentium vel abstrahentium non est mendacium*: «Al prescindir o abstraer un predicado de otro, no se miente», porque no se aplica al objeto mismo la precisión, la cual toda queda en la región intencional.

LECCION 23

Espejismos más frecuentes que padece el realismo ingenuo al interpretar los datos que le ofrecen, ya la observación del prójimo, ya la conciencia de sí propio, ya su comunicación con el mundo exterior.

Con lo dicho en la lección anterior, acerca de los elementos dados y de los que pone el sujeto cognoscente en la percepción del mundo exterior, ya se deja entender que, si no procede con cautela en la interpretación de los datos de la experiencia, incurrirá el entendimiento en varios errores e ilusiones. Con todo, para mayor declaración de la materia, consideraremos las fuentes de nuestras certezas y aduciremos algunos ejemplos de las ilusiones o espejismos en que podemos incurrir en ocasión, así de los datos de la experiencia externa que constituyen la observación del prójimo y la comunicación con el mundo exterior, como de la interna, o sea de la conciencia.

I

Espejismos provenientes de la mala interpretación de los datos ofrecidos por la experiencia externa.

37. **Espejismo.** — Una ilusión óptica por la cual se representan como relativamente cercanos objetos muy distantes, se llama espejismo. Es muy frecuente en los desiertos arenosos. Mas, al presente, se toma esta palabra en sentido figurado, y equivale a ilusión engañosa de cualquier clase que sea; y en nuestro caso significa un error o juicio falso

en que incurre el entendimiento al interpretar los datos ofrecidos por la experiencia externa. Véase en el número 20 lo que se entiende por *realismo ingenuo*.

38. Origen de los juicios falsos. — La falsedad de los juicios erroneos, cuyo motivo son los datos de los sentidos, depende de que no se usa bien de ellos, que no obran connaturalmente, según sus exigencias, y el entendimiento procede a juzgar precipitadamente (1) sin tenerlo en cuenta, y así, interpreta mal lo que los sentidos le dicen. Para evitarlo, conviene, pues, usar debidamente de estos instrumentos, por los cuales adquirimos los datos suficientes y necesarios de nuestros juicios acerca del mundo exterior. Para ello hay que tener en cuenta las reglas siguientes, reglas que, por lo demás aplica espontáneamente la Naturaleza suficientemente desarrollada, según queda dicho (31).

39. Reglas para evitar estos espejismos. — Al lado de cada una de estas reglas, se ponen ejemplos de los espejismos más frecuentes que se pueden padecer, de no tenerse ellas en cuenta. Dichas reglas se refieren al buen uso de los sentidos.

1.ª *El órgano del sentido debe estar sano.*

La experiencia de cada uno enseña las alteraciones que las enfermedades producen en nuestra sensibilidad; a un paladar indispuesto, todo le parece amargo; el que experimenta una fuerte calentura, siente un calor o frío intolerable en un aposento muy templado.

2.ª *Es preciso atender a la relación entre el órgano del sentido y los objetos.* Esta debe ser cual corresponde a las leyes de cada uno.

Un cuerpo cilíndrico, visto por el lado, nos presenta su longitud; mirado de tal manera que la visual sea perpendicular a una de sus bases, nos ofrece un círculo. Estando el agua a la misma temperatura, la encontramos fría o caliente, según la disposición de nuestra mano. Un mismo objeto se nos ofre-

(1) Las causas más frecuentes de error son la falta de *atención* y la *precipitación* en el juzgar.

ce de maneras diferentes, según lo miramos al través de un vidrio de diversa configuración. Una campiña nos parece tener los colores más o menos vivos, según la atmósfera esté más o menos transparente.

3.ª *Cada sentido debe ceñirse a su objeto propio.*

Los sentidos tienen objetos característicos: la vista, los colores; el olfato, los olores, y así los demás. Cuando se quiere que un sentido dé testimonio de objetos que no le pertenecen, es muy fácil caer en error.

Hemos comido varias veces un manjar que tiene el olor A, el color B, y el sabor C; aquí juegan tres sentidos, cada cual con el objeto que le corresponde: supongamos que sentimos el olor A, sin ver el objeto que le despide, y que desde luego atribuímos al cuerpo oloroso el color B y el sabor C. Claro es que sería muy fácil engañarnos, porque el testimonio de un sentido lo extendemos a tres objetos diferentes, pues que por haber hallado unidas estas cualidades en otro caso, inferimos que deben estarlo en el actual. Es evidente que el mismo olor A, puede salir de un cuerpo que no tenga el color B ni el sabor C, sino otros muy diversos.

La vista juzga principalmente de los colores, y a su modo, y con ciertas circunstancias, nos hace también discernir los tamaños y las figuras; mas en cuanto a este último discernimiento, no siempre es juez competente, como se manifiesta en la alteración con que las distancias nos presentan un mismo tamaño, en la diversidad de figura que nos ofrece un objeto, según el punto de vista desde el cual le miramos, y también en las ilusiones que sufrimos creyendo que son de bulto figuras de sola perspectiva. A cierta distancia se nos presenta un objeto que nos parece de bulto, como por ejemplo, una moldura, un pestillo de una puerta, u otra cosa semejante; pero lo que en realidad hay es una superficie plana en que el pintor ha lucido la habilidad de su arte; la sombra está distribuída con tal perfección, el efecto de la luz en aquel lugar ha sido calculado tan exactamente, que el objeto

parece sobresalir de la superficie, y tomamos por un cuerpo real lo que sólo existe en perspectiva. Los ojos, sin embargo, no nos han engañado: nos presentan lo que deben presentarnos con arreglo a las leyes de la luz y de la visión; leyes fijas y conocidas de antemano, como se manifiesta en el mismo hecho de haber el pintor calculado el efecto de su obra, contando con ellas. Luego el engaño no nos viene de los ojos, sino de haber sacado al sentido del objeto que le corresponde: la luz y los colores. ¿Cómo se podía prevenir la equivocación? Auxiliando la vista con el tacto. Mirada desde lejos una torre rectangular, se nos presentará redonda; la vista tampoco nos engaña: nos ofrece el objeto tal cual debe ofrecérnoslo; pero nosotros le exigimos que a demasiada distancia, y desde un punto de vista no conveniente, distinga entre la figura redonda y la cuadrangular.

El oído, en muchos casos, nos indica con bastante aproximación la distancia de un objeto, pero es siempre con sujeción a las leyes de la acústica, fijas y constantes, como las de la vista. Si oímos a un ventrílocuo, nos parecerá que la voz sale de un punto mucho más distante que lo está en realidad. ¿Nos engaña el oído? No; dice lo que debe decirnos con arreglo a su naturaleza; pero nosotros, que ignoramos las circunstancias excepcionales del objeto que suena, o que, aun cuando no las ignoremos, no estamos acostumbrados a las mismas, experimentamos una ilusión completa, atribuyendo a engaño del sentido lo que sólo dimana de nuestra precipitación en juzgar.

4.ª *Los sentidos deben auxiliarse unos a otros.* Su testimonio acorde, es tanto más fidedigno cuanto es mayor el número de los que empleamos para un mismo objeto.

El manjar que tenía el olor A, el color B y el sabor C, ha desaparecido de la mesa, y se trae otro que despide el mismo olor; el testimonio del olfato no basta para cerciorarnos de la identidad. Pero en auxilio del olfato vienen los ojos; no sólo el mismo olor, sino también el mismo color. En vez de

un testigo tenemos dos, y, por consiguiente, se aumenta la probabilidad de que el manjar sea el mismo. Si a este testimonio se añade el del sabor, en vez de dos testigos hay tres, y en tal caso podremos asegurar la identidad del objeto.

5.ª *No vale el testimonio de los sentidos cuando los hallamos en contradicción entre sí; el fallo debe inclinarse hacia aquel que juzga de su objeto más propio y con menos perturbación del medio.*

Un palo recto, metido oblicuamente dentro del agua, nos parece curvo; la mano continúa encontrándolo recto; el juicio debe ser favorable a la mano, porque se aplica inmediatamente al objeto; y no se debe creer al ojo, que ve al través de un medio no acostumbrado, cual es el agua.

6.ª *No debe admitirse el testimonio de los sentidos cuando están en contradicción con las leyes de la Naturaleza.*

Una persona sola en un lugar, ve que los cuerpos se levantan en alto, sin que haya ninguna causa que pueda producir aquel fenómeno: debe creer que todo ha sido efecto de su imaginación o de un desvanecimiento momentáneo. Aquí tratamos únicamente del orden natural, y prescindimos de los sucesos milagrosos.

7.ª *El testimonio de los sentidos debe limitarse a las relaciones de los objetos con nuestra sensibilidad, sin extenderse a la íntima naturaleza de las cosas.*

Un hombre rudo ve un papel blanco; en seguida se interpone un prisma que descompone la luz; el papel queda cubierto de lindos colores. El rudo dice: "Esto no es la luz; han teñido el papel con algún ingrediente; este vidrio no puede producir semejante variación". El rudo se engaña. Y ¿por qué? Porque en vez de limitarse al objeto de la vista, quiere juzgar de la íntima naturaleza de las cosas; por la simple visión pretende conocer bastante la naturaleza de la luz, para decir que es imposible que, pasando por el prisma, produzca el fenómeno que le sorprende. Otro ve el humo que sube hacia arriba, y cree que este cuerpo no gravita ha-

cia la tierra, que no pesa nada; se engaña, porque extiende el testimonio de la vista a la naturaleza de las cosas. La vista no le engaña al manifestarle el humo subiendo; la equivocación está en querer inferir de la simple subida la falta de gravedad. Un cuerpo nos produce la sensación de olor; no nos engañamos en cuanto a la relación del órgano con el objeto; pero si queremos determinar el modo como el órgano es afectado y el medio con que se le transmite la impresión, el olfato no dice nada sobre estas cosas. En general, el testimonio de los sentidos es insuficiente para conocer la íntima naturaleza de los objetos corpóreos. La sensibilidad se nos ha dado para percibir los fenómenos, para proporcionarnos noticias; la determinación de las leyes a que el mundo está sometido, y el conocimiento de la esencia de los objetos, pertenece a otra facultad, al entendimiento.

8.ª *Los sentidos deben emplearse sin ninguna prevención.*

La experiencia nos enseña que los sentidos nos presentan los objetos diferentes, según que nuestro ánimo esté prevenido de diferente manera. En una noche obscura, una persona medrosa convertirá fácilmente en vestiglo amenazador un árbol cuyas ramas se agitan con el viento; hay dos más largas que las otras, y en medio de ellas se levanta un bulto, que no es más que una porción del tronco, o una rama más gruesa y más corta que las demás. ¿Quién puede dudar de que el bulto es la cabeza, y las ramas los brazos? El hombre lo está viendo, no puede dudar de lo que tiene delante de sus ojos; pero lo que realmente hay es el miedo en su cuerpo; el terrible fantasma es la cosa más inocente del mundo. Si se le acercan al medroso otros que lo sean tanto como él, verán lo mismo que él, por estar prevenidos con el miedo del primer espectador. La terrible aparición quedará fuera de duda, si no acude algún hombre sereno que vaya a devolver al fantasma su naturaleza de árbol.

Al ponerse el sol en medio de caprichosos celajes, a veces

la imaginación se recrea en trocar las nubes en extravagantes figuras: ora es un castillo rodeado de lindas almenas, en cuyo centro descuella una torre colosal; ora un gigante montado en un caballo más grande que el de Troya; ora un mar de fuego cubierto de soberbias naves y bellísimas falúas. Después de un rato en que la vista trabaja de acuerdo con la imaginación, poco falta si las ilusiones no se convierten en realidades; ya nos parece que no imaginamos, sino que vemos.

9.ª *Para perfeccionar los sentidos, es necesario educarlos con mucho ejercicio.* Todos los hombres han menester de esta educación, aun para los objetos más comunes; en lo más necesario, la Naturaleza nos la proporciona a medida que nuestra organización se desarrolla y fortalece.

Nota.—En la experiencia externa hemos incluído la observación del prójimo que se menciona en el título de la lección, puesto que no se trata sino de un caso particular de experiencia externa. Ahora, para apreciar el valor de los datos suministrados por la observación de los demás, hay que tener presente lo dicho en la Lección 20.ª sobre la ciencia y veracidad del testimonio.

II

Espejismos provenientes de la mala interpretación de los datos ofrecidos por el testimonio de la conciencia.

40. Definición de conciencia. — La conciencia o sentido íntimo es la presencia interior de nuestras afecciones. Sentir, imaginar, pensar, querer, son afecciones de nuestra alma, que no pueden ni siquiera concebirse sin la presencia íntima de ellas. El testimonio de la conciencia comprende todos los fenómenos que activa o pasivamente se realizan en nuestra alma.

La conciencia es de dos maneras: directa y refleja. La directa es la simple presencia de la afección interior; la refleja es el acto intelectual dirigido sobre esta presencia. Siento un dolor, sin pensar expresamente en que siento aquel dolor; la presencia íntima de la afección dolorosa es la conciencia directa; pero si pienso sobre aquella sensación, el acto intelectual que podría expresarse de esta manera: "conozco que padezco", es la conciencia refleja. Por este ejemplo se ve que la conciencia directa y la refleja, no sólo son distintas, sino aun separables; puede uno tener dolor sin reflexionar sobre esta afección interna, y esto sucede infinitas veces. El común de los hombres tiene poca conciencia refleja, y la mayor fuerza intelectual es en sentido directo.

Este hecho ideológico se enlaza con verdades morales de la mayor importancia. El espíritu humano no ha nacido para contemplarse a sí propio, para pensar que piensa; los afectos no le han sido dados para objetos de reflexión, sino como impulsos que le lleven a donde es llamado; el objeto principal de su inteligencia y de su amor es el ser infinito, así en esta vida como en la otra. El culto de sí propio es una aberración del orgullo, cuya pena son las tinieblas.

41. Objeto del testimonio de la conciencia. — De lo dicho se desprende que si nos referimos a la conciencia directa, su testimonio se extiende a todos los fenómenos que se realizan en nuestra alma, considerada como principio de la vida intelectual y sensitiva, mas no a las funciones de la vida vegetativa, si se realizan normalmente. Así, por ejemplo, no hay conciencia de la actividad productora de la circulación de la sangre, de la nutrición y demás fenómenos análogos. Los fenómenos todos que son necesariamente objeto de la conciencia directa, y que pueden serlo de la refleja, se designan con el apelativo común de *actos psíquicos*.

42. El testimonio de la conciencia es del todo infalible.— La conciencia es fuente y criterio de verdad cierta, con tal que se ciña a su propio objeto. Este objeto es, según que-

da dicho, la presencia de actos psíquicos, de fenómenos concretos que pasan en nuestro interior, por los cuales es afectado el sujeto que los percibe; en una palabra: el objeto de la conciencia es el yo humano, modificado por dichas afecciones.

Si experimento un dolor semejante al que produce una punzada, no puedo engañarme en lo que la conciencia me dice, que siento aquel dolor; si la conciencia me lo dice, lo siento: sentirlo, experimentarlo, tener conciencia de él, hallarse presente a mi alma, son cosas idénticas; afirmar la una y negar la otra sería una contradicción.

El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son indiferentes para el testimonio de la conciencia; el error puede estar en el objeto, mas no en el fenómeno interno. El loco que cree contar numerosas talegas, no las cuenta ciertamente, y en esto se engaña; pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace, y en esto es infalible. El que sueña haber caído en manos de ladrones, se engaña en lo tocante al objeto externo, mas no en lo que pertenece al acto mismo con que lo cree. En la conciencia, la realidad y la apariencia se confunden; no puede ser aparente sin ser real. La apariencia, por sí sola, es una verdadera conciencia.

43. Errores o ilusiones a que pueden dar ocasión los datos de la conciencia. —Hemos dicho que el testimonio de la conciencia es del todo infalible, y, sin embargo, se suelen señalar una multitud de ilusiones causadas por la conciencia. Mas si con esto se quisiese dar a entender que la conciencia nos engaña, la frase sería inexacta; porque el que se engaña es el entendimiento al ocuparse de los simples elementos ofrecidos por la conciencia, ordenándolos y comparándolos de varios modos, no atendiendo debidamente a lo que dice el puro testimonio de la conciencia, ya porque obre precipitadamente, ya porque se halle en circunstancias anormales, como lo son, por ejemplo, el sueño y la locura. En tales casos, extiende el entendimiento el campo de la conciencia a lo que

es objeto de otras facultades; por ejemplo: de los sentidos o de la imaginación.

Estos casos, decimos, son anormales para el entendimiento, mas no para la conciencia. Porque si en estos casos, en vez de emitir el juicio: "He caído en manos de ladrones", diese por casualidad el entendimiento en la fórmula siguiente: "Me parece que he caído en manos de ladrones", no incurriría en error. Si al experimentar un dolor semejante al de una punzada, afirmo que lo experimento, no me engaño; pero si, además, por precipitación o por hallarme en estado anormal, digo que me punzan, ya puedo engañarme, porque a la causa del dolor no se extiende el puro testimonio de la conciencia.

Hay una persona que experimenta un impulso hacia una creencia o una acción; interiormente le parece que hay una voz que le enseña una doctrina o que le indica un camino; no se engaña ni puede engañarse en lo que toca al fenómeno interno. Con tal que se limite a decir: "En mi interior siento esto", el criterio de la conciencia es infalible; pero si, apoyado en este criterio: "Dios me inspira esto", pasa del fenómeno a la causa, ya puede caer en error. De aquí han dimanado la extravagancia y el fanatismo de las sectas que abandonaron el principio de autoridad para fundarse únicamente en el espíritu privado.

(B. XX, 19-29; XVI, 147, 230-231; XX, 129; XVI, 226-227.)

LECCION 24

El conocimiento de la existencia de objetos reales.—Examen de los principales argumentos del idealismo.

En las lecciones precedentes hemos probado ya, contra el escepticismo y el idealismo, que pueden ser y son legítimos y

verdaderamente objetivos las más de las veces nuestros juicios ciertos, así los que tienen por objeto la existencia y afecciones del propio sujeto, como los que se refieren a objetos externos. Con lo cual queda también puesto fuera de duda el conocimiento verdadero de la existencia de objetos reales, e implícitamente refutados los argumentos del idealismo. El tratar, sin embargo, de propósito estos dos puntos, es el objeto propio de la presente lección, en la cual nos fijaremos más particularmente en las fuentes de donde sacamos el conocimiento de los objetos reales, vindicando al propio tiempo su veracidad contra las principales impugnaciones del idealismo.

I

El conocimiento de la existencia de objetos reales.

44. Objetos reales. —Todo objeto puede ser considerado, o en el orden real, o en el ideal. El ideal es su representación en un entendimiento, la cual sólo tiene algún valor en cuanto se refiere a la realidad actual o posible. Sólo de este modo tiene la idea objetividad, según se dijo más arriba. Es, por consiguiente, objeto real una cosa actual o posible; sin embargo, el nombre de objetos reales se emplea frecuentemente sólo para designar realidades actuales o existentes. En este sentido se toma al presente. Los conocimientos verdaderos de la existencia de objetos reales, apellídanse también verdades reales, y, por el contrario, se llaman verdades ideales los conocimientos o juicios que expresan la relación de las ideas, prescindiendo de su realidad actual. "Tres más cinco es igual a ocho": esta es una verdad ideal, porque no se dice que existan tres, ni cinco, ni ocho, y sólo se afirma la relación de igualdad del tres más cinco con el ocho. "El volumen de la Tierra es mayor que el de la Luna": esta es una verdad

real, porque expresa un hecho. "Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo": esta es una verdad ideal, porque no se afirma que algo sea o no sea, y sólo se establece que el sí y el no respecto a una misma cosa y a un mismo tiempo se excluyen. "Atendidas las observaciones astronómicas, es imposible que las estrellas no estén distantes de nosotros más que el Sol": esta es una verdad real, porque afirma un hecho. Una verdad real puede expresarse por el verbo ser, tomado sustantivamente; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relación necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y otro.

45. Conocimiento de la existencia de objetos reales.—Que conocemos ciertamente, no sólo muchas verdades ideales, como son los principios morales, metafísicos y matemáticos, sino también objetos existentes, o sea verdades reales, como nuestra propia existencia y la del mundo corpóreo, es un hecho innegable, sobre el cual no hay ni puede haber opiniones, según consta de lo dicho anteriormente. Podrá haberlas sobre el fundamento de dicha certeza, mas no sobre el hecho mismo. La certeza es un edificio sólido, y no lo es menos porque se dispute sobre la razón de esta solidez.

46. Fuentes de los conocimientos de objetos existentes.—De la existencia o no existencia de un ser, o bien de que una cosa es o no es, podemos cerciorarnos de dos maneras: por nosotros mismos o por medio de otros.

La experiencia. Los conocimientos que se refieren a la existencia del propio sujeto y de los actos psíquicos, los adquirimos por la conciencia propia, según se dijo en la lección anterior.

El conocimiento de la existencia de las cosas externas que adquirimos por nosotros mismos, sin intervención ajena, proviene de los sentidos mediata o inmediatamente: o ellos nos presentan el objeto, o de las impresiones que los mismos nos causan pasa el entendimiento a inferir la existencia de lo que

no se hace sensible o no lo es. La vista me informa inmediatamente de la existencia de un edificio que tengo presente; pero un trozo de columna, algunos restos de un pavimento, una inscripción u otras señales, me hacen conocer que en tal o cual lugar existió un templo romano. En ambos casos debo a los sentidos la noticia. Pero en el primero inmediata, en el segundo mediatamente.

En nada obstan los sistemas que puedan alegarse sobre el origen de las ideas. Ora se las suponga adquiridas, ora innatas, ora vengan de los sentidos, ora sean tan sólo excitadas por ellos; lo cierto es que nada sabemos, nada pensamos si los sentidos no han estado en acción. Además, hasta les dejaremos a los ideólogos la facultad de imaginar lo que bien les pareciere sobre las funciones intelectuales de un hombre que careciese de todos los sentidos. Sin riesgo podemos otorgarles tamaña concesión, supuesto que nadie aclarará jamás lo que hubiere de verdad, ya que el paciente no sería capaz de comunicar lo que le pasase, ni por palabras, ni por señas. Finalmente, aquí se trata de hombres dotados de sentidos, y la experiencia enseña que esos hombres conocen, o lo que sienten, o por lo que sienten.

El testimonio ajeno. Otra de las fuentes, y por cierto de las más importantes, de nuestros conocimientos, es el testimonio ajeno. No siempre es dado adquirir por nosotros mismos el conocimiento de la existencia de un ser, y entonces nos es preciso valernos del testimonio ajeno. Véase lo dicho acerca de las condiciones que debe reunir el testimonio histórico para que sea valedero en orden a producir certeza legítima.

El raciocinio. Los juicios acerca de objetos existentes, que no son más que la expresión mental de los datos de la experiencia, se llaman inmediatos; mas la mayor parte de nuestros juicios son mediatos, o lo que es lo mismo, no son fruto de la sola experiencia, sino del *raciocinio*; el cual, por la combinación de verdades reales con verdades ideales, puede conducirnos al conocimiento de la existencia de objetos reales que no

están al alcance de la experiencia inmediata. La razón no es una palabra vana; el raciocinio no es un juego pueril que sólo sirva de entretenimiento. Con esa actividad admirable, el espíritu, fecundado con verdades reales, se lanza fuera de sí propio, y con el discurso se eleva hasta el conocimiento de una existencia infinita.

NINGUNA VERDAD REAL FINITA PUEDE SER FUENTE DE TODAS LAS DEMÁS

Las verdades de esta clase son la expresión de hechos particulares, *contingentes,* que, por lo mismo, no pueden encerrar en sí ni las demás verdades reales, o sea el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales, que sólo se refieren a las relaciones *necesarias* de los seres. Si nosotros viésemos intuitivamente la existencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real, origen y fuente de todas las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuición, sino por discurso, resulta que no conocemos suficientemente el hecho de la existencia en que se contiene la razón de todas las demás existencias. Después que por el discurso nos hemos elevado a dicho conocimiento, tampoco nos es posible explicar desde aquel punto de vista la existencia de lo finito por sola la existencia de lo infinito; porque si prescindimos de la existencia de lo finito, desaparece el discurso por el cual nos habíamos elevado al conocimiento de lo infinito, y, por consiguiente, se hunde todo el edificio de nuestra ciencia.

Tómese una verdad real cualquiera, el hecho más seguro, más cierto para nosotros: nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. "Yo existo, yo pienso, yo siento". He aquí hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? Nada; son hechos particulares, contingentes, cuya existencia o no existencia no afecta a los demás hechos, ni alcanza al mundo de las ideas. Estas verdades, en sí solas, nada tienen que ver con el orden científico, y sólo se elevan hasta él cuando se las combina con verdades ideales. Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba sin advertirlo del orden real al ideal, forzado por su propósito de levantar el edificio científico. "Yo pienso", decía. Si se hubiese limitado a esto, se habría reducido su filosofía a una simple intuición de su conciencia; pero quería hacer algo más, quería dis-

currir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: "lo que piensa existe". Así fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria, y como había menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas; por donde se echa de ver cómo este filósofo, que con tanto afán buscaba la unidad (un principio único de todos nuestros conocimientos), se encontraba desde luego con la triplicidad, *un hecho, una verdad objetiva, un criterio*. Un hecho en la conciencia del yo, una verdad objetiva en la relación necesaria del pensamiento con la existencia, un criterio en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Se puede desafiar a todos los filósofos del mundo a que discurran sobre un hecho cualquiera sin el auxilio de verdades ideales.

NINGUNA VERDAD IDEAL PUEDE SER ORIGEN O FUENTE DE TODAS LAS VERDADES

Lo que no hemos encontrado en la región de los hechos, tampoco lo hallaremos en la de las ideas. La verdad ideal es aquella que sólo expresa relación necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos a que se refieren; luego resulta, en primer lugar, que las solas verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad.

Pero aun en el orden puramente ideal son infecundos los principios ideales más ciertos y evidentes; el mismo principio de contradicción es estéril si no se junta con verdades particulares del mismo orden. En la Geometría, por ejemplo, se hace uso con mucha frecuencia del raciocinio siguiente: "Tal cantidad es mayor o menor que otra o le es igual, porque, de lo contrario, resultaría mayor y menor, igual y desigual al mismo tiempo, lo que es absurdo"; aquí se aplica con fruto el principio de contradicción, mas no solo, sino unido con una verdad ideal particular que hace útil la aplicación dicha. Así, en el raciocinio citado no se podría hacer uso del principio de contradicción para probar la igualdad o la desigualdad, si antes no se hubiese probado o supuesto que existe o no existe una de las dos, lo cual no resulta ni puede resultar del principio de contradicción, que no encierra ninguna idea particular, sino las más generales que se ofrecen al entendimiento humano. Por consiguiente, las verdades generales, por sí solas, aun en el orden puramente ideal, no conducen a nada, por lo indeterminado de las ideas que contienen; por el contrario, las verdades particulares, por sí solas, tampoco producen ningún resulta-

do, porque se limitan a lo que son, imposibilitando el discurso, que no puede dar un paso sin el auxilio de ideas y proposiciones generales.

II

Examen de los principales argumentos del idealismo.

47. Inmanencia de las representaciones mentales, inconciliable con su valor objetivo.—¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con objetos externos, a veces, además, distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad objetiva y la representación sujetiva? ¿De dónde viene la representación? ¿Cómo se explica que un ser se ponga en tal comunicación con los demás, y no precisamente por una acción transitiva, sino por una acción inmanente? ¿Cómo una cosa pensada puede ser independiente del pensamiento?

Respuesta: Aunque esta dificultad se resuelve con lo dicho antes sobre el famoso principio de inmanencia, vamos, con todo, a responder a ella directamente. En primer lugar, así en esta cuestión del valor objetivo de las ideas como en otras muchas, hay que distinguir con cuidado de la existencia de la cosa, su naturaleza y el cómo adquirimos el conocimiento de ambas; y nunca hay que perder de vista, según arriba se dijo, que la íntima naturaleza de las cosas nos es frecuentemente desconocida.

Esto supuesto, respondiendo a la dificultad, primeramente decimos: que el valor objetivo de las ideas o de las representaciones mentales es un hecho indisputable, según consta por la multitud de criterios arriba mencionados (evidencia, sentido común, testimonio de los sentidos, dictámenes de la recta razón; por tanto, aunque los fundamentos de dicho valor objetivo sean objeto de discusiones filosóficas, y el modo

de adquirir conocimientos ciertos y objetivos sea un fenómeno misterioso y oculto para nosotros, mientras vivamos en este mundo, no nos es lícito dudar del mismo.

El acto de entender, es, sí, inmanente, según queda dicho, pero de tal modo, que el entendimiento, sin salir de sí, se apodera del objeto mismo.

Cuando pienso en un astro colocado a millones de leguas de distancia, mi espíritu no va, ciertamente, al punto donde el astro se halla; pero, por medio de la idea, salva en un instante la inmensa distancia, y se une con el astro mismo. Lo que percibe no es la idea, sino el objeto de ella.

En segundo lugar, varias son las explicaciones que se dan para declarar la conformidad de la representación intencional con la cosa representada. Una de ellas es el recurso a la veracidad divina. Nuestro entendimiento, aunque limitado, participa de la luz infinita; esta luz no es la que existe en Dios: es una semejanza comunicada a un ser creado a imagen del mismo Dios. Con el auxilio de esta luz resplandecen los objetos a los ojos de nuestro espíritu, ya sea que aquéllos estén en comunicación con éste por medios que nos son desconocidos, ya sea que la representación nos hubiese sido dada directamente por Dios a la presencia de los objetos, ya sea que se verifique por la unión íntima de la especie inteligible con el entendimiento, como una forma con su materia; forma que perfeccione al entendimiento, haciéndole pasar del estado de potencia al de acto, y poniéndole en relación con la cosa representada; pues mientras que el conocimiento es enteramente cierto, tal vez no lo sea ninguna de las hipótesis que se han excogitado para explicar su elaboración.

La conformidad de la representación con la cosa representada, se deduce en todo caso de la veracidad divina. Un Dios infinitamente perfecto no puede complacerse en engañar a sus criaturas.

Supone la dificultad que una cosa pensada no puede ser independiente del pensamiento, lo cual es evidente si se trata

de la cosa pensada, en cuanto tal, puesto que es imposible una cosa pensada sin pensamiento. Mas de que no podamos pensar en inguna cosa sin el pensamiento, ¿se seguirá, por ventura, que la cosa pensada es el pensamiento? Si así fuera, con el mismo derecho podríamos concluir usando el ejemplo de Hartmann contra el idealismo: que, si no puedo mostrar una cosa sino señalándola con el dedo, la cosa señalada sería el dedo. Asimismo, un hombre conocido sin un conocimiento, envuelve contradicción; luego ¿el hombre envuelve contradicción? He aquí el paralogismo de los idealistas, y a qué se reduce la famosa dificultad de falta de *puente* para pasar del sujeto al objeto.

48. No podemos estar nunca ciertos, porque, a veces, nos equivocamos.—El delirante cree ver objetos que no existen; el loco cree firmemente en la verdad de sus pensamientos desconcertados. ¿Por qué lo que en un caso nos engaña, no podrá engañarnos en otro, o en todos? Un criterio que alguna vez flaquea, ¿podrá pasar por seguro? ¿Por qué no atenernos a lo puramente sujetivo? El delirante, el maniático, el loco se engañan en el objeto, mas no en el sujeto; aunque no sea verdad lo que ellos piensan, es bien cierto y verdadero que ellos lo piensan. Así discurren los idealistas.

Respuesta: 1.º *Ad hominem*. El delirante, el maniático, el loco, tienen también recuerdos de cosas que no han existido nunca. Esos recuerdos no se refieren tan sólo a lo exterior, sino también a sus actos interiores. El demente que se llama rey, se acuerda de lo que pensó, de lo que sintió cuando le coronaron, cuando le destronaron, y de una larga historia de semejantes actos; y, sin embargo, estos fenómenos intelectuales no existieron, y, sea como fuere, estos recuerdos se los puede producir él mismo. Tenemos, pues, que el criterio, con respecto a la memoria, flaquea en este caso, y por lo mismo no podrá servir en ninguno, en el supuesto del adversario. Luego, aun cuando no hubiésemos demostrado que sin verdad objetiva no hay recuerdo, ni aun de lo in-

terior, el argumento de los adversarios bastaría para arruinarlos todos. (46). Esta objeción, si algo probase, confirmaría todo lo que se ha dicho para demostrar que sin objetividad no hay conciencia propiamente dicha, lo cual no admiten los adversarios.

2.º Además, desde luego salta a los ojos lo que puede valer en el tribunal de la razón lo que comienza por apoyarse en la locura. Todo esto prueba, a lo más, la debilidad de nuestra naturaleza, la posibilidad de que en algunos se trastorne el orden establecido por la humanidad; que la regla de la verdad en el hombre, como existe en una criatura tan débil, admite algunas excepciones, pero éstas son conocidas, porque tienen caracteres marcados. La excepción no destruye la regla, sino que la confirma.

49. No es posible distinguir entre el estado normal y los anormales, y, en particular, entre el sueño y la vigilia. —La primera objeción que se suele hacer contra el testimonio de los sentidos, se funda en la dificultad de distinguir con certeza el estado de vigilia el de sueño. Dormidos, recibimos impresiones semejantes a las que nos afectan despiertos. ¿Cómo nos aseguraremos de que la ilusión no es perpetua? El abate Lammenais, con aquella exageración que le caracteriza, ha dicho: "Quien demostrase que la vida entera no es un sueño, una quimera indefinible, haría más de lo que han podido todos los filósofos hasta hoy".

Respuesta: El sueño y la vigilia son diferentes, no sólo a los ojos del sentido común, sino también de la razón. El raciocinio más severo puede llevar al mismo resultado a que nos conducen de consuno el sentido íntimo, el sentido común y el consentimiento universal. El hombre encuentra en sí de una manera completamente satisfactoria la certeza de la diferencia entre el sueño y la vigilia. He aquí las diferencias características de estos dos estados. 1.ª Las sensaciones de la vigilia están sujetas a nuestra voluntad, no sólo en cuanto a

sus modificaciones, sino también en cuanto a su existencia. Veo este papel porque quiero; si no quiero, me lo quito de delante y la sensación de la vista desaparece.

2.ª En la vigilia nos hallamos en la plenitud de nuestras facultades, reflexionamos sobre las sensaciones, las comparamos con otras actuales o pasadas, y aun con las soñadas, y esto constantemente.

3.ª Reina un orden fijo entre las sensaciones de la vigilia; se suceden por una conexión de causas que nosotros conocemos y modificamos de mil maneras. Lo contrario sucede en el sueño: las sensaciones se nos ofrecen, y para atraerlas o desviarlas, nada puede nuestra voluntad. No somos capaces de reflexionar sobre las mismas, y si llegamos a tener alguna vislumbre de reflexión, es siempre débil e incoherente. Por fin, las sensaciones del sueño se nos ofrecen en completo desorden, sin relación a lo presente ni a lo pasado, y cuando están más conexas, todavía forman una cadena rota por mil puntos. Son grupos de fenómenos aislados, sin enlace fijo en el curso de nuestra vida; cada noche nos alucinan, pero cada mañana las despreciamos. La prueba evidente de que hay una diferencia esencial entre los fenómenos del sueño y de la vigilia, está en que durante el sueño nunca dudamos siquiera de la realidad de los de la vigilia; y, despiertos, estamos siempre seguros de que los del sueño son vanas ilusiones.

50. Las ideas son vanas formas de nuestro entendimiento. Según la teoría de Kant, de los juicios sintéticos *a priori,* las ideas son vanas formas de nuestro entendimiento, que no significan nada, no obstante que entretienen nuestra inteligencia, ofreciéndole un campo inmenso para sus combinaciones; el mundo que le presentan es de pura ilusión, que para nada puede servir a la realidad. Al contemplar estas formas vacías, el entendimiento es juguete de visiones fantásticas, de cuyo conjunto resulta el espectáculo que, ora nos parece de realidad, ora de posibilidad, no obstante que, o es

pura nada, o si es algo, no puede cerciorarnos jamás de la realidad que posee.

Porque es de saber que, según Kant, la "razón pura" nos está constantemente extraviando y engañando, se halla enredada constantemente en sofisticaciones y paralogismos trascendentales. La razón cree que especula sobre el ser, y no especula sino acerca de sus propias ideas.

Respuesta: Difícil es combatir al que se coloque en este terreno; situado fuera de los dominios de la razón, mal pueden alcanzarle los fallos de la razón. De todos le será lícito apelar, ya que comienza recusando al juez a título de incompetencia. Sin embargo, la teoría de Kant se destruye por su base si se prueba que no existen juicios sintéticos *a aprori*. El mismo lo dice: "Lo peor que pudiera suceder a mi teoría, sería el inesperado descubrimiento de que no existiesen tales juicios". Vamos a probar, pues, que no se dan tales juicios sintéticos *a priori* en sentido kantiano.

Llama Kant analíticos a los juicios en que basta descomponer el sujeto para encontrar en él el predicado, sin necesidad de añadirle nada que no estuviese ya pensado en el concepto del mismo sujeto, a lo menos obscuramente; y apellida sintéticos, o de composición, aquellos en que es preciso añadir algo al concepto del sujeto, porque el predicado no se encuentra en este concepto por más que se le descomponga. En los juicios sintéticos, "además del concepto del sujeto, debo tener—dice—alguna otra cosa (x), sobre la cual el entendimiento se apoye para reconocer que un predicado no contenido en este concepto, no obstante le pertenece.

"Tocante a los juicios empíricos o de experiencia, no hay dificultad; porque esta *x* es la experiencia completa del objeto que conozco por un concepto *a*, el cual no forma más que una parte de esta experiencia.

"Pero en los juicios sintéticos *a priori* este medio falta absolutamente. Si debo salir del concepto *a* para conocer otro

concepto *b*, como unido con aquél, ¿dónde me apoyaré y cómo será posible la síntesis cuando no me es dado volverme hacia el campo de la experiencia?

"Hay, pues, aquí un cierto misterio, cuya explicación puede sólo asegurar el progreso en el campo ilimitado del conocimiento intelectual puro."

Solución: La razón de esta síntesis la encontramos en la facultad de nuestro entendimiento para formar conceptos totales en los que descubra la *relación* de los parciales que los componen; y la legitimidad de la misma síntesis se funda en los principios en que estriba el criterio de la evidencia. La síntesis de que se habla en las escuelas, consiste en la reunión de conceptos, y no se opone a que se tengan por analíticos los conceptos totales, de cuya descomposición resulta el conocimiento de las relaciones de los parciales. Si Kant se hubiese atenido a los juicios de experiencia, no habría inconveniente en su doctrina; pero extendiéndola al orden intelectual puro, o es inadmisible, o cuando menos está expresada con poca exactitud. Veámoslo: Afirma Kant que los juicios matemáticos son todos sintéticos y que esta verdad, que en su juicio es "ciertamente incontestable y muy importante por sus consecuencias, parece haber escapado hasta aquí a la sagacidad de los analizadores de la razón humana, haciendo muy contrarias sus conjeturas". Yo creo que lo que falta aquí no es la sagacidad de los que analizan, sino la de su aristarco. Lo demostraré. "Tal vez se podría creer a primera vista—dice Kant—que la proposición "siete más cinco, igual a doce", es una proposición puramente analítica, que resulta de la idea de "siete más cinco", según el principio de contradicción; pero bien mirado, se encuentra que el concepto de la suma de siete y de cinco, no contiene otra cosa que la reunión de dos números en uno solo, lo que de ningún modo trae consigo el pensamiento de lo que es este número único, compuesto de los otros dos".

Solución: Si se dijese que quien oye "siete más cinco",

no siempre piensa "doce", porque no ve bastante bien que un concepto es el otro, aunque bajo diferente forma, se diría verdad; pero no lo es que por esta razón el concepto no sea puramente analítico, pues la simple explicación de ambos es bastante para manifestar su identidad.

Para que se comprenda mejor, tomemos la inversa: "doce igual a siete, más cinco". Es evidente que quien no sepa que "siete más cinco es igual a doce", tampoco sabrá que "doce es igual a siete más cinco"; y pregunto ahora: Examinando el concepto "doce", ¿no veo contenido en él el "siete más cinco"? Es cierto: luego el concepto de "doce" se identifica con el de "siete más cinco": luego, así como de que oyendo "doce" no siempre se piensa "siete más cinco", no se puede inferir que el concepto de "doce" no contenga el "siete más cinco"; tampoco de que quien oiga el "siete más cinco" no siempre comprenda "doce", se puede deducir que el primer concepto no incluya el segundo.

La causa de la equivocación está en que dos conceptos idénticos están presentados al entendimiento bajo diferente forma; y hasta que, quitándoles la forma se ve el fondo, no se descubre la identidad. No hay propiamente *raciocinio,* sino *explicación.*

Añade Kant que esta proposición: "Entre dos puntos la línea recta es la más corta", no es puramente analítica, porque en la idea de *recta* no entra la de *más corta.* Olvida Kant que en esta proposisión no se trata de la recta *sola,* sino de la recta *comparada.* En la recta sola no entra ni puede entrar *lo de más* ni *de menos,* pues esto supone comparación; pero desde el momento que se comparan la recta y la curva con respecto a la *longitud,* en el concepto de la curva se ve el exceso sobre la recta. La proposición, pues, resulta de la simple comparación de dos conceptos puramente analíticos con un tercero, que es *longitud.* Si la razón de Kant fuese de algún valor, se inferiría que ni aun el juicio: "El todo es mayor que su parte", es analítico; porque en la idea de *todo* no

entra la de *mayor,* hasta que se la compara con la de *parte.* Tampoco sería juicio analítico éste: "Cuatro es mayor que tres", porque en el concepto de cuatro no entra el concepto de mayor hasta que se le compara con el de tres. "Cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí", tampoco sería juicio analítico, porque en el concepto de *cosas iguales a una tercera* tampoco entra la igualdad entre sí hasta que se reflexiona que la igualdad del medio implica la de los extremos. Esa *x* misteriosa de que nos habla Kant, se encontraría en casi todos los juicios si no pudiésemos formar conceptos totales en que se envolviese la comparación de los parciales: en el cual caso no tendríamos más juicios analíticos que los puramente idénticos, o los comprendidos directamente en esta fórmula: A es A.

La comparación de dos conceptos con un tercero no quita al resultado el carácter de juicio analítico, así como el que un predicado no pueda verse desde luego en la idea del sujeto sin el auxilio de dicha comparación. Esta la necesitamos muchas veces, porque pensamos sólo muy confusamente lo que se halla en el concepto que ya tenemos, y hasta sucede que no lo pensamos de ningún modo. A cada paso estamos viendo que una persona dice una cosa y, sin notarlo, se contradice luego, por no advertir que lo que añade se opone a lo mismo que había dicho. Son comunes en la conversación las siguientes réplicas: ¿No ve usted que supone lo contrario de lo que ahora dice? ¿No ve usted que, en las mismas condiciones antes asentadas, se indica lo contrario de lo que ahora establece?

En un concepto no sólo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si, descomponiéndolo, encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces *síntesis,* sino *análisis;* de lo contrario, repetimos, sería preciso inferir que no hay ningún juicio analítico o que solamente lo son los puramente idénticos. Excepto este

último caso, cuya fórmula general es: A es A, siempre hay en el predicado algo más de lo pensado en el sujeto, si no en cuanto a la substancia, al menos en cuanto al modo.

DESENVOLVIMIENTO DE ESTA DOCTRINA

Como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant, según él mismo confiesa, voy a desenvolverla y darle más sólido fundamento. Para que haya síntesis propiamente dicha, es menester que se una al concepto una cosa que de ningún modo le pertenece, como se ve en el ejemplo aducido por el mismo Kant. "La figurabilidad se encuentra en el concepto de cuerpo, pero la pesadez es una idea totalmente extraña, y que sólo podemos unir al concepto de cuerpo porque así nos lo atestigua la experiencia". Sólo con esta añadidura se verifica propiamente la síntesis, pero no con la unión de ideas que nazcan del mismo concepto de la cosa, aunque para fecundarlo se necesite la comparación. Los conceptos no son enteramente absolutos: contienen relaciones, y el descubrimiento de éstas no es una síntesis, sino un análisis más completo. Si se replica que en tal caso hay algo más que el concepto primitivo, observaré que esto se verifica en todos los que no son puramente idénticos. Además, que con la comparación se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos, en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas, no por síntesis, sino por el análisis del concepto total.

Según Kant, la verdadera síntesis necesita reunión de cosas extrañas entre sí, y tan extrañas, que el lazo que las une es una especie de misterio, una x cuya determinación es el gran problema filosófico. Si esta x se encuentra en la relación esencial de los conceptos parciales que entran en el concepto total, se ha resuelto el problema por el simple análisis; o bien, para hablar con más exactitud, se ha manifestado que el problema no existía, pues la x era una cantidad conocida.

Yo no sé que pueda haber juicio más analítico que aquel en el cual vemos las partes en el todo, pues éste no es más que las mismas partes reunidas. Si digo: "uno y uno son dos" o bien, "dos es igual a uno más uno", no puede negarse que tengo un concepto total "dos", en cuya descomposición hallo uno más uno: si esto no es analítico, es decir, si aquí el predicado no está contenido en la idea del sujeto, no se alcanza cuándo podrá estarlo. Pues bien; aquí mismo hay di-

ferentes conceptos: "uno más uno"; se los reúne y de ellos se forma el concepto total. Aunque sencillísima, la relación existe; y el que sea más o menos sencilla o complicada, y, por consiguiente, sea vista con más o menos facilidad, no altera el carácter de los juicios, convirtiéndolos de analíticos en sintéticos.

51. Importancia de estas observaciones. —Siendo de tanta importancia el tener ideas claras y distintas en la presente materia, voy a resumir en pocas palabras la doctrina expuesta sobre la evidencia inmediata y la mediata.

Hay evidencia inmediata, cuando por el concepto del sujeto vemos la conveniencia o repugnancia del predicado, sin necesitar otro medio que la simple reflexión sobre el significado de las palabras. A los juicios de esta clase se los llama con propiedad analíticos, porque basta descomponer el concepto del sujeto para encontrar en él la conveniencia o repugnancia del predicado. Hay evidencia mediata, cuando por el simple concepto del sujeto no vemos desde luego la conveniencia o repugnancia del predicado, por lo cual necesitamos apelar a un medio que nos la manifieste. Surge aquí la cuestión de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro que si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta conocer el significado de los términos para ver la conveniencia o repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia inmediata. Pero si entendemos por juicio analítico aquel en que basta *descomponer* un concepto para encontrar en él la convieniencia o repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen también a dicha clase, y que el medio empleado no es más que la formación de un concepto total en que se hace entrar a los parciales cuya relación se quiere descubrir. En la *reunión* de estos conceptos parciales hay síntesis, es verdad, pero no la hay en el *descubrimiento* de sus relaciones, pues éste se hace por análisis.

El que se hayan tenido que reunir varios conceptos para

formar un juicio, no destruye su carácter analítico. Si se afirma: "el hombre es racional", en el concepto de hombre entran dos, "animal y racional", lo que no quita que el juicio sea analítico. Este carácter consiste en que, como lo dice su mismo nombre, basta la descomposición de un concepto para encontrar en él ciertos predicados, y prescinde del modo como se ha formado el concepto que se descompone, y de si se han hecho entrar en él dos o más conceptos.

De esta doctrina resulta con claridad en qué consiste la evidencia mediata. El predicado está también contenido en la idea del sujeto. Pero la limitación de nuestra inteligencia hace que, o estas ideas sean incompletas, o no las veamos en toda su extensión, o no distingamos bien lo que en las mismas pensamos de un modo confuso; y de aquí dimana el que no sea suficiente entender el significado de las palabras para ver desde luego contenido el predicado en la idea del sujeto. Además, los objetos, aun los puramente ideales, se nos presentan como dispersos; de aquí es que, no conociendo el conjunto, vamos pasando sucesivamente de unos a otros, descubriendo las relaciones que tienen entre sí, a medida que los vamos aproximando. Si suponemos un entendimiento que tiene intuición de la esencia, resultará que no habrá menester los rodeos que nosotros para demostrar las propiedades de una cosa, pues las verá claramente pensadas en el mismo concepto de ella. Esta suposición no es arbitraria; hasta cierto punto, la vemos realizada todos los días; un geómetra vulgar tiene el concepto de una curva como lo tenía Pascal; en este mismo concepto el geómetra vulgar ve las propiedades de la misma con largo trabajo y limitándose a las comunes; Pascal veía las más recónditas, poco menos que de una ojeada.

La *x*, pues, de que nos habla Kant, y "cuyo despejo es uno de los más importantes de la filosofía", no será más que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total, conceptos de cosas diferentes, y descubrir en aquél las

relaciones que éstos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo, pues que, con este o aquel nombre, la han reconocido todas las escuelas. Nadie ha disputado al entendimiento la facultad de comparar, y la comparación es una operación por la cual el entendimiento se pone a la vista dos o más conceptos para conocer las relaciones que tienen entre sí.

De todo lo dicho, se infiere que queda minada por su misma base la teoría de Kant, sobre la cual se asienta el idealismo panteísta actual, y que no había necesidad de inventar las famosas categorías para descubrir el misterioso *x*. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no pudo dar solución al problema filosófico que planteara de los juicios sintéticos *a priori;* profundizando más, hubiera visto que, hablando en rigor, no hay tales juicios, y en vez de cansarse por resolver el problema, se hubiera abstenido de suscitarlo.

52. Dificultad contra la existencia de los cuerpos.—¿Quién sabe, se dirá, si hay alguna causa que produzca en nosotros todos los fenómenos que experimentamos, sin ser nada parecido a la idea que nos formamos de un cuerpo? Dios, si quisiese, podría causar en nosotros una o muchas sensaciones, sin mediar ningún cuerpo. ¿Quién nos asegura que esto no sucede? ¿Quién nos da la certeza de que no puedan hacer lo mismo otros seres, y, por tanto, de que no sea una pura ilusión todo cuanto imaginamos sobre el mundo corpóreo?

Respuesta.—1.º La primera y más sencilla solución que se ofrece, es la que ya se ha dado antes, a saber: que Dios, siendo infinitamente veraz, no puede engañarnos, ni permitir que otras criaturas nos engañen constantemente y de una manera para nosotros irresistible.

2.º Esta solución, si bien muy fundada, muy razonable y juiciosa, no dejará satisfechos completamente a los que desearían ver demostrada la verdad del testimonio de los sentidos con argumentos sacados de la misma naturaleza de las

cosas. Yo creo que esto último se puede conseguir: voy a intentarlo, probando que nuestras sensaciones no provienen *inmediatamente* de una causa libre; sino que, tanto el ser que las experimenta como el que las produce, están sujetos a leyes fijas, a una necesidad.

Prueba de la 1.ª *parte*. Muchas sensaciones son del todo independientes de nuestra voluntad. Nos sucede con harta frecuencia experimentarlas, no sólo sin quererlo, sino a pesar de querer todo lo contrario. Llegan a nuestros ojos objetos que nos ofenden, atormenta nuestros oídos un ruido que nos molesta; el gusto y el olfato reciben impresiones repugnantes; el frío, el calor, los cuerpos duros o ásperos, mortifican el tacto. En las enfermedades sentimos dolores crueles que no podemos evitar.

Aun en los casos en que está en nuestra mano el recibir o no determinadas sensaciones, éstas se hallan sujetas a condiciones independientes de nuestra voluntad. Si no queremos ver la luz, lo conseguimos tapándonos los ojos; pero nos es imposible dejar de verla si los tenemos abiertos.

Prueba de la 2.ª *parte*: Las sensaciones son producidas en nosotros por causas también, a su vez, sometidas a un orden necesario. La experiencia atestigua que, poniendo ciertas condiciones, podemos producirnos ciertas sensaciones determinadas. Si quiero ver muchas veces un objeto, lo veré en realidad situándolo delante de mí; y otras tantas dejaré de verlo si me lo quito de mi presencia. Esto indica que el objeto de la sensación no es libre para producirla o no, sino que está sujeto a leyes necesarias en sus relaciones con mis órganos. El mismo objeto, a pesar de ponérseme delante, no será visto si está a obscuras; lo que prueba que, en faltando la condición de la luz, la sensación no puede ser producida por el objeto. Luego éste se halla en relaciones necesarias, no sólo con mis órganos, sino también con otros seres de la Naturaleza independientes de la acción del mismo, como de

la voluntad del ser sensitivo. Luego nuestras sensaciones no provienen *inmediatamente* de una causa libre.

(B. XXI, 212, 159; XVI, 65-68; XXI, 166; XV, 44-45; XVI, 92-93, 249-250; XXI, 38-40; XVIII, 233, 242-243; XVII, 48.)

LECCION 25

El concepto de ser y el concepto de valor.—Ciencias teóricas y ciencias normativas.

Inspirada en los principios idealísticos, y una como derivación o aplicación de los mismos, es la teoría denominada *de los valores,* que en nuestros días ha alcanzado extraordinaria importancia. En ella se habla con mucho énfasis de valores lógicos, morales, sociales, estéticos, religiosos, etcétera, afirmándose que el único fin de la filosofía es exponer y declarar el concepto de valor.

Con el objeto de aclarar las ideas sobre esta materia y poder apreciar lo que haya de aceptable y de reprobable en dicha teoría, vamos a exponer, según pide el Cuestionario, los conceptos de ser y de valor, y declarar la clasificación de las ciencias en teóricas y normativas, que de dichos conceptos se desprende.

I

El concepto de ser y el concepto de valor.

53. El concepto de ser. —La idea de ser se confunde con la de ente, de existencia, de algo, de cosa; palabras que vienen a significar lo mismo. No hay medio de explicarla a quien

no la conciba; la diferencia de expresiones sólo sirve para llamar la atención del espíritu, haciendo que se fije en esa razón general, que se halla en todos sus actos y en todos sus objetos: *ser*. Esto indica que la idea es simple. Todos hacen aplicaciones de la idea de ser sin la menor sombra de obscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras, y, por consiguiente, teniendo en su espíritu la idea que les corresponde. La dificultad, si alguna hay, comienza en el acto reflejo, en la percepción, no del ente, sino de la idea del ente. Tocante al acto directo, hay un concepto clarísimo, que nada deja que desear.

La idea de ser, considerada en general, es una de las que hemos llamado indeterminadas. Como la idea de ser la encontramos en todo, acompaña por necesidad a todas nuestras percepciones; pero no se nos presenta pura hasta que, por la abstracción, separamos de ella todos los elementos que no le pertenecen. Cuando pensamos en un cuerpo, pensamos en una cosa que es; la idea de ser se halla, por consiguiente, envuelta en la idea de cuerpo, pero no la percibimos directamente hasta que, prescindiendo de que el objeto sea simple o compuesto, substancia o accidente, lo miramos sólo como una cosa, como algo que es; entonces hemos llegado a la idea pura de ente. Sea cual fuere el origen de esta idea o el modo con que se forma en nuestro entendimiento, lo cierto es que existe. Sin ella nos es casi imposible pensar.

54. El ser substantivo y el ser relativo. — El verbo por el cual expresamos el concepto de ser, puede tomarse de dos maneras, según se dijo: substantiva o relativamente. Es substantivo, cuando expresa simplemente la existencia; es relativo, cuando expresa el enlace de dos ideas. "El Sol es": aquí el ser significa la existencia del Sol y, por consiguiente, es substantivo. "El Sol es luminoso": aquí el ser expresa el enlace del predicado "luminoso" con el sujeto "Sol". Lo que se dice del ser, puede decirse del no ser. "El centauro no es", equivale a decir: "El centauro no existe", o a negar su existen-

cia, en cuyo caso el *no ser* se toma relativamente, pues prescindiendo de la existencia o no existencia del centauro, sólo se niega el predicado "caballo" del sujeto "centauro". La idea del ser, tomada relativamente, se aplica a todo, tanto a lo real como a lo posible; se puede decir: "Los radios de un círculo son iguales; los ejes de una elipse no son iguales", aunque no hubiesen existido ni hubiesen de existir jamás círculos ni elipses. Por esto suele definirse o declararse el concepto de ser, diciendo que es *lo que puede tener existencia real,* tanto si de hecho la tiene, como si es meramente posible.

El ser, tomado relativamente, puede limitarse a un orden puramente ideal, prescindiendo de toda realidad actual; pero aun en este caso va envuelta en la afirmación o en la negación la hipótesis de la existencia. Estas proposiciones: "Todos los diámetros de un círculo son iguales; los diámetros son duplos de los radios", equivalen a estas: "Si existe un círculo, todos sus diámetros son iguales, y son duplos de los radios", porque como no hay combinación posible de ideas en no suponiendo un orden siquiera posible, tenemos que el sér, tomado relativamente, implica la hipótesis de la existencia, siquiera posible, y a ella se refiere. La posibilidad es la no contradicción de dos ideas, y su contradicción la imposibilidad.

55. Objetividad del concepto de ser. — Nótese que cuando decimos que afirmamos o negamos una relación esencial de dos conceptos o ideas, tomamos la palabra *idea* objetivamente. Si digo: "La elipse es una curva", no digo esto de mi idea, tomada entitativamente, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay, y que cuando pensamos, por ejemplo, en la órbita de la Tierra, la órbita de la Tierra no está en nosotros. Tampoco significamos que nosotros *lo vemos así,* sino que *es* así; cuando digo que la circunferencia es más larga que el diámetro, no significo que *así lo veo,* sino que

es así. Tanto disto de hablar de mi idea, que afirmaré ser verdad lo mismo aunque yo no lo viese, aunque yo no existiese. Sólo hablamos de la idea, cuando dudamos de su correspondencia con el objeto: entonces no hablamos de la realidad, sino de la apariencia, y en tales casos el lenguaje tiene de por Véase lo dicho al refutar el idealismo.

IDEA DE NO SER

Percibir la negación es muy distinto de no percibir; no es lo mismo percibir que una cosa no es, que el no percibir la cosa: luego la percepción de la negación es un acto positivo, y, por consiguiente, la idea de negación puede llamarse, en algún modo, positiva. La idea de negación es la percepción del no ser.

La combinación de las ideas de ser y no ser, es un elemento primordial de nuestro espíritu, y en ella se funda el edificio de nuestros conocimientos. Salta a los ojos que el principio de contradicción no encierra más que la combinación de ser y no ser: es imposible que una cosa *sea* y *no sea*. La sola idea del ser no engendra el principio de contradicción; si con el ser no se une el no ser, no hay contradicción ninguna.

56. El concepto de valor.— *Valor:* he aquí una de aquellas palabras que todo el mundo usa, que nadie determina y en cuya aplicación es tanto más difícil el acierto cuanto mayor es la ignorancia de su verdadero sentido y la inadvertencia con que se la emplea. No se ha observado bastante una muy notable particularidad que a cada paso ofrece el lenguaje, y es que, a pesar de que parezca abandonado al capricho, a la ignorancia, a la inadvertencia, tiene, sin embargo, las más de las veces un admirable fondo de buen sentido, y no pocas de finísimo discernimiento. Sobre todo, cuando se trata de aquellas palabras que son, por decirlo así, la moneda más corriente de la sociedad, a causa de sus enlaces y pun-

tos de contacto con todo linaje de objetos, hállase depositado en ellas ese buen sentido, esa razón tan exacta y profunda como sencilla y exenta de cavilaciones, que el Autor de la Naturaleza se ha complacido en derramar sobre las sociedades de un modo tan general, tan sabio y oportuno como poco apreciado.

57. Significado usual y etimológico de la palabra valor.— Observando, pues, el significado usual y etimológico de la palabra *valor,* notaremos que en ella, y en todas cuantas, o proceden de la misma, o dimanan de común raíz, se halla siempre envuelta, con esta o aquella forma, la idea de provecho, utilidad, aptitud, poder para alguna cosa. Examínese su significación en el origen latino, y considérese luego el mismo en nuestra lengua. "Eso vale, eso no vale, no vale para nada, valimiento, válido, inválido, hombre de valer, valiente, valeroso"... He aquí la misma raíz extendida a cosas de órdenes bien diferentes, y siempre encerrada en ella la idea de utilidad, provecho, aptitud, poder para alguna cosa: es decir, relación de un medio a un fin, enlace de éste con aquél. Esta idea se presenta por de pronto vaga, tal vez confusa, y, sin embargo, es preciosa, llena de luz; es tosca, sólo falta desbastarla. El análisis en que voy a entrar me conducirá a la proposición siguiente: "El valor de alguna cosa es su utilidad". Entiendo aquí por utilidad la aptitud de la cosa para satisfacer nuestras necesidades; y en la palabra *necesidades,* encierro las naturales, las ficticias, las verdaderas, las aparentes, las grandes, las pequeñas, comprendiendo, por consiguiente, entre ellas, las comodidades, gustos, placeres, caprichos, etc., con lo cual se comprenden toda clase de bienes: útiles, honestos y deleitosos.

Para poner la cuestión en el terreno más sencillo, pregunto: ¿Cómo apreciamos el valor de los alimentos? ¿Qué cosas entran en consideración para determinar nuestro juicio? La sanidad, el sabor, el olor, su vista, todo en relación con nuestra utilidad. Dos individuos han de hacer un cambio de ellos;

¿qué mirarán? La salud, la edad, el gusto, el capricho y otras cosas semejantes. Se ha de juzgar cuál de dos comidas se aventaja a otra; ¿a qué se atenderá?, ¿a lo que acabo de decir, o a lo que cuesta? Si el que ha cuidado de prepararla hubiese desempeñado mal su tarea expendiendo una suma considerable, grandes fatigas y trabajos, y la comida no fuese tan útil como otra menos costosa, ¿podría pretender la preferencia del valor de la suya, alegando sus trabajos y dispendios? Y, sin embargo, según Destut de Tracy, el valor necesario y natural de la comida sería el trabajo que cuesta; idea falsa, absurda, rechazada por el buen sentido, y que, sacada del terreno científico y arrojada en medio de alegres convidados, no podría menos de suscitar satírica y burlona chanza.

Fácil sería aplicar las mismas consideraciones a los vestidos y a cuanto está sujeto a valoración. Pero cualquiera alcanzará la extensión de que es susceptible la aplicación de estas ideas. En este punto el error fundamental está en confundir el *coste* con el *valor*. Cuán diferente sea el coste del valor, y, por consiguiente, cuán falso el decir que el valor natural y necesario de todas las cosas y del trabajo, sea lo que cuesten, no lo ha de decir la ciencia, sino el lenguaje común, vulgar, el buen sentido de cualquier hombre, el instinto de un niño.

He aquí una cosa que me *cuesta mucho* y no *vale nada,* dice muy naturalmente cualquiera que haya empleado infructuosamente su trabajo o dinero; y, sin embargo, en habiendo mucho trabajo, debería haber mucho valor *necesario* y *natural,* si nos atuviéramos a las definiciones del antes nombrado economista. Imposible parece asentar una proposición que esté en contradicción más manifiesta con las nociones más sencillas, con el lenguaje más usual y vulgarizado.

Seguiríase de aquí que el trabajo de un hombre que hubiese ideado o hecho una máquina que pudiera reportar gran-

des beneficios, tendría igual valor natural y necesario que el trabajo de otro que se hubiera ocupado el mismo tiempo, con igual fatiga e iguales gastos, en construir un artefacto de despreciable importancia.

No negaremos que en algunos casos el coste del trabajo contribuya al aumento del valor de la cosa, pero es accidental siempre, y nunca depende de aquí el verdadero valor de ella.

De todo lo asentado se deduce que el valor de un ser consiste *en la dependencia que de dicho ser tiene la satisfacción de nuestras necesidades;* y, por consiguiente, cuanto más capital sea esta necesidad y cuanto más urgente, y además, cuanto más preciso sea en particular el objeto para satisfacerla, tanto más será el valor de él. De lo dicho se desprende que el valor de una cosa se confunde con su bondad, por la cual es el ser amable y apetecible; por donde se vienen a identificar los conceptos de bien y de valor.

58. **Teoría moderna de los valores.**— Para muchos modernos que, según se ha dicho, se inspiran en los principios del idealismo, el valor, si bien se identifica con la bondad, no es, sin embargo, una propiedad del ser, puesto que la bondad objeto de las facultades apetitivas, no es, según ellos, una propiedad objetiva de los seres, sino algo puramente subjetivo, lo mismo que el objeto de las facultades cognoscitivas. Así suelen expresar este subjetivismo en las siguientes definiciones de valor: "Llámase valor sólo aquello que satisface alguna necesidad o que causa deleite; de donde se sigue que el valor no es una propiedad de la cosa en sí, sino de la cosa en cuanto se refiere al sujeto que *le da dicho valor*" (Windelband).

"Si una cosa satisface—dicen otros—, tiene valor relativo o es buena. Si, empero, no satisface, o es reprobada o rechazada, carece de valor, o lo que es lo mismo, es mala. Toda determinación de valor se funda, en último término, *en algo*

meramente subjetivo; es la reprobación o aprobación, en gran parte, sentimental". (1).

Dos errores funestísimos y de daños incalculables van involucrados en esta concepción idealística del concepto del valor: 1.º, el que el valor sea algo meramente subjetivo: 2.º, el que se confunda con el bien útil y deleitable, rechazándose el principal bien, que es el honoesto. Porque si el valor fuese algo puramente subjetivo, los principios morales, sociales y religiosos, el respeto a la autoridad, la castidad, los bienes eternos, etc., etc., para muchos no tendrían ningún valor, y los podrían rechazar impunemente. Además, el confundir el valor o la bondad de una cosa con el bien útil y deleitable, es lo mismo que negar el bien principal, que es el honesto.

59. Relatividad del concepto valor. — El que el valor diga relación a un sujeto cognoscente y volitivo, no obsta para que sea una propiedad objetiva de las cosas, puesto que con dicha relación sólo se expresa una propiedad objetiva por la cual una cosa es digna de ser aprobada y apetecida, aptitud que no hace la apetición del sujeto, sino que existe independientemente de la misma. La apetición o volición no crea ni produce, sino que supone la bondad, el valor, o sea aquello en virtud de lo cual es el objeto en cuestión aprobable y apetecible.

El mismo valor relativo del dinero, aunque inmediatamente dependa de la voluntad humana, supone, sin embargo, un valor absoluto de otras cosas. Pues no negamos que el valor de algunas cosas, supuestos otros valores, dependa de los actos de la voluntad, diferentes, con todo, de aquellos por los cuales dichas cosas, v. g., la moneda, son apetecidas (2).

60. El valor es una propiedad del ser. — El valor, pues, lo mismo que el bien, es una propiedad del ser; la nada no puede ser un bien; por tanto, el valor de una cosa implica el

(1) Cfr. Donat. *Ontología*, n. 253. (Insbruck, 1921.)
(2) Bernardo Franzelin. *Quaestiones selectae*, p. 381.

ser de la misma, con el cual se identifica, aunque formalmente son distintos. Oigamos cuán sencilla y profundamente lo expresa Santo Tomás. "Aunque el bien y el ente sean, en realidad, una misma cosa, mas como la razón los distingue, no de la misma manera se dice que algo es simplemente *ser* y que algo es simplemente *bueno*...; porque una cosa se llama *ser actual,* por cuanto se distingue de lo que es sólo en potencia, mas se llama y *es bueno* en cuanto importa una perfección por razón de la cual es apetecible... De donde concluyo que es evidente que lo bueno y el ser son realmente idénticos, con la diferencia de que lo bueno dice razón de apetecibilidad, la cual no dice el ente como tal. (*Sum. Teol,* I. p. q. 5 a. 1 ad. 1.)

61. Naturaleza del mal.— Como complemento de esta doctrina y mayor declaración del concepto de valor o de bien, conviene decir algo sobre su opuesto, el mal. No toda realidad es un bien para todos: no merece este nombre una realidad que trastorne la armonía del ser en que se halle; v. gr., un ojo en la frente sería una realidad; sin embargo, no habrá quien llame bien una monstruosidad semejante. Así, pues, aunque toda realidad se puede llamar un bien en cuanto por esta palabra se entiende un ser, no toman, sin embargo, este nombre sino las realidades que están en armonía con la naturaleza y relaciones del sujeto a que pertenecen. La voz y la figura que son un bien para una mujer o un niño, serían una imperfección para un hombre.

La idea del bien nos aclara la del mal. La simple falta de una realidad no se llama mal: ¿quién dirá que es un mal para una flor el no ser inteligente? La falta de una realidad sólo es un mal cuando carece de ella un sujeto que debiera tenerla: la falta de razón no es mal para el bruto, pero lo es para el hombre.

Por donde se echa de ver que el mal no siempre consiste en la falta de una realidad, y que puede nacer de lo contrario. El ciego tiene un mal, que es la *falta* de la vista. Pero un

monstruo con tres pies tiene un mal, que es la *sobra* de un pie. Sin embargo, conviene observar que, aun en tales casos, también el mal produce una falta: pues que la realidad sobrante no es un mal, sino porque quita la armonía, el orden; y el orden en los seres es una realidad. El bien absoluto bajo todos conceptos, sólo se halla en Dios: el bien absoluto es la realidad infinita. El mal absoluto, en cuanto opuesto al bien absoluto, parece que debiera ser la negación absoluta; pero a ésta no se la llama mal, sino nada. En este sentido, diremos que no hay mal absoluto, pues que todo mal implica la perturbación del orden en algún ser, ya sea que falte lo que debiera haber, ya sea que sobre algo que introduzca el desorden. Por tanto, podremos definir el mal diciendo: *que es la perturbación del orden,* o *la carencia de una perfección o de un bien debido a un ser.*

62. Diferentes clases de mal.— Según sea el orden perturbado o el bien debido de que se carece, será la especie del mal: *físico,* si la perturbación o carencia es de orden físico; *moral,* si es de orden moral. La destrucción de uno de nuestros órganos es un mal físico; un acto de injusticia es un mal moral. Cae un rayo sobre un árbol y lo calcina; un río se desborda y arrebata las plantas de sus alrededores: el árbol y las plantas sufren un mal, porque se ha perturbado su orden particular, se ha destruído su vida. Estos vegetales formaban parte de ese gran conjunto que llamamos universo; su orden especial estaba subordinado al orden general; cuando éste requería que aquél fuera destruído, la destrucción se ha consumado.

Estos pequeños desórdenes lo son únicamente cuando se los considera en su aislamiento; pero las partes del universo no pueden mirarse como aisladas, sino unidas, trabadas íntimamente, conspirando a un fin. Cuando se consideran los objetos por sí solos todo se perturba. Figurémonos que las hierbas de un prado donde están pastando los ganados, tuviesen inteligencia; pero, no conociendo otro bien que el suyo,

al ver que el ganado las siega sin piedad para sepultarlas en su estómago: "¡Qué atrocidad!—exclamarían— ¡Quién gobierna el mundo!, ¡qué desorden es éste!, ¡qué injusticia!" Y, sin embargo, si el pobre ganado no encontrase hierba, se pondría flaco y macilento; y en tal caso, tampoco podríamos nosotros regalar la mesa con carnes suculentas y sabrosas. Hay aquí una escala; lo uno se ordena a lo otro; el mal en un orden subalterno, es un bien en un orden superior. Todos los eslabones de la cadena sólo los conoce el que tiene en su omnipotente mano el primero y el último.

II

Ciencias teóricas y ciencias normativas.

Ya hemos indicado más anteriormente que es muy importante la clasificación de las ciencias en *especulativas* y *prácticas,* o lo que es lo mismo, en *teóricas* y *normativas* o regulativas.

63. Objeto de estas ciencias. — El objeto de las especulativas es conocer el orden de las cosas en el universo, según se nos presenta a nuestra consideración o contemplación. Las normativas, en cambio, no tienen por objeto la contemplación o conocimiento de un orden ya existente, sino la producción de un orden que nosotros deseamos ver realizado. Este orden puede estar en nuestros propios actos o en las cosas externas. La ciencia que trata de la producción del orden en los actos del entendimiento, es la Lógica. La que trata del orden en los actos de la voluntad, es la Etica.

La Lógica, pues, es una ciencia normativa o regulativa, porque da normas para regular las operaciones del entendimiento, con el fin práctico de la consecución de la verdad. La Etica es también normativa, porque prescribe reglas para los

actos humanos o morales. Asimismo lo es la Estética o Filosofía de las Artes, pues en ella se fijan los cánones a que deben sujetarse las producciones artísticas.

(B. XXI, 126-129; XVIII, 184-196; XI, 335-336, 339; XXI, 410.)

CAPITULO III

DEL CRITERIO SUPREMO DE LA CERTEZA

LECCIÓN 26

El problema del motivo supremo de la certeza.—Evidencia intuitiva y discursiva.

Después de haber puesto fuera de toda duda en las lecciones anteriores la existencia en nosotros de certeza legítima, así del orden ideal como del real, conviene dar una mirada retrospectiva sobre la misma, o mejor dicho, examinar de nuevo dichas certezas, para darnos cuenta del motivo último que en cada caso las determina. He aquí el objeto de la presente lección.

64. Noción de motivo supremo y criterio último. — Motivo es realmente lo mismo que criterio, porque lo que manifiesta claramente la verdad y la distingue infaliblemente del error mueve al mismo tiempo a abrazarla. Por esto, buscar cuál sea el supremo motivo de la certeza, equivale a investigar el criterio supremo de la misma.

El motivo de nuestros asensos se llama *próximo* cuando se apoya en otro ulterior del cual recibe su fuerza. *Es último* o supremo cuando no se apoya en otro ulterior y constituye la razón última que se puede dar de dichos asentimientos. Así, por ejemplo, cuando dos traban disputa, si el uno logra hacer ver que la evidencia está de su parte, se da el otro por vencido, reconociendo que la razón asiste a su contrincante. Esto prueba que reputan la evidencia como motivo y criterio último de la verdad.

65. Noción y clases de evidencia. — La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual: ésta es una metáfora muy oportuna, y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía. ¿Quién expresa con palabras este fenómeno de nuestro entendimiento? Al querer emplear alguna, se ofrece la de luz como la más adecuada. Porque, en verdad, cuando atendemos a la evidencia para examinar, ya su naturaleza, ya sus efectos sobre el espíritu, se nos presenta naturalísimamente bajo la imagen de una luz cuyos resplandores alumbran los objetos para que nuestra alma pueda contemplarlos. Y así, suele explicarse la evidencia intelectual comparándola con el objeto de la vista. Así, el objeto de la vista se llama visible cuando reúne todas las condiciones que se requieren para que, si la vista se dirige hacia él, sea necesariamente percibido; por tanto, debe estar suficientemente iluminado y ser de tamaño también proporcionado. Trasladando esto al orden intelectual, diremos, pues, que será proporcionado a nuestro entendimiento el objeto que no supere nuestra capacidad natural, como la supera, por ejemplo, un misterio. Esta proporción o necesaria inteligibilidad de un objeto puede denominarse *evidencia objetiva en acto primero*. Cuando el objeto actualmente se manifieste al entendimiento de tal suerte que éste vea claramente estar excluído lo contrario, *habrá evidencia objetiva en acto segundo*. La claridad del conocimiento por la cual se ve excluído manifiestamente lo contrario, podrá llamarse *evidencia sujetiva*. Mejor que dos evidencias, diríamos que son dos elementos, sujetivo y objetivo de una sola y única evidencia. Pues nunca se puede dar en acto segundo verdadera evidencia si falta alguno de dichos elementos.

66. Evidencia intuitiva y discursiva. — La evidencia se llama *inmediata* o *intuitiva* si para atribuir un predicado a un sujeto sólo es menester la inteligencia de los términos; y

mediata o *discursiva,* la que para ello necesita del raciocinio. Que el todo es mayor que su parte, es evidente con evidencia inmediata; que el cuadrado de la hipotenusa sea igual a la suma de los cuadrados de los catetos, lo sabemos por evidencia mediata, esto es, por raciocinio demostrativo.

La evidencia inmediata o intuitiva tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad y a que asiente con absoluta certeza, sin que intervenga ningún medio, como lo dice el mismo nombre. Si se trata de verdades ideales, se llaman *per se notae,* primeros principios, o axiomas, en los cuales basta entender el sentido de los términos para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto.

67. El principio de la evidencia. — De la noción de evidencia se forma el llamado principio de la evidencia, el cual se expresa con diferentes fórmulas. Los cartesianos lo enuncian de la siguiente manera: "Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza". Kant, en otras palabras, resucita este principio, tomándolo equivocadamente por sinónimo del de contradicción. He aquí la fórmula kantiana: "Un predicado que repugna a un sujeto, no le conviene".

Prescindiendo ahora de si estas fórmulas son susceptibles de un sentido legítimo, la fórmula sencilla y en que comúnmente se enuncia el principio de la evidencia es ésta: *Lo evidente es verdadero.* En esta fórmula están comprendidos, tanto los casos afirmativos, como los negativos. Las palabras "lo que es evidente" abrazan, tanto las afirmaciones, como las negaciones, porque tan evidente puede ser la inclusión de un predicado en un sujeto, como su mutua repugnancia (su no inclusión). Y si se quiere expresar, no como principio, sino como regla aplicable, se puede convertir en esta otra: *La evidencia es seguro criterio de verdad.*

68. El principio de la evidencia es indemostrable.—Toda proposición demostrable estriba en principios evidentes y con-

siste en deducir de los mismos una consecuencia evidentemente enlazada con ellos; por tanto, el principio de la evidencia no se puede demostrar si no se presupone la legitimidad de la evidencia, es decir, lo mismo que es objeto de la demostración. Al comenzar el raciocinio, se podría preguntar desde luego: ¿Cómo es conocido el principio en que se le quiere fundar? ¿Cómo se sabe que sea verdadero? ¿Por la evidencia? Recuérdese que se trata de probar que lo evidente es verdadero, y, por tanto, hay una petición de principio. La verdad de las leyes lógicas a que debe conformarse todo raciocinio es conocida sólo por evidencia: luego, si no se supone que lo evidente es verdadero, no se puede ni raciocinar siquiera.

69. Demostración indirecta del principio de la evidencia. Si se empeña uno en reflexionar, encuentra tres motivos que nos declaran la verdad del principio de la evidencia. Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que, no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hunden todos sus conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que, admitiendo este criterio, todo se pone en orden en la inteligencia, que, en vez de un caos, halla un universo ideal, con trabazón admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico. Y, por fin, el testimonio de todos los hombres, quienes disputan sobre la evidencia de tal o cual cosa, pero nunca dudan de que se deba asentir a lo evidente. Esta es, en sustancia, la manera indirecta con que se puede declarar la legitimidad del criterio de la evidencia. En otras palabras: si en las circunstancias más favorables en que se presenta un objeto al entendimiento, o sea cuando hay evidencia, todavía no pudiese uno fiarse de haberlo percibido bien, jamás podría estar seguro de haberlo alcanzado; por tanto, se impondría, en dicha hipótesis, la duda universal, al menos en el orden filosófico o científico. Es así que la duda universal es absurda; luego la evidencia ha de ser necesariamente motivo supremo y último criterio de verdad.

Nota.—Disputan los autores sobre cuál de las dos evidencias indicadas, la objetiva o la sujetiva, sea el motivo supremo de la certeza. Nosotros creemos que lo que propiamente mueve el entendimiento al asenso y, por tanto, es motivo o criterio, es la necesidad objetiva claramente vista por el entendimiento. Por tanto, lo que en concreto mueve es el objeto evidente, es decir, la necesidad del objeto manifestada por un acto mental claro; así, que ambas se requieren, la objetiva y la sujetiva. Esta, a lo menos, como condición indispensa- para que aquélla muera.

OTROS CRITERIOS DISTINTOS DE LA EVIDENCIA

Acerca del supremo criterio de la certeza, hállanse en la historia de la filosofía muchas opiniones erróneas, las cuales, sin embargo, pueden reducirse a tres grupos denominados: *revelacionismo, pragmatismo* y *fideísmo.*

Todas estas sentencias desconfían del valor de nuestra razón, y por esto no admiten la evidencia como criterio de verdad.

a) *Revelacionismo.*—Los revelacionistas, como lo dice la misma palabra, sostienen que el único motivo capaz de determinar asensos ciertos es la *fe* (natural o sobrenatural), o sea, es la admisión de una verdad contenida en el depósito de la revelación sobrenatural, o bien recibida por tradición de los primeros padres del linaje humano, de donde también el nombre de *tradicionalismo.* También se incluye en este grupo el *Lammenismo,* según el cual no es posible juicio alguno cierto sin contar el consentimiento universal del género humano.

Refutación. Estas sentencias, como se ve, reducen todos los criterios al de la autoridad (humana o divina); es así que el criterio de la autoridad no puede ser el único: luego el revelacionismo es falso. Pruébase la menor: Un criterio, si tiene la pretensión de ser el único, ha de reunir dos condiciones: no suponer otro y tener aplicación a todos los casos. Cabal-

mente, el de la autoridad es el que menos las reúne; antes que él está el testimonio de la conciencia; antes que él está también el testimonio de los sentidos, pues no podemos saber lo que sienten los demás, si de esto no nos cercioran el oído o la vista. Además, este criterio no es posible en estos casos, y en muchos otros es harto difícil, cuando no imposible del todo. Pues, tratando en particular del consentimiento común, si la palabra *común* se refiere a todo el linaje humano, ¿cómo se recogen los votos de toda la humanidad? Si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta qué punto la contradicción o el simple no asentimiento de algunos destruirá la legitimidad del criterio?

b) *Pragmatismo o utilitarismo.* Según el utilitarismo, el motivo único que puede determinar en nosotros juicios ciertos, es la *utilidad;* de suerte que ésta es el supremo criterio de la certeza.

El pragmatismo se llama *individual* o *social,* según que la utilidad establecida como norma única de verdad sea la individual o la social.

Refutación.—Primeramente, el afirmar que la verdad se identifica con la utilidad, es enteramente contrario al sentido común y a la recta razón, según consta de lo dicho más arriba (Lecc. 21). En segundo lugar, no puede ser criterio único el que supone otros criterios. Ahora bien: para juzgar de la utilidad de una proposición, se necesitan otros criterios; por lo menos, hay que presuponer la veracidad de nuestras facultades.

Además, no sirve el criterio de la utilidad para juzgar de la verdad o falsedad de muchas proposiciones, como son, por ejemplo, las que se refieren a muchas verdades históricas, que, tanto para el individuo como para la sociedad, lo mismo da que sean verdaderas o que sean falsas.

Finalmente, el criterio ha de ser siempre infalible, y el de la utilidad falla no pocas veces, puesto que la utilidad, al menos en este mundo, está en oposición con la verdad.

c) Fideísmo. Comprendemos bajo esta denominación todas aquellas sentencias que colocan el criterio supremo de certeza en algo sujetivo extraintelectual, ora se llame *instinto ciego,* ora *sentimiento,* ora *impulso vital* o *fe del corazón,* pues siempre y en todo caso viene comprendido dicho criterio bajo el apelativo común de *fe* (instintiva, sentimental o moral).

Refutación.—La fe ciega que establece el fideísmo, que, por otra parte, no admite el valor de la razón, o sea la doctrina que coloca el supremo criterio de verdad en un elemento meramente afectivo, extraintelectual, no puede admitirse, pues se opone a la naturaleza racional del hombre el afirmar un juicio como ciertamente verdadero sin que se tenga alguna evidencia interna, o al menos externa, de que el predicado conviene al sujeto.

La misma fe cristiana que, al revés de la fe modernística, consiste en un acto del entendimiento, es, ciertamente, una cautivación del entendimiento, un obsequio a la autoridad, mas un obsequio razonable (1).

70. Observación sobre la mente de Balmes.—Como quiera que se ha impugnado a Balmes, a nuestro parecer, de una manera inconsiderada, precisamente por lo que dice sobre la evidencia, vamos a expresar nuestro sentir brevemente sobre dicho punto. 1.º Se ha identificado el criterio de verdad establecido por Balmes con el instinto ciego reidiano. Cuán sin fundamento haya sido hecha esta identificación, podemos deducirlo de las mismas palabras de Balmes: "La certeza, dice, que preexiste a todo examen no es ciega; antes por el contrario, o nace de la claridad de la visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón... Al consignar, pues, la existencia de la certeza, no hablamos de un hecho *ciego,* no queremos

(1) Cfr. P. Jeanniere, S. J. *Criteriología*, pp. 296-306 (París, 1912), donde se hallan magníficamente expuestas y refutadas estas opiniones falsas sobre el supremo criterio de la certeza.

extinguir la luz en su mismo origen. Antes, decimos que allí la luz es más brillante que en sus raudales". (B. XVI, 28.)

Luego lo que determina nuestros asentimientos firmes es, según Balmes, luz intelectual, visión intelectual. La certeza, pues, que preexiste a todo examen y que es como condición previa de todo ejercicio intelectual, no es ciega, ni proviene de un instinto ciego, sino que, o es visión, o proviene de una visión intelectual, o de un instinto conforme a la razón.

Ahora bien: no se puede llamar conforme a la razón o a la naturaleza racional, sino, por el contrario, repugnante a la misma, el que el hombre admita algo como ciertamente verdadero en el orden natural, sin que el entendimiento vea con claridad que es de tal manera y no puede ser de otra. Luego el instinto intelectual, que, según Balmes, determina muchos de nuestros asentimientos, es *luz brillantísima,* que viene a confundirse con la evidencia, pues al tratar del principio de la evidencia no dijo Balmes, como alguien le ha atribuído, "que nosotros no veamos que el principio de la evidencia es verdadero", sino sólo "que no es evidente", y esto por haber empleado una terminología distinta de la de los escolásticos. Porque si, como quieren éstos, la evidencia se identifica con la luz intelectual o con la clara manifestación de un objeto hecha al entendiimento, y según Balmes, el instinto con que asentimos al principio de la evidencia es luz, es visión intelectual, ya se ve que con diversas palabras se expresa una misma idea.

Por la manera de formular su pensamiento, se ve que Balmes tenía presente, para combatirlo, el intelectualismo exagerado que presume poderlo demostrar todo, y que nada quiere admitir sin demostración. Esta actitud, aplicada al examen de los fundamentos de la certeza, conduce lógicamente al escepticismo, según consta claramente de lo que arriba se dijo. Por esto confiesa y reconoce Balmes la incapacidad de la filosofía para producir certeza en este punto, confesión que, lejos de conducirnos al escepticismo, nos lleva a un punto di-

rectamente opuesto; porque, haciéndonos apreciar en su justo valor la vanidad de las civilizaciones humanas, y comparando su impotencia con la fuerza irresistible de la Naturaleza, nos aparta del necio orgullo de sobreponernos a las leyes dictadas por el Criador a nuestra inteligencia, nos hace entrar en el cauce por donde corre la humanidad en el torrente de los siglos y nos inclina a aceptar, con una filosofía juiciosa, lo-mismo que de todos modos nos fuerzan a aceptar las leyes de nuestra naturaleza.

(B. XVI, 31, 33-37, 149-150, 250, 217-223, 220-221, 316-318.)

ÍNDICE

Páginas

PARTE SEGUNDA

LIBROS DE TEXTO

ACOMODADOS A LOS

CUESTIONARIOS OFICIALES

VAN PUBLICADOS

Crestomatia Latina, ptas. 5. *Curso Manual de Religión,* Reverendo P. Zurbitu, S. J., ptas. 5. *Historia de la Literatura Española,* P. A. Risco, S. J., ptas. 4. *Nociones de Geografía e Historia de América,* P. C. Bayle, S. J. Con profusión de ilustraciones y mapas, ptas. 5. *Nociones generales de Historia Universal,* P. J. Mundó, S. J. Con más de 100 grabados, mapas, cuadros, etcétera; ptas. 5. *Deberes éticos y cívicos y Rudimentos de Derecho,* P. B. de la Concha, S. J.; ptas. 5. *Lógica,* P. Florí, S. J.; pesetas 5. *Ética,* P. G. Márquez, S. J.; ptas. 5. *Historia Natural,* P. J. Medina, S. J., con 300 grabados, ptas 9. *Historia de España,* P. E. Herrera Oria, con multitud de grabados, ptas 5.

EN PREPARACIÓN

Todos los textos oficiales del Bachillerato.

¡¡¡OBRA ÚNICA!!!

Gráficos de Historia, por el P. Francisco Apalategui, S. J. Interesantísima colección de unos cien mapas históricos en colores «de gran valor pedagógico», pues se presenta «un gráfico para cada situación histórica», evitándose la confusión que en textos análogos se produce al mezclar situaciones diversas en un mismo mapa. Precio del ejemplar encuadernado, ptas. 8.

Lengua y literatura castellanas.

Historia de la Literatura Española, Risco (P. Alberto). Sexta edición acomodada al cuestionario oficial. En imitación tela, ptas. 4.

Antología Escolar de Literatura Castellana, M. Cayuela (P. Arturo).

Tomo I.—Lírica. En rústica, ptas. 3,50; en tela, ptas. 5.
Tomo II.—Lírica. En rústica, ptas. 5,50; en tela, ptas. 7.
Tomo III.—Epica. En rústica, ptas. 5,50; en tela, ptas. 7.
Tomo IV.—Dramática. (En prensa.)

Lyra Hispana. Crestomatía escolar para lectura y análisis literarios. Gómez Bravo (Vicente). Segunda edición. En tela, ptas. 3; en piel, ptas. 6.

El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. Con notas y numerosas ilustraciones gráficas. Mendizábal (Rufo). En cartoné, ptas. 7; en tela, ptas. 8; en pasta, ptas. 11.

¡Viva España!, González Olmedo (P. Félix). Ilustraciones de Fernando Marco. En rústica, ptas. 5; en tela, ptas. 6,50.

Lengua y literatura latinas.

Gramática de la lengua clásica latina, Llobera (P. José). En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Clásicos latinos. (Ediciones críticas.)

Phaedri Fabulae. Cato Maior de Senectute et Laelius. Cada tomo: en rústica, ptas. 3; en tela, ptas. 4.

Compendio de Fonética Histórica Latina. Niedermann (P.), Traducción del P. Rufo Mendizábal. En cartoné, ptas. 3.

Sátiras y Epístolas de Horacio, González Olmedo (Félix). En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Lengua y literatura griegas.

Epítome de la Gramática griega, Veruela (Profesores del Colegio de). En rústica, ptas. 4; en tela, ptas. 6.

Gramática de los dialectos griegos literarios. Complemento necesario del epítome anterior. En rústica, ptas. 1; en cartoné, ptas. 2.

Ejercicios griegos graduados. En rústica, ptas. 1.

Antología griega, clásica y sagrada. Argumentos y vocabulario. M. Cayuela (P. Arturo). En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Traducciones literarias de clásicos griegos, con estudios y notas críticas, P. Ignacio Errandonea. Van publicados:

I.—*Edipo Rey*. En rústica, ptas. 1,50.

II.—*Edipo en Colono*. En rústica, ptas. 2.

Religión.

Catecismo, Pío X. Ediciones:

— Primeras Nociones de Catecismo. El 100, ptas. 5.

— Catecismo breve. El 100, en rústica, ptas. 15; en cartoné, ptas. 30.

— Catecismo breve ilustrado. En rústica, el ejemplar, pesetas 0,30.

— Catecismo Mayor. En cartoné, ptas. 1,30.

— Primeros elementos de la Doctrina Cristiana. En rústica, ptas. 0,15.

Catecismo Mayor de S. S. el Papa Pío X, explicado al pueblo Dianda (Gilberto). Traducción del P. Enrique Portillo, S. J. Seis tomos de unas 500 páginas cada uno: en rústica, pesetas 21; en tela inglesa con plancha, ptas. 33.

Explicación literal del Catecismo de Ripalda, Márquez (P. Gabino). En tela, ptas. 4. Programa para las clases, ptas. 0,25.

Manual del Catequista católico, Perardi (J.). Cuarta edición. Traducido por el P. Enrique del Portillo, S. J. En tela, pesetas 6.

Breve Manual del Catequista católico, Perardi (J.). Segunda edición. Traducido por el P. F. Meseguer, S. J. En rústica, pesetas 3,50; en tela, ptas. 5,50.

Filosofía.

Curso abreviado de la Filosofía de Balmes, Ugarte de Ercilla (P. Eustaquio). En rústica, ptas. 3; en tela, ptas. 5.

Compendium Philosophiae Scholasticae, J. Urráburu (P. Juan), S. J.

Vol. I.—Logica. En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Vol. II.—Ontologia. En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Vol. III.—Cosmologia. En rústica, ptas. 6; en tela, ptas. 8.

Vol. IV.—Psychologia. En rústica, ptas. 7; en tela, ptas. 9.

Vol. V.—Theodicea. En rústica, ptas. 7; en tela, ptas. 9.

Filosofía Moral, Márquez (Gabino), S. J. Cuarta edición. Un volumen en 4.° de más de 500 páginas. En imitación tela, pesetas 10.

Sebastián, Encdor.

COMPENDIO DE LÓGICA