

R. 143.790
MANUAL DE LÓGICA

QUE CONTIENE
LO SUSTANCIAL QUE EN ESTA ASIGNATURA

DEBEN APRENDER

los Estudiantes del primer año de

FILOSOFÍA.

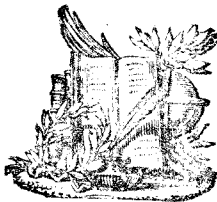
De

D. JOSÉ RODRIGUEZ,

Bachiller en Filosofía, Director del Colegio de

HUMANIDADES

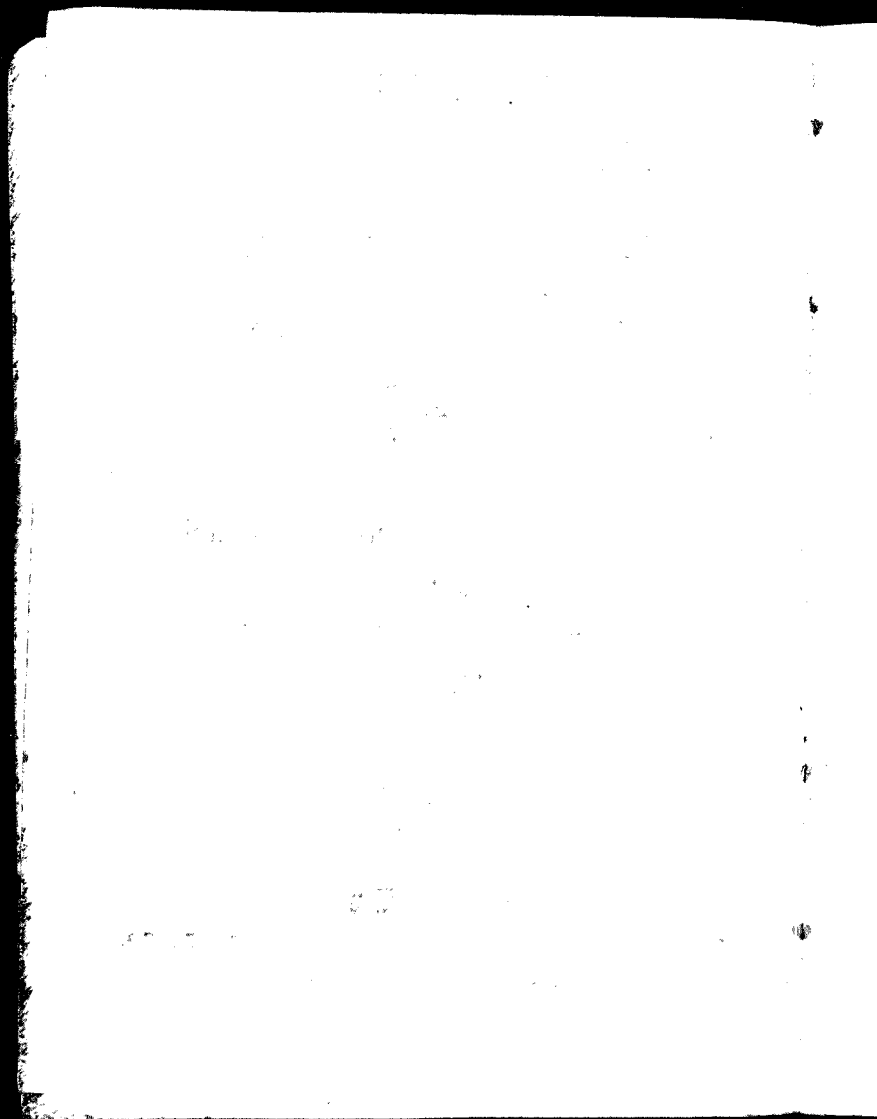
DE LA CIUDAD DE LA CORUÑA.



CORUÑA.

IMPRESA DE DOMINGO PUGA, calle de ACEVEDO N.º 80.

1844



PRÓLOGO.

Mi objeto al componer este Manual, ha sido proporcionar á los principiantes un medio facil de imponerse en lo esencial que deben aprender en el curso de lógica. No entra, pues, en mi plan la historia de la filosofía, ni los diversos sistemas de los filósofos; noticia importante ciertamente, pero que me hubiera desviado mucho de mi propósito. El mismo resultado hubiera tenido el distraerme á señalar los autores cuya doctrina sigo ó desecho, citando sus obras, analizando sus sentencias y manifestando las razones en que me fundo para abrazarlas ó abandonarlas. No pudiera llenar dignamente esta tarea en un simple Manual de lógica: y por otra parte, si he

de consultar la verdadera utilidad de unos jóvenes de pocos años que empiezan á prepararse para el estudio de la filosofía, me parece que se los debe ir llevando por un camino llano y desembarazado. No es para todos el descubrir el blanco á que se dirigen por en medio de una multitud de objetos, en cuya contemplacion tienen que detenerse á cada paso. Las citas, notas y comentarios, la comparacion de sistemas, las consecuencias de unos y de otros, suministran á la verdad una preciosa luz, que nos presenta con claridad un gran número de verdades, y aumenta el caudal de nuestros conocimientos: mas si todo este conjunto de ideas se presenta de tropel á los principiantes, muy de temer es que engendre en sus entendimientos una confusion sumamente perjudicial para su adelantamiento en los estudios. Yo preferiria siempre hacerles comprender primero con toda distincion (lo que es impo-

sible al principio sin la concision) la materia á que se dedican, dejando para mas adelante las ampliaciones convenientes, que serán mas fructuosas cuando el entendimiento esté ya preparado para recibirlas. De la lógica proviene esta preparacion; de la lógica descargada de cuanto pueda dificultar y retardar la inteligencia y comprension de su objeto: y tal es por lo mismo el modo con que la presento. En fin, escribo únicamente de lógica, y un Manual, no un tratado; y dirijo este Manual á estudiantes que muchos son niños en la edad, y todos en las ciencias: consideraciones que espero se tendrán presentes para juzgar acerca de mi trabajo.

Y

4

4

4

v
v
c
r
h
r
s
E
t
e
s
S
l
d
d
g
s
d
s
S

INTRODUCCION.

Muy discordes andan los sabios sobre la inteligencia de la palabra filosofía, ó mas bien sobre la estension y límites de su objeto. Segun su etimología es deseo de saber, nombre que Pitágoras fue el primero que la dió, queriendo por modestia que le llamasen filósofo, deseoso de saber, en lugar de sabio, sophos; con cuyo dictado se honraba en la antigüedad á los que se dedicaban al estudio, y aventajaban á los demas en algun ramo de conocimientos. *Scientia rerum divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hæ res continentur*, la definió Ciceron: *Scientia veritatis* la llamó Aristóteles: y ciertamente la filosofía tiene de todos modos por objeto averiguar la verdad, cualquiera que sea por otra parte la clase y número de verdades que se le asignen por blanco de sus investigaciones. Porque si es, por ejemplo, la ciencia de las cosas, y de la razon de las cosas, al fin las cosas y la razon de ellas son verdad. Cuanto es, pues, importante y necesario al hombre la verdad, otro tanto lo será la filosofía. Sin la verdad el hombre no viviria: sin su conocimiento

VIII.

nada podría hacer; y con un conocimiento escaso de la verdad, ó alcanzando solamente un corto número de verdades, nunca podría aspirar á vivir con las ventajas que le ofrece la excelencia de su naturaleza. El hombre necesita conocer un gran número de verdades para la conservación de su salud, prolongacion y comodidad de la vida; para el manejo de sus cosas, y buena direccion de sus negocios; para el trato y comercio con los demas hombres; para el gobierno y felicidad de las sociedades. La razon, este don divino que tanto le engrandece, le llama por otra parte á ocupar el puesto distinguido que el Criador le designó, enriqueciéndose con aquella copia de conocimientos sin los cuales quedaria casi confundido con el bruto. Su interés propio le invita tambien á ejercitar su razon. ¡Cuántos bienes, cuántas comodidades, cuántos placeres y satisfacciones no proporciona la sabiduría! Renuncia el hombre á su mismo bienestar, á su nobleza y dignidad; no contribuye por su parte á que se cumpla el designio que al sacarle de la nada se propuso el Criador, si desdeña ó descuida aplicarse á la filosofia; al estudio de la verdad.

Nuestra alma está constituida por su Hacedor de un modo propio para conocer la verdad. Y asi se ve que muchos hombres, aun sin la menor cultura, discurren con profundidad y acierto en materias dificiles y delicadas, de lo cual tenemos ejemplos verdaderamente admirables; y por lo pronto no se halla un hombre, por rudo y rústico que sea, que en algunas cosas no pueda enseñar á otros.

IX.

Pero es imposible sobresalir en las artes y ciencias, tan útiles y honoríficas para el hombre, sin una guía que nos vaya conduciendo en el camino por donde debemos llegar al descubrimiento de la verdad; máxime hallándose este camino sembrado de escollos y de embarazos que nos detienen y fatigan. También es muy fácil que tomemos un rumbo estraviado; porque las preocupaciones de la infancia, el respeto á la autoridad no siempre ilustrada, la precipitación en juzgar acerca del informe de nuestros sentidos y otras muchas causas, nos conducen sin advertirlo nosotros á una multitud de errores.

Por donde se ve la necesidad de una antorcha, cuya luz nos vaya facilitando la marcha en la investigación de la verdad: esta guía, aya de nuestro entendimiento, es la lógica, arte utilísimo que precede á todas las ciencias, y las va dirigiendo con sus consejos. Porque es la lógica una arte que nos da reglas para ejercer las facultades de nuestra alma, de modo que podamos hallar y enunciar la verdad en todo género de materias: arte, *quæ per omnes partes sapientiæ manat, et funditur*, como dijo Ciceron.

El arte es un conjunto de las reglas necesarias para hacer bien alguna cosa. El hombre conoce algunas verdades sin necesidad de reglas para conocerlas, y estas verdades se llaman primeras, no tanto porque sean las primeras que se conocen, cuanto porque se pueden probar por medio de ellas las demas que sucesivamente se van conociendo. Estas verdades posteriores á las primeras son

X.

el objeto de la investigacion del filósofo. Para alcanzarlas hay reglas que se conocen facilmente, otras escisjen mas meditacion: el conjunto de las primeras suele llamarse lógica natural; el conjunto de las segundas lógica artificial; y no sin propiedad, pues aunque todas ellas se conocen naturalmente, en unas va alumbrando la naturaleza y en otras tiene que ser alumbrada; hácia unas camina solo el entendimiento, hácia otras tiene que ir acompañado del arte.

Mas este arte que constituye la lógica es al mismo tiempo una verdadera ciencia; no de aquellas que solo consisten en una mera especulacion de las cosas; porque nos conduce á verificar aquello para lo cual nos dá reglas y preceptos. Todas las reglas que de la lógica se deducen son verdades evidentes, y por lo mismo puede demostrarse rigurosamente su certeza y legitimidad: esto basta para que la lógica sea y se llame ciencia con propiedad, puesto que la ciencia no es mas que un conjunto de verdades que todas sucesivamente se deducen de algunas que son evidentes, ó están con seguridad comprobadas.

Es de suponer que observando algunos varones de la antigüedad, sobresalientes en capacidad y en ingenio, que muchos se esplicaban con esactitud y verdad, y que de consiguiente concebían, juzgaban y racionaban bien, y otros al contrario se esplicaban desordenada y confusamente, empezaron á reflexionar sobre la razon de esta diferencia. Para descubrirla, les fue necesario establecer desde luego ciertas verdades muy conocidas

XI.

que tomaron por primera base de su investigacion; é ir progresivamente deduciendo consecuencias, cada una de las cuales era una verdad que debia tenerse presente, y servir para facilitar el ecsámen, hasta llegar á encontrar lo que buscaban. Cada una de estas verdades asi coordinadas les servia de una verdadera regla, y del conjunto de todas ellas resultó un arte, la lógica. Mas para la formacion de estas reglas era necesario el conocimiento de muchas cosas que por lo mismo forman una parte constitutiva de la lógica. Tratáronlas posteriormente los filósofos, que nos las han dejado esplicadas con gran provecho nuestro. Pero no todos convienen en su número y naturaleza, ni de consiguiente, en el número y naturaleza de los puntos que debe abrazar la lógica. Yo he escogido los que me han parecido necesarios, guiándome por la autoridad cuando se hermana con mi razon, y separándome de ella, aunque con mucha desconfianza de mis débiles fuerzas, cuando mi entendimiento no puede convencerse, por las razones que alegan los demas.

Distribuyendo, pues, en mi MANUAL, segun el orden que he concebido, los puntos que me he propuesto tratar, empiezo dando una idea de la filosofia en general y de las partes en que se divide. Paso en seguida á tratar de la naturaleza de la parte mas noble del hombre, el alma; como ejerce ésta su actividad, y cuales son los efectos y consecuencias de su sensibilidad y susceptibilidad; adquisicion, naturaleza y afecciones de sus ideas; naturaleza y orden de sus operaciones, enunciacion de sus ideas.

XII.

juicios y raciocinios; método que necesita observar en todos sus procedimientos; motivos de sus juicios y causas de sus errores: que sino es todo lo que tratan algunos autores de lógica, es en mi sentir, lo que necesitan los jóvenes principiantes, para quienes escribo.

ADVERTENCIA PARTICULAR.

Esta obrita ha sido examinada y reconocida, despues de estar compuesta, por un doctor de sobresaliente reputacion en virtudes y literatura, individuo del ilustre colegio de abogados en la Audiencia de Galicia, cuyo nombre no publico porque tal vez se ofenderia su modestia; y asegura que despues de haberle rogado algunos sugetos con quienes tiene intima amistad, la revisò con severa imparcialidad, y que no descubrió en ella defectos algunos ni inesactitudes, sino mas bien una doctrina de relevente mérito por su enlace y buena coordinacion. Hago esta manifestacion ingénua en prueba de que en cosas que han de servir de base à la instruccion y de testo d la juventud estudiosa, he tenido una justa desconfianza, à pesar de mi cuidado al tiempo de la composicion.

MANUAL DE LÓGICA.

De la Filosofía en general.

1. Filosofía es un nombre griego que se compone de philos que significa amor y sophia sabiduría: y así filosofía en cuanto al nombre es amor á la sabiduría: y en cuanto á la cosa es un conocimiento verdadero, cierto y evidente de las cosas naturales por sus causas: se dice verdadero, para distinguirle del error: cierto para distinguirle de la opinion: evidente para distinguirle de la fe, que es obscura: se dice de las cosas naturales para distinguirle de la sagrada Teología, que trata de las cosas sobre naturales: y se dice por sus causas, porque la filosofía dá la razon porqué las cosas pueden ser asi mas bien que de otra manera.

2. La filosofía se divide en cuatro partes, á saber: Dialéctica ó Lógica, Metafisica, Física y Ectica ó Filosofía moral.

La Dialéctica ó Lógica es aquella parte de la filosofía que trata de dirigir las operaciones del entendimiento á la investigacion de la verdad. Metafisica es la que trata de los primeros principios de nuestros conocimientos y de las afecciones comunes á todos los entes. Física es la que trata de los cuerpos en general y de sus propiedades.

Eética ó filosofía moral es la que trata de la bondad y malicia de las acciones humanas, y espone la naturaleza de los vicios y virtudes.

3. La Lógica se divide en natural y artificial. Lógica natural es la que sin auxilio de reglas ó preceptos trata de dirigir las operaciones del entendimiento á la investigación de la verdad, guiada solo por la luz de la razón; y artificial es la facultad de discurrir mediante reglas ó preceptos.

4. Antes de decir si la Lógica es arte ó ciencia, juzgo conveniente y aun necesario explicar la definición de una y otra. Ciencia, pues, no es otra cosa, que una serie ó encadenamiento de verdades fundadas en la evidencia y deducidas de principios ciertos y evidentes: y arte, es una coleccion de reglas ó preceptos, para hacer alguna obra ya con el entendimiento ya con el cuerpo: de lo cual se infiere que el arte puede ser mecánica y liberal: mecánica es la que da reglas ó preceptos para hacer una cosa mas bien con el cuerpo que con el entendimiento. Vr. gr. el arte de fabricar, de tejer, ect., y liberal es la que da reglas ó preceptos para hacer alguna cosa mas bien con el entendimiento que con el cuerpo, vr. gr. discurrir. De las definiciones espuestas en este número se deduce claramente, que la Lógica es arte y es ciencia: es ciencia, porque se funda en principios; y es arte liberal no mecánica porque se ejercita mas bien con el entendimiento que con el cuerpo.

5. Como todas las ciencias tienen su objeto, y éste tiene sus divisiones, debo definir el objeto en general antes

de explicar el de la Lógica; y así digo, que objeto en general de cualquiera ciencia, es aquello acerca de que versa la tal ciencia. Es de tres maneras: material, formal y de atribucion. Material es la materia acerca de que versa la ciencia ó facultad: formal es el mismo objeto material considerado bajo diferentes respetos ó por sus causas; y de atribucion es el fin que se propone la ciencia en tratar de la materia ó forma. Según esto el objeto material de la Lógica son las operaciones del entendimiento: formal es el modo de proceder con ellas; y de atribucion es la rectitud de nuestro entendimiento por la que distingue lo verdadero de lo falso.

6. Antes de decir si la Lógica es necesaria ó no, debo explicar que es necesario y de cuantas maneras es. Necesario es aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin intentado. El necesario es de dos maneras, á saber: *simpliciter* ó *absoluté*, y *secundum quid* ó *relativé*. Necesario *simpliciter* es aquello sin lo cual no se puede conseguir el fin intentado, v. g. una nave para ir á la América. Y necesario *secundum quid* es aquello sin lo cual podemos conseguir el fin intentado; pero no con tanta facilidad, v. g. un caballo para ir á Madrid. Ahora digo que la Lógica natural basta para adquirir las ciencias fáciles; mas para las difíciles es necesaria la artificial.

7. Toda ciencia se puede considerar en dos estados, á saber: en estado perfecto é imperfecto: se dice que se posee una ciencia en estado perfecto, cuando se tiene un conocimiento exacto de todas y cada una de las no-

tas que abraza la tal ciencia: y en estado imperfecto cuando no se tienen.

Disertacion primera.

CAPÍTULO I.

Del analisis de las operaciones del alma.

8. Todos conocen que el alma ejerce muchas operaciones para las cuales es necesario que haya en ella las facultades correspondientes. Si no nos fuera del todo desconocida la naturaleza del alma y su esencia primaria, como la de todas las cosas, podríamos deducir de ella misma sus facultades, y conoceríamos claramente el orden de ellas, ó como dicen, su filiacion, su dependencia, su fuerza, y el modo con que se reducen á acto: pasando despues progresivamente de las facultades á las operaciones de la causa, descubriríamos el modo con que estas operaciones vienen á ser espeditas y fáciles, y con que llegan facilmente á su perfeccion. Pero esta ignorancia de las esencias es causa de que debamos seguir un método enteramente opuesto, por el cual ascendamos de las operaciones á las facultades, y convirtiendo el ánimo á nosotros mismos, y observándonos atentamente desenvolvemos la complicada nocion del alma: observamos, quanto nos es posible, todas aquellas cosas que pertenecen á las facultades y operaciones, y de aqui inferimos lo que, omitida esta varia observacion, nunca llegaríamos á conocer.

9. Cuando empleamos, pues, todo nuestro entendimiento en el escámen de nosotros mismos, hallamos primeramente que los sentidos son como ciertos caminos, por los cuales penetran hasta nuestros ánimos las impresiones que se nos ofrecen por la parte de afuera. De aquí se escitan en el alma muchas modificaciones, es á saber: los dolores, los placeres, los sabores, los olores y otras sensaciones semejantes: últimamente se trasladan y delinean delante de los ojos del entendimiento las imágenes bien retratadas de las cosas sensibles. Estas imágenes ó ideas las mira el alma, esto es, las percibe, y adquiere el conocimiento de las cosas esternas: y esto es lo que son las percepciones é ideas. Para que esto sea fácil de entender á todos, les aconsejo que hagan reflexion sobre sí mismos cuando perciben, porque desconfío prudentemente que se halle otro medio de manifestarlo con mas claridad.

10. Ademas el alma no solo percibe y siente, sino que encuéntra en sí misma que percibe y siente. De aquí es que usa tambien de la conciencia: y ademas de la facultad con que ejerce el oficio de percibir y sentir, tiene todavia otra con que entiende que está adornada de una y otra, y que usa de ella.

11. Asi distinguen la conciencia de la percepcion los que sostienen que ésta puede subsistir sin aquella. Pero al presente muchos lo niegan, colocando en el alma la facultad de percibir, y pensando de la conciencia, que es la naturaleza misma del alma, que siendo sensitiva é inteligente, no puede padecer ú obrar cuando percibe.

sin que conoza al mismo tiempo que obra ó padece.

12. Mas semejante á la percepcion y mas bien distinta de ella en el nombre que en la realidad es la aperccepcion: esta digo que es aquella operacion con que nos distinguimos á nosotros de nuestras sensaciones y percepciones, y á estas de sus propios objetos, con la que separamos mutuamente las sensaciones de las percepciones: con la que últimamente no solo estamos ciertos de que tenemos sensaciones y percepciones, sino tambien de que antes nos han hecho impresion, y de que nos la harán en lo sucesivo.

13. Esta operacion requiere una fuerza grande de atencion y reflexion, y para ella es necesario el conocimiento de las cosas esternas, la memoria y la reminiscencia. De ella nace el sentido de la individualidad, por el cual estamos ciertos de que somos una y la misma persona aunque nuestro estado y circunstancias se muden perpétuamente con el transcurso del tiempo.

14. Así sin dificultad diria que la atencion sucede á la conciencia: en ella resplandece principalmente la fuerza y accion del alma, y por ella conséguiamos la excelencia del ingenio, pues es una accion del alma por la que fijándose el alma sobre una ó muchas percepciones é ideas de las que tiene, las hace tan vivas que llenan toda su capacidad, desvaneciéndose las demas, y dándose á entender á sí misma que no las percibe.

15. Mucho mas pudiera decir de las operaciones del alma, mas temo ser demasiado prólijo empleando el tiem-

po en explicar cosas que no juzgo de tanto interes como el determinar y definir estas operaciones. Conviene pues muchísimo no confundirlas, y por lo tanto las explicaremos lo mas breve posible.

16. Percepción es aquella operacion de nuestro entendimiento por la cual se representa ó percibe un objeto sin afirmar ni negar cosa alguna de él: es de dos maneras, simple y compleja: simple es la ya explicada: compleja, es aquella operacion del entendimiento, por la que percibe una cosa ó un objeto, atendiendo á alguna de sus propiedades, sin afirmar ni negar cosa alguna ó nada de él, y sin advertir ninguna nota ó predicado, v g. mirando al sol sin advertir nada en él, tenemos percepcion ó aprehension simple del sol: mas si atendemos tambien á su resplandor, sin que el entendimiento asienta que el sol es resplandeciente, esta será aprehension compleja.

17. Juicio es aquella operacion del entendimiento por la que percibimos un objeto afirmando ó negando alguna cosa de él.

18. Discurso ó racionio es aquella operacion del entendimiento por la que de cosas conocidas inferimos otras desconocidas.

19. Facultad de sentir es aquella virtud que tiene nuestra alma de percibir las impresiones que los objetos esternos hacen en nuestros sentidos.

20. Sensacion es la percepcion de los objetos materiales en virtud de la impresion actual que hacen en alguno de nuestros sentidos esternos.

21. Sensacion es la conmocion del cerebro escitada por los miembros fibriles.

22. Imaginacion es la representacion que el alma se hace á sí misma de los objetos sensibles ausentes que han hecho impresion en cualquiera de nuestros sentidos.

23. Memoria es la facultad que tiene el alma para renovar ideas anteriormente adquiridas. (1)

24. Refleccion es la operacion del entendimiento que medita y contempla detenidamente las ideas adquiridas.

25. Atencion es la accion del alma que fija su consideracion en un objeto con preferencia á otros.

26. Composicion es la facultad que tiene el entendimiento para unir dos ó mas ideas formando de ellas una sola, cuyo objeto no ecsiste por lo comun en el orden de las cosas.

27. Resolucion, opuesta á la composicion, es la operacion por la que el entendimiento resuelve una idea compuesta en las simples que la componen. (2)

28. Abstraccion es la facultad que tiene nuestra alma de considerar como separadas cosas que realmente no lo están ni pueden estarlo; por ejemplo los accidentes de las sustancias.

29. Comparacion es la operacion por la que el enten-

(1) Si este recuerdo se hace por medio de otras ideas, suele llamarse reminiscencia

(2) Baldinoti llama á esta operacion y á la anterior imaginacion activa, me parece con bastante propiedad,

dimiento pone en paralelo dos ideas para descubrir sus relaciones.

50. Método es aquella operacion con que el entendimiento ordena y dispone todas sus percepciones, juicios y discursos del modo mas á propósito para indagar la verdad.

51. Idea es la representacion de un objeto en nuestra mente. Los objetos se nos representan en nuestra mente por medio de los reflejos de la luz en la retina del ojo, despues pasa por las fibras de los nerbios al cerebro y hace sabedora al alma del objeto que está presente.

52. La idea puede ser de dos maneras, material y espiritual: material es la mocion del cerebro, que representa al alma el objeto: espiritual es la accion del alma con que percibe la misma mocion. La primera se llama tambien concepto objetivo, y la segunda formal. (1)

53. Concepto es el juicio que formamos de alguna cosa. Es de dos maneras, objetivo y formal. Concepto objetivo es la imagen que hace presente al alma el objeto: formal es la accion del alma en percibirle.

CAPÍTULO II.

Formacion de las ideas. Operaciones del entendimiento.

54. En pos de la susceptibilidad, sensibilidad y actividad del alma, vienen las ideas y conocimiento. Mucho

(1) Juzgo que no todos son de un mismo parecer con Guevara acerca de la doctrina de las ideas, ó á lo menos no concederán que las esplica con bastante propiedad. Vid. Lóg. art. 10, 11, 12; y la Psycholog. cap. 1, 2, 3, 4, y principalmente el 7.

ha dado que hacer á los filósofos solo el explicar que es idea; y seria muy largo el referir como lo entiende cada uno. Yo diré con la brevedad y claridad que pueda, lo que significa esta palabra idea. Toda accion del alma tiene un objeto, un blanco, un término *adquem*, como decian los escolásticos. ¿Es posible que este objeto sea de tal manera exterior, que no esté de ningun modo presente interiormente al alma? Pues entonces el objeto de la accion del alma no es idea. ¿Vemos una torre no en algo, en ninguna cosa, que interiormente y de algun modo esté presente al alma, sino en la misma torre que existe fuera del alma? Pues entonces no tenemos la idea de la torre: conocemos la torre, sabemos lo que es, la distinguimos de cualquier otro objeto; pero no tenemos la idea de ella. Al contrario, ¿la torre es, sí, el objeto de la accion del alma, pero presente de algun modo interiormente al alma? pues en este caso tenemos la idea de la torre. Lo cual se verifica sin disputa, cuando la torre sin que la veamos es el objeto de la accion del alma, como sucede cuando nos acordamos de una torre que hemos visto.

35. En cuanto á los objetos materiales, me parece que no presenta ninguna dificultad esta explicacion. Mas si bien se reflexiona, tampoco debe presentarla en cuanto á los objetos inmateriales. Todo se reduce á que en este caso sea inmaterial el objeto interiormente presente al alma, cualquiera que sea el modo con que lo esté: porque si de ningun modo está interiormente presente al alma, entonces el alma conocerá aquel objeto; pero no

tendrá la idea de él, sin que se conciba ningun inconveniente en que no la tenga, puesta la hipótesis de que el alma pueda conocer en sí mismo un objeto que existe fuera de ella, sin necesidad de que lo tenga interiormente presente de ningun modo. Si se me pregunta como puede darse ese objeto inmaterial interior, que es, de donde viene, como viene ó como se forma, respondo ingenuamente que no lo sé; pero estoy convencido de que está allí. Creo no se me negará que existen de algun modo en nuestro interior los objetos materiales, por lo menos cuando nos acordamos de ellos y sin embargo la misma dificultad hay para explicar que son y como se forman, ó como vienen, digámoslo así, á presentarse al alma.

36. Lllaman algunos á la idea un sentimiento distinto: es decir, un sentimiento, que el alma distingue de cualquier otro sentimiento: de modo, que si el alma siente sin distinguir este sentimiento de otros sentimientos, no hay idea. Muy bien; pero cuando el alma distingue que siente, no solo distingue que siente sino tambien lo que siente: hay, pues, ademas del sentimiento otro objeto de la accion del alma; lo que siente. Pues este objeto segun que está interiormente presente al alma es para mi la idea: y no lo es el sentimiento, si él mismo, idénticamente es objeto del acto con que lo distingue el alma, lo que tal vez es así, puesto que el sentimiento está tan intimamente en ella que puede distinguirlo en él mismo. No sucede otro tanto con lo que el alma siente: esto está presente al alma de algun modo; pero no

idénticamente. Siente el alma un cuerpo duro que toca la mano: este cuerpo duro no está idéntico presente interiormente al alma; pero lo está de algun modo: lo siente el alma: distingue que siente, y lo que siente; pues lo último, es la idea del cuerpo duro.

37. Escitada el alma por los movimientos de los órganos, y por los objetos que interiormente se la representan, pone en ejercicio su actividad, dirige su accion al objeto que tiene presente, y esta accion es propiamente la percepcion de aquel objeto: lo percibe, lo recibe, se puede decir por el ministerio de los sentidos: percibido lo conoce, sabe que está allí, sabe lo que es, sigue despues ejerciendo su actividad con otra serie de acciones, que ademas del movimiento podemos reducir á cinco, atencion, reflexion, comparacion, juicio y discurso, de las cuales ya traté en los números 17, 18, 24, 25, y 29, y por lo mismo nada diré de ellas en este.

38. Para conocerse el alma á sí misma, á sus sentimientos, aquellos que no son ocasionados inmediatamente por el movimiento de los órganos del cuerpo, y para conocer igualmente las facultades y mas propiedades de que está dotada, y las acciones que inmediatamente proceden de ellas, me parece que no necesita ideas: todas esas cosas las conoce en sí mismas, pues que las tiene presentes á ellas idénticamente tomadas ó mas bien son ella misma modificada.

39. Para conocer las demas cosas que no son ella misma, necesita ideas, necesita tener presente el objeto de su conocimiento: las cosas que conoce no están idénticas

interiormente presentes al alma, ya sean materiales, ya inmateriales; con que es necesaria otra cosa en que las conozca: esta otra cosa es la idea de lo que conoce. No están presentes interiormente al alma el mar, los montes, y los animales: tampoco lo están el valor de Alejandro, ni la clemencia de Tito: con que necesita conocer estas cosas por medio de ideas.

40. Llega al alma un movimiento de los órganos corporales, causado por la impresion que ha hecho en ellos un objeto material externo; siente el alma este movimiento, conoce que siente y lo que siente: el objeto inmediato de este conocimiento es el mismo idéntico objeto exterior que causó el movimiento, porque el tal objeto ha quedado fuera del cuerpo: tampoco es el movimiento solo, porque si lo fuera, no conociera el alma mas que un movimiento, no conociera el objeto que lo habia causado: con que hay otra cosa: esta otra cosa es la idea en la cual conoce el objeto.

41. Puesta ya el alma en accion, no se circunscribe á conocer el objeto exterior únicamente segun que se lo presenta la idea: quiere conocerlo mejor; y usando de su actividad, hace que se muevan los órganos en razon inversa de quando la afectaron con su movimiento producido por la impresion que hizo en ellos el objeto exterior, para que reiteradas y diversificadas las impresiones del mismo objeto, repetidos y diversificados los movimientos de los órganos, se multipliquen las ideas acerca de aquel objeto. Yo veo un reloj: soy un inteligente; y no contentándome con la idea que de él he formado

por la primera conmoción de los órganos de la vista, hago que se muevan los órganos del brazo y de la mano, que está presente á la vista el mismo reloj, no ya como se presentó la primera vez, sino en todos sus pormenores, lo que produce un gran número de impresiones diversas en los órganos de la vista, de movimientos en estos, y por consiguiente de ideas en el alma. Tal es la formación y serie de las ideas que podemos llamar materiales, porque por ellas conocemos los objetos materiales, aunque en sí mismas no lo sean; sobre lo cual se ha disputado mucho sin adelantar nada; así como acerca de su origen que no es fácil determinar; bien que la dificultad nace en mucha parte de la inteligencia que se dé á la palabra origen.

42. Por lo que llevamos dicho se ve que para la formación de una idea material, se necesita un objeto material que cause impresion en los órganos; que éstos se muevan, y llegue su movimiento hasta el alma, y por último, que esta lo sienta y perciba que siente, y lo que siente. Si no siente, si no percibe que siente ó no percibe lo que siente habrá idea; pero el alma no la conocerá, por que en fin la idea objetivamente tomada es la modificación de los órganos, producida en la estrechidad de ellos, con la cual están tocando, digámoslo así con el alma.

43. Sucede muchas veces que el alma no siente el movimiento de los órganos, por que no ha llegado á ella impidiéndolo alguna causa física, lo que esplican los anatómicos y los físicos. Si llega realmente el movimiento

de los órganos al alma, entonces ya hemos dicho que el alma lo siente necesariamente es imposible que no lo sienta, en otro caso no seria sensible; pero algunas veces no conoce que siente, y por consecuencia ni lo que siente; lo cual acontece cuando á un tiempo llegan al alma dos movimientos diversos, el uno muy fuerte y el otro muy remiso; siente los dos; pero solo respecto del primero conoce que siente y lo que siente.

44. Tambien sucede algunas veces que dos objetos diferentes causan en los órganos dos impresiones muy semejantes, y de estos resultan dos ideas tan semejantes, que el alma no puede distinguir por ellas los dos objetos á que se refieren.

45. Por último, cuanto mayor sea la movilidad de los órganos, mayor será el número de sensaciones y de ideas materiales; y esta multiplicacion proporciona un conocimiento mas esacto de los objetos: no es otra la causa por que unos son tan diestros en la música y otros tan torpes.

46. Donde resida el alma, si en todas y en cada una de las partes del cuerpo, ó si en un sitio determinado del cuerpo, supongamos el cerebro; y si en todo él ó en una parte determinada, es cuestion muy agitada entre antiguos y modernos; segun la opinion que sigue cada uno; asi esplica la propagacion hasta el alma del movimiento causado por los objetos materiales en los órganos del cuerpo. Nos abstenemos de entrar en esta cuestion, porque ni podemos resolverla, ni tampoco es necesaria su resolucion, puesto que cualquiera que sea

el modo con que llega al alma el movimiento de los órganos, el hecho lo admiten todos los que admiten la existencia del alma.

47. Ocurre una dificultad grave en cuanto á explicar la recordacion de las ideas materiales; porque siendo necesario para su formacion el movimiento de los órganos, cesando aquel movimiento, parece que ya no existe la idea, y que hay necesidad de que se reitere el movimiento, para que vuelva á formarse; en cuyo caso es imposible la reminiscencia, ó aquel acto del alma con que sin movimiento ninguno de los órganos vuelve á conocer una idea que habia conocido antes, cuando aquellos se movian.

48. Algunos dicen que queda en el cerebro ó donde sea un vestigio de la idea: otros que queda la misma idea alli insculpida. Ni uno ni otro podemos concebir: si bien lo primero puede explicarse del modo siguiente, que es lo que nosotros alcanzamos en el caso.

49. Nosotros mismos conocemos por esperiencia, que aun despues de haber cesado el movimiento de los órganos, sigue sin interrupcion por algun tiempo la sensacion y el conocimiento de lo que sentimos: luego sigue la idea de ello, lo cual puede explicarse, diciendo que el órgano despues que ha dejado de moverse, permanece en el mismo estado, ó con la misma modificacion que le daba el movimiento: y siendo esto asi, no hay ningun inconveniente en que permanezca por mucho tiempo en ese mismo estado; y que siempre que el alma dirija hácia él su accion, se encuentre con lo mis-

mo que la afectaba cuando el órgano estaba en movimiento. Así se comprenden también los fenómenos de la memoria. Nos acordamos fácilmente de algún objeto, cuando el alma dirige su acción desde luego al órgano correspondiente anteriormente movido: tardamos más en acordarnos, cuando el alma tarda también en dirigir su acción hacia él, cuya tardanza puede ser casual ó motivada, y si el órgano ha perdido el estado ó modificación en que quedó cuando acabó de moverse, no nos acordamos nunca del objeto material, de cuya impresión resultó en el órgano el movimiento que le modificó.

50. Por medio de las ideas inmateriales conoce el alma los objetos inmateriales. Estos, ó son sustancias ó no lo son: el espíritu es un objeto inmaterial, sustancia: la bondad moral de una acción es un objeto inmaterial, no sustancia.

51. Para la adquisición de las ideas inmateriales no concurren los órganos del cuerpo, sino cuando más, como un requisito necesario para que el alma las adquiera. El alma puede extender el ejercicio de su actividad á todo cuanto existe, y á todo cuanto es posible: todo lo existente y lo posible es objeto de su acción, de su conocimiento: este objeto inmediato es la idea en la cual ó por la cual conoce las cosas. Acaso se conoce á sí misma en sí misma, no en ninguna idea que tenga de sí (58); pero una vez que se conoce á sí misma, conoce que obra por sí: se distingue á sí misma de un cuerpo, y el objeto inmediato de este conocimiento y de esta distinción es la idea del

espíritu de una sustancia que no es cuerpo. Asimismo conoce la necesidad de que las acciones del hombre sean conformes á la felicidad general, si se ha de obtener el fin que Dios se propuso al criar al hombre y destinarle á vivir en sociedad: conoce que el socorrer al indigente es conforme á la felicidad general; y el objeto inmediato de su conocimiento es la idea de esta conformidad, que es en lo que consiste la bondad moral, cosa inmateral, que no es sustancia.

32. Podemos llamar á todas las ideas una copia fiel de los objetos que por ellas conocemos. Hemos explicado de algun modo como se forman estas copias de los objetos materiales. ¿Pero cómo se forman las de los objetos inmateriales? ¿Quién las forma? ¿El alma? Para formarlas necesitaria tener presente el original, mas si tuviéramos presente el original, ninguna necesidad tenia de la copia. ¿La forma otro? ¿Mas cómo le viene al alma? Y después de todo, esta copia, que por supuesto no es una sustancia, ¿cómo existe? no es mas que una modificación del alma? empero ninguna de las modificaciones que conocemos en el alma puede ser un trasunto de un objeto inmateral extraño al alma. ¿Diremos, pues, que el alma ve los tipos de todas esas cosas en Dios, ó que no las ve en idea, sino en ellas mismas? La respuesta mas racional que yo puedo dar es que no lo sé. Pero si hemos de admitir ideas en el hombre, y si estas son una copia exacta de los objetos, recurriremos á la actividad del alma para reconocer en ella la facultad de formar ó adquirir esas copias, aunque ignoremos el como. La virtud es un objeto inmateral; pues

bien, cualquiera que sea la naturaleza que yo asigne á la idea, llámela un traslado de la virtud perfectamente semejante á ella, ó llámela de otro modo, lo cierto es, que á consecuencia de haber puesto mi alma en ejercicio su actividad, la idea de la virtud está presente á mi alma. No puedo decir mas : es todo lo que sé.

CAPÍTULO III.

Del objeto de nuestras ideas.

53. Habiendo tratado en el capítulo anterior de la formacion de las ideas, juzgo conveniente hablar en este algo de su objeto antes de entrar en la division. Objeto, pues, de las ideas, como ya dejo indicado (núm. 51) es todo lo que ecsiste, ó puede ecsistir, á cuyo objeto los filósofos dieron el nombre de ente. Ente por consiguiente es todo lo que ecsiste ó puede ecsistir. El ente se divide de varios modos: primeramente en increado y creado. Ente increado es Dios, y creado son todas las demas cosas creadas por Dios. El ente creado se divide en espiritual, y corporal: ente espiritual son los Angeles y el alma humana y corporal son las demas cosas materiales. De estos espíritus unos están destinados á informar la materia y otros no; si lo están se llaman alma humana, y si no lo están se llaman Angeles. El ente corporal se divide en viviente y no viviente: ente corporal viviente son los hombres, brutos y plantas; y no viviente son las demas cosas: el viviente se divide en

sensible é insensible: sensibles son los hombres y los brutos, é insensibles son las demas cosas que no tienen sensacion. El ente viviente sensible se divide en animal racional é irracional: animal racional son los hombres, é irracional los brutos. Ahora el animal racional se divide en las diferentes clases de individuos.

54. Individuo es cualquiera naturaleza completa en si y distinta de otra cualquiera.

El ascenso de un individuo hasta la idea mas universal se hace por medio de la abstraccion (28). El ascenso de la idea mas universal hasta la idea del individuo se hace por medio de la composicion (26).

55. Predicado es todo lo que se puede afirmar ó negar de alguna cosa. Se divide en predicados esenciales, atributivos y accidentales. Predicados esenciales son aquellos que pertenecen á la esencia de la cosa, constituyen su ser, le convienen necesariamente, de modo que no pueden dejar de convenirle sin que la cosa deje de ser lo que es: por ejemplo, la racionalidad en el hombre. Predicados atributivos son aquellas notas que nacen de la esencia de la cosa: y accidentales son todo lo que puede estar ó faltar de la cosa, sin que la cosa deje de ser lo que es, v. g. el ser uno blanco ó negro.

56. Muchas cosas hay que no existen en la naturaleza, mas nuestro entendimiento las concibe como una cosa fantástica, tales son los predicables de Porfirio, que se reducen á cinco: género, diferencia, especie, propio y accidente.

57. Género es todo lo que se afirma de muchas es-

pecies de entes. Es de tres maneras, á saber: supremo, ínfimo y medio. Género supremo es el que comprende bajo de sí todos los demas seres; v. g. ente; ínfimo es el que no comprende bajo de sí otro género sino especies, v. g. animalidad; y medio es el que está entre los dos, v. g. viviente.

58. Diferencia es cierta nota característica que contrae el género, y con él forma una especie: es de tres maneras; numérica, específica y genérica. Diferencia numérica es aquella nota característica por la que se diferencia un individuo de otro, v. gr. Pedro de Juan; específica es aquella nota por la que se distingue una especie de otra, v. gr. el hombre del bruto; y genérica es aquella nota por la que se distingue un género de otro, v. gr. viviente.

59. Especie es el agregado del género próximo y última diferencia, v. gr. animal racional.

60. Propio (1) es un atributo universal que conviene á una especie. Hay cuatro especies de propios, á saber: unos que convienen á una sola especie; pero no á toda ella ó á todos sus individuos, v. g. el filosofar, el ser poeta etc. Segunda, que aunque conviene á individuos de una especie, conviene tambien á otros, v. g. el tener dos pies. Tercera, cuando conviene á una sola especie; pero no siempre, v. g. el dormir. Cuarta y últi-

(1) Propio lo define Guevara: un atributo universal que conviene á sola la especie y siempre. Mas esta definición no me parece exacta; por que no abraza las cuatro clases de propios que hay, antes bien excluye algunas necesariamente.

ma especie de propios cuando conviene á una especie sola y siempre, v. g. la facultad de hablar en un hombre.

61. Accidente es todo aquello que puede estar ó faltar en un sugeto, sin que el sugeto deje de ser lo que es, v. g. el ser uno blanco ó negro, el calor, el frio etc. que tambien se llama modos. Los accidentes son de dos maneras, á saber internos y externos. Se llaman modos ó accidentes internos aquellos que convienen á un sugeto, y estan adheridos á él, y externos son ciertas relaciones que dicen tendencia al sugeto, v. g. la relacion que hay entre el que conoce y la cosa conocida.

62. Concreto es el que espresa un sugeto con su forma, v. g. caballo bueno. Abstracto es aquel que espresa la forma sin el sugeto, v. g. hermosura, bondad. Se llama forma del concreto aquello que da alguna denominacion al sugeto, v. g. Pedro filósofo; y sugeto es aquel que la recibe. El concreto se divide en metafísico, físico, y lógico. Concreto metafísico es aquel cuya forma no se distingue del sugeto, v. g. la violeta del color purpúreo (1). Físico es el que distingue el sugeto de la forma. Lógico es aquel cuya forma no solo se dis-

(1) Acaso al parecer de algunos no supone bien Guevara el concreto físico; pues muchos dirán que el sugeto no se distingue de la forma. En el ejemplo puesto ó el color es una forma inherente á la rosa cualquiera que esta sea, en cuyo caso no faltará quienes digan que no se distingue de ella, ó son rayos de luz que retroceden de la rosa de un modo peculiar; mas entonces, si no me engaño, nadie admitirá que el color es forma de la rosa vid. ontolog. cap. 3, 51.

tingue del sugeto, sino que ni se agrega á él, como Aristóteles muy sabio ó muy ignorante.

63. El concreto se puede tomar de dos maneras, á saber: *subjective seu specificative, reduplicative seu formaliter*. El concreto se toma *subjective seu specificative* cuando la denominacion que tiene el concreto le viene mas bien por parte del sugeto que de la forma, v. g. Dios sabio es concreto en el que la sabiduría se atribuye á Dios por sí mismo, ó por su propia naturaleza. Y se toma *reduplicative* cuando la denominacion que tiene el concreto le viene mas bien de parte de la forma que del sugeto. V. gr. Dios padeció, este es concreto en que el haber estado Dios sugeto á los dolores, le conviene por la forma de siervo. Rosa inerte es concreto tomado *subjective*; porque la inercia conviene á la rosa naturalmente, no por alguna forma suya: mas rosa hermosa es concreto tomado *reduplicative seu formaliter*, porque la hermosura conviene á la rosa por su forma singular.

CAPITULO IV.

Division de las ideas.

64. Las ideas ademas de su division en materiales é inmateriales, pueden dividirse tambien en otras diferentes especies. Esta division ó diferencia de las ideas puede ser de dos maneras, á saber: formal que será por razon de las ideas con que se representan los objetos: y material que es por razon de los objetos representados por ellas. Las ideas por razon con que se representan los ob-

jetos, se dividen en claras, oscuras, distintas, confusas: adecuadas é inadecuadas: complejas é incomplejas; vivas y débiles.

65. Son claras las ideas cuando de tal modo representan el objeto, que no hay ningun obstáculo para que el alma lo conozca: en el caso contrario son oscuras. Cuando se presentan al alma dos ideas materiales juntas semejantes entre sí, no conoce el alma ninguno de los dos objetos que representan, porque la semejanza de las dos ideas se lo impide. Cuando se presentan dos ideas una muy viva, otra muy remisa, una muy fuerte, otra muy débil, la remision ó debilidad de la una y la demasiada viveza ó fortaleza de la otra, son un obstáculo para que el alma conozca el objeto que representa la mas débil. Y segun sea mayor ó menor en el primer caso la semejanza y en el segundo la fuerza de una idea ó la debilidad de la otra, así diremos que las concibe el alma con mas ó menos claridad, con mas ó menos obscuridad.

66. Se aplica á las ideas por analogia esta palabra claridad, que en sentido directo esplica un objeto material, la luz; ó si se quiere un efecto de la luz. Cuando hay luz, cuando hay claridad, vemos los objetos; si no los vemos, por no estar á distancia proporcionada, ó por algun vicio de que adolecen nuestros ojos ó por algun otro objeto que se interpone, lo que sucede en último resultado en todos estos casos, es que no hay luz, que no hay claridad para nosotros, y porque no la hay, no se presentan los objetos á nuestra vista de modo que los veamos. Por analogia, pues, cuando vemos con la vista del alma, esto

es, cuando percibimos una idea, decimos que hay claridad en aquella idea, en cuanto se presenta al alma de tal modo que la percibe; cuando así no se presenta, la idea es oscura. También puede el alma dejar de percibirla por alguna causa física, que entorpezca ó impida su acción, y entonces el no percibirla dependerá del alma y no de la idea; pero siempre resultará que la idea no se presenta al alma de modo que la perciba, aunque esta falta no provenga de la idea, sino del alma, ó de la causa que impide la acción del alma.

67. Decimos lo mismo: la distincion ó confusion de las ideas puede provenir de ellas mismas, ó del alma cuando las percibe. Entendemos por idea clara la que de tal modo representa el objeto, que no lo equivocamos con otro. Entendemos por idea oscura la contraria. Por idea distinta entendemos aquella por medio de la cual no sólo distinguimos de otro el objeto que representa, sino también conocemos en él muchas notas ó caracteres, cuyo conocimiento no es necesario para no equivocarlo con otros objetos; y será mas ó menos distinta, según sea mayor ó menor el número que conozcamos de estos caracteres: si solo conocemos los necesarios para no equivocarlo con otro, la idea es confusa. El que ve un libro y lee en su portada la materia de que trata, y el autor que lo compuso, tiene de este libro la idea suficiente para no equivocarlo con otro libro, y esta idea es clara, pero hasta ahora no es distinta: lo será, si lee el libro con detencion, y conoce la doctrina, el estilo, el método, el acierto ó los errores que contenga, y será

la idea mas ó menos distinta segun sea mayor ó menor el número de estas ú otras cualidades del libro que conozca el que lo lee, si no concurren estas circunstancias, la idea es confusa: por donde se ve que una idea puede ser clara y confusa; pero no clara y obscura, ni distinta y confusa.

68. Se puede decir que todas las ideas son por su parte claras y aun distintas, por que todas representan aquello que representan, de modo que el alma lo conoce, y distingue en ello todo lo que conoce, sea poco ó mucho. Ya se ve que esto es entender de otro modo que nosotros la claridad y distincion de las ideas, ó dar á estas palabras idea clara, idea oscura, idea distinta, idea confusa, otra significacion que la que nosotros les damos. Ni es de la mayor importancia el decidir cual de las dos significaciones sea la mas propia. Si la idea no representa mas que una parte ó una cualidad de un objeto, aunque represente esa parte ó esa cualidad de tal manera que no la equivoquemos con otra cosa, si no representa el objeto á que corresponde esa parte ó esa cualidad, de modo que no le equivoquemos con otro objeto, no la tenemos nosotros por clara, mucho menos por distinta.

69. Idea completa es aquella por la que comprendemos todas las notas de una cosa conocida de tal modo, que las diferenciamos unas de otras, é incompleta al contrario.

70. Idea adecuada es aquella por la que no solo comprendemos con distincion todas las notas de una cosa

conocida, sino que tambien reconocemos en cada una los particulares caractéres, é inadecuada al contrario.

71. Idea compleja es aquella que representa alguna cosa con alguna nota estraña, como una piedra caída de una torre: é incompleja al contrario, la que representa la cosa sin nota alguna estraña.

72. Idea viva es aquella que representa una cosa que hace una fuerte impresion en nuestra alma. Débil es aquella que representa una cosa que apenas hace impresion en nuestra alma.

73. Ya dejamos dicho en el núm. 64 qué es diferencia material de las ideas. Las ideas, pues, por razon de los objetos representados, se dividen en simples y compuestas, singulares, particulares, comunes y universales: abstractas, concretas, absolutas, relativas, asociadas, directas, é indirectas ó reflejas.

74. En cuanto á la simplicidad, unicidad ó sencillez, y la composicion, lo mismo que se dice de los objetos, se puede decir de las ideas que los representan. El espíritu es simple, único, uno bajo todos aspectos: pues lo mismo es la idea del espíritu, simple, única, una. Un hombre, un caballo, es compuesto en cuanto es hombre ó caballo; pero es uno, en cuanto es un compuesto, un hombre un caballo. La idea que representa al hombre al caballo en el primer concepto, la es compuesta, la que se representa en el segundo concepto, es simple.

75. Fuera de las ideas de los espíritus, acaso no hay ninguna idea en todos conceptos simple. Sin embargo se cuentan entre ellas la idea de relacion, porque pa-

rece simple, en razon á que la relacion tambien parece que lo es; pues no se concibe como se pueda descomponer la relacion, supongamos, que media entre el padre y el hijo: las ideas del sabor, del sonido, del placer, del dolor, de la bondad, de la justicia, de la amistad y otras por este estilo, que si realmente son compuestas, nosotros no acertamos á descomponerlas.

76. Idea singular es la que representa un individuo solo determinadamente, v. g. la idea de Platon. Particular es la que representa un individuo indeterminadamente, v. g. un cierto filósofo.

77. Idea comun es la que representa una cosa comun á muchos de un modo colectivo, v. g. toda potestad, ningun hombre. Universal es la que representa una cosa comun á muchos; pero distributivamente, v. g. animal, hombre.

78. En toda idea universal hay que considerar dos cosas, á saber: comprehension y estension: se llama comprehension de una idea aquella coleccion de notas que abraza la idea universal; y estension el número de individuos á quienes conviene la tal idea. De aqui se deduce que la comprehension anda en razon inversa, quando una aumenta, otra disminuye.

79. Idea abstracta es aquella que representa la forma sin el sugeto; por ejemplo blancura. No tenemos por abstraccion la accion con que nuestra alma conoce en un objeto, por medio de la idea una cualidad, modificacion ó forma, sin conocer el resto del objeto; en este sentido todas las ideas son abstractas: el alma no puede cono-

cer dos cualidades ó modificaciones, dos cosas á la vez en los objetos que la presentan las ideas. La abstracción, si atendemos á la etimología de esta palabra, que se deriva de *trahere abs*, traer fuera ó sin, no se verifica cuando por medio de la idea conocemos una cualidad en el objeto mismo que la tiene, sino fuera del objeto, separada, aislada. De esta separacion se hace un uso muy provechoso en la formacion de las ideas generales, tan necesarias para la adquisicion progresiva de verdades, con que enriquecemos nuestro entendimiento. Hasta aqui para mi todo es claro: ¿pero es posible efectivamente concebir una cualidad, una modificacion, una forma, llámese como se quiere, sola, aislada, y no en el objeto que la tiene? ¿Podemos concebir la blancura, sin conocerla en una cosa blanca? Yo por mi no puedo. Siempre que concibo la blancura, la concibo en la nieve, en la cal, en un lienzo, aunque no tenga presente donde he visto aquel lienzo, ó aquella porcion de nieve ó de cal que me presenta la idea: siempre que concibo la figura ó forma triangular, la concibo en un triángulo, aunque no me acuerde en donde le he visto. Nada de esto, sin embargo, ofende á la utilidad de las abstracciones. No concebimos en verdad la blancura sino en un objeto blanco; pero sino hiciéramos mas que conocerla, no tendria yo esta accion por abstraccion: si lo fuese, todas las ideas, ya lo he dicho, serian abstractas. Consiste, pues, la abstraccion en conocer de tal modo la blancura en el objeto blanco, que en el uso que yo haga de aquel objeto blanco, lo considere siempre como

blanco y solo como blanco, no como pesado, cuadrado, redondo, triangular, sólido, líquido etc.; y bajo el concepto de blanco lo comparé con otros objetos, y vea las relaciones que bajo de este respecto tiene con ellos, si es semejante á ellos, en qué grado, qué propiedades tiene como blanco, si estas se hallan en los demas objetos blancos etc.; de esta consideración, de esta comparacion deduzco yo otras ideas, que me van presentando verdades unas en pos de otras; cuando sin estas ideas, y de consiguiente sin la consideración y comparacion que las han originado, la primera idea seria una idea individual de la blancura en un objeto, ó de un objeto blanco, solo en cuanto blanco, y de ahí no pasaria; con que no sabria yo mas qué esa verdad: que aquel objeto era blanco.

80. Idea concreta es aquella que representa el sugerto con su forma, v. g. lienzo blanco. Si la palabra concreta se tomara del verbo latino *concernere*, ver ó mirar con otro, ó una cosa con otra, corresponderian estas ideas á las que se diferencian por el modo de conocerlas; pero parece que mas bien debe tomarse del verbo *concretere*, por la significacion que tienen generalmente en latin las palabras *concretus* y *concretio*, derivadas no de *concernere* sino de *concretere*.

81. Lo que significa material y directamente este último verbo, es que dos cosas unidas forman una mas crecida que cada una de las dos; y de aqui es que siempre que hay una cosa concreta, ha de ser necesariamente compuesta; pero por concreto se entiende en la Lógica, no cualquier compuesto, sino solamente el compuesto

del sugeto y su forma, ó sea de un objeto y de una cualidad que tiene: así, pues, la idea concreta es la que, á diferencia de la abstracta de que hemos hablado en el núm. (79) representa un sugeto con su forma, ó un objeto juntamente con una cualidad que tiene.

82. Idea absoluta es la que representa un objeto; pero no escita la idea de otro necesariamente; como la idea del sol, no en cuanto criatura, sino solamente en cuanto sol.

83. Idea relativa es la que representa un objeto, y escita necesariamente la de otro, porque sin el segundo no se dá el primero: tal es la idea de criatura, la cual no solo representa una cosa creada, sino tambien escita la idea de creador, porque sin creador no puede haber cosa creada.

84. Ideas asociadas. No deben confundirse las ideas relativas con las asociadas: estas representan un objeto y escitan la idea de otro, pero no necesariamente, porque los dos objetos que representan pueden existir uno sin otro: la idea de un vestido escita en una madre la idea del niño que lo vistió; estas dos ideas son asociadas; pero la primera no escita necesariamente la segunda, porque su objeto puede darse sin el objeto que la segunda representa.

85. Idea directa es la que nos representa un objeto que al momento que lo vemos lo conocemos: é indirecta es aquella que nos representa un objeto indirectamente, v. g. yo pienso, luego existo.

86. Ideas colectivas. En las ideas colectivas la idea,

por ejemplo, de los doce Apóstoles, son realmente doce ideas, cada una de un Apóstol; la idea de un determinado acervo de trigo realmente son muchas ideas, cada una de un grano de trigo. Lo mismo decimos de las ideas de un cabildo, de un ayuntamiento, de un rebaño.

87. Ideas reales y quiméricas. Llamam algunos idea quimérica á la idea de lo imposible, á la idea de un ser que ni siquiera puede llegar á ecsistir. Si hablan de una imposibilidad metafísica, como parece, tan imposible es esa idea como el objeto á que dicen que se refiere. En efecto es imposible metafísico la idea de nada ó de la nada, y un imposible metafísico es nada ó no es nada.

88. Hay en Licia, region del Asia menor entre Panfilia y Caria un monte que los antiguos llamaron Quimera Chimera, en cuya cima habia un volcan: en la parte mas alta vivian leones, en el medio cabras, y al pie del monte serpientes. Personificaron los poetas á este monte, haciéndole un monstruo, que vomitaba llamas, y que tenia la cabeza de leon, el cuerpo de cabra, y la cola de serpiente. La idea de este monstruo es una idea quimérica, y por alusion á esta idea formada con ocasion del monte Quimera, se llaman quiméricas todas las ideas de aquellos objetos que no ecsisten en la naturaleza; pero que nosotros componemos en nuestra mente, reuniendo algunas partes ó cualidades de diferentes objetos realmente ecsistentes. Si ecsiste verdaderamente fuera de nosotros el objeto representado por la idea, esta idea es real.

89. Ideas verdaderas y falsas. Toda idea es verdade-

ra idea, ó es verdaderamente idea; porque toda idea es verdaderamente objeto de la accion del alma, que la percibe, esto es lo que yo entiendo por idea: pero como tambien la falsedad es verdadera falsedad ó es verdaderamente falsedad, se sigue que tambien la idea falsa es verdadera; es decir, es verdadera idea falsa: lo que hay que saber es si puede darse esta falsedad en las ideas. El saberlo dependerá de lo que entendamos aquí por falsedad. Yo entiendo en este caso por falsedad la discordia ó no conformidad del objeto inmediato de la percepcion del alma, (que es lo que yo entiendo por idea,) con la cosa á que este objeto se refiere. Algunas veces cuando yo veo repentinamente un mosquito por el aire, percibo en la idea de este mosquito que se presenta á mi alma, un águila volando á grande distancia. Esta idea es falsa, no es conforme al objeto á que se refiere, en razon de que, por el error en que yo estoy acerca de la distancia, percibo en la idea un águila, y no un mosquito, que es el objeto exterior á que se refiere la idea. Rectifico luego mi error acerca de la distancia, y ya conozco el mosquito en el objeto que está presente á mi alma, es decir en la idea: entonces esta idea es verdadera, porque es conforme al objeto á que se refiere.

90. Ideas generales. Conocido el objeto blanco, consideradas sus propiedades y las relaciones que tiene con otros objetos blancos, tanto por su blancura, como por las propiedades de esa cualidad, ó sea del objeto que la tiene, formo una idea general: es decir, una idea que represente ó por la cual yo conozca muchos individuos: y será

mas ó menos general, segun sea mayor ó menor el número de individuos que por ella conozca; es decir, de individuos semejantes, mas ó menos en blancura y en las propiedades de la blancura.

91. La idea general es una idea colectiva, son muchas ideas individuales, y no por eso pierde nada de su importancia.

92. No puede ecsistiren la naturaleza ninguna cualidad que siendo una sola se halle al mismo tiempo la misma idéntica en muchos individuos, ni toda en todos, ni parte en unos y parte en otros: todo esto es naturalmente imposible; y si lo es, tampoco puede el alma forjarse semejante idea, ó un objeto en su interior, cuyo objeto se refiera á un imposible; porque, segun ya lo hemos dicho otra vez, un imposible no es nada, y en el interior del alma no puede darse un objeto que se refiera á nada; no puede haber ideas de nada, ó de la nada.

93. En suma, para mí las ideas generales son ideas individuales que el hombre llega á elevar á un número prodigioso; teniendo lugar entre ellas las que son una consecuencia de la atencion y comparacion de dos ó de muchos objetos ó cualidades, y por medio de las cuales conoce verdades, que porque lo son en todos los casos individuales de la misma clase, se llaman generales de *genus* ó *generare*, como si engendrasen todas estas verdades individuales que están como contenidas en ellas.

94. Términos de las ideas son las mismas ideas expresadas por palabras. Los términos se dividen lo mismo que las ideas: á saber, simples, compuestos, singu-

lares, particulares etc. Término simple es la representación de una idea que no consta de partes: compuesto al contrario, y así sucesivamente de todos los demás.

95. Ideas innatas. Grande controversia se agita entre los filósofos sobre la existencia de las ideas innatas. Para decir nosotros algo sobre esta cuestión, preciso es dejar primero bien asentado lo que entendemos por idea innata. Hemos dicho en otro lugar que para nosotros la idea es un objeto de la acción de nuestra alma, el cual está interiormente presente al entendimiento, y representa otro objeto que en sí mismo no está interiormente presente al alma, cualquiera que sea la naturaleza de aquel objeto representativo, y la dificultad que haya en explicar como se presenta al entendimiento.

96. Por idea innata entiendo lo mismo que por idea coetánea ó coexistente con el alma, de modo que desde el primer instante de la existencia del alma estuvo interiormente presente á ella.

97. Las razones que se alegan contra semejantes ideas son las siguientes:

1.^a Si tuviéramos ideas innatas, las hubiéramos percibido desde el principio de nuestra existencia, y no es así: la experiencia propia nos enseña á todos que nuestras ideas se adquieren con el tiempo.

2.^a Si se dice que estas ideas existen, pero que es necesario para que el alma las perciba que pueda poner espeditamente en ejercicio su actividad, y no puede

sino en proporcion que se vaya desarrollando el cuerpo, con quien tiene una estrecha correspondencia; preguntamos ¿para qué, pues, proveyó Dios á nuestra alma de estas ideas con tanta anticipacion? Dios no hace ninguna cosa inútilmente.

3.^a Si hubiera ideas innatas, ideas que hubieran nacido con el alma, que fueran como una misma cosa con ella, estarian siempre presentes á nuestra alma, estaríamos siempre percibiéndolas; y no hay ciertamente idea ninguna de esta clase.

4.^a Si hubiera ideas innatas, sería una de ellas, y la primera la idea de Dios; por lo mismo sería una misma en todos los hombres, y no lo es.

98. Los partidarios de las ideas innatas pueden responder:

1.^o Que la esperiencia no nos enseña que adquirimos sino que percibimos con el tiempo las ideas, asi como nos enseña, no que crecemos sino que hemos crecido.

2.^o El ignorar nosotros las razones que Dios haya podido tener para proveer á nuestra alma desde su creacion, de ideas de que no puede hacer uso hasta mucho tiempo despues, no es razon suficiente para negarlo, ni para asegurar que sería inútil dárselas al alma, y si fuera imposible que el alma las formase ó que viniesen ellas espontáneamente á presentarse al alma ¿no habríamos de recurrir á Dios que nos las infundiese? y en este caso ¿qué inconveniente se concibiría en que lo haga desde luego que cria al alma?

3.º Aunque hubiera ideas innatas, no por eso debiéramos conocerlas siempre: es inesacto que serian como una misma cosa con el alma: serian ni mas ni menos como las ideas adquiridas; y á estas no las estamos siempre percibiendo.

4.º No sabemos por qué entre las ideas innatas habia necesariamente de ser la primera la idea de Dios la mas importante, la mas noble, la mas digna, la mas sublime, es verdad, en correspondencia con el objeto á que se refiere; pero la primera en orden, no: precederla pudieran otras como la preceden suponiéndola adquirida. Ni porque no sea una misma, en todos los hombres se sigue nada contra su innatividad: ó hablando con propiedad si fuera innata, la misma seria en todos los hombres; la misma se presentaria á todos los entendimientos; pero no todos los entendimientos la percibirian del mismo modo, asi como un objeto exterior y corpóreo se presenta el mismo á los ojos de muchos hombres, y no todos lo ven del mismo modo.

99. Mas si los argumentos de los que impugnán las ideas innatas no satisfacen á los que las defienden, tampoco estos alegan ninguna razon plausible en apoyo de su opinion, como no sea la dificultad en concebir que el alma sea capaz de formar una idea si las ideas no existen ya de por sí; y si existen, que sea el alma capaz de hacer que se le presenten: ó es necesario negar que la idea sea alguna cosa distinta del alma, negativa que no es facil sostener victoriosamente.

100. Alegan todavia, sin embargo, que el pensamiento

es esencial al alma, y que no puede haber pensamiento sin ideas. Sus contrarios dicen que no es esencial al alma el acto de pensar, sino la facultad de pensar: que en esta facultad y no en su ejercicio consiste la actividad.

101. Ciertamente; nosotros no concebimos como un ser inagente, siquiera sea espiritual empieza de suyo á obrar sin conocimiento de que va á obrar, ni del objeto de su accion ni aun de la naturaleza del acto que va á ejercer: si va á percibir, á juzgar, á querer etc. ni como, ó por qué sale de su inaccion, pues para ello no hallamos ninguna razon suficiente: no se puede asignar por tal su actividad, su facultad de obrar, porque esto es lo que se disputa: ademas, para que este ser ejerciera su actividad de suyo, habia de tener él y no otro una razon suficiente; y no la puede tener un ser que ni piensa ni conoce, que está como muerto, sin accion, sin vida; tendrá que resucitar él por su propia virtud, pero por casualidad. ¡Mala filosofia!

102. Mas no por eso creemos que sea esencial al alma el pensamiento: lo es, sí, una accion de cualquiera clase que sea. Nosotros vemos en el sentimiento íntimo que tiene el alma de sí misma, y otro tanto vemos en sus sensaciones, una mezcla que no comprendemos bien, de pasividad y actividad, ó mas bien de accion y de pasion; y esta accion, este sentimiento íntimo de sí misma es esencial al alma: de otro modo, lo repetimos, no concebimos como pueda empezar á obrar.

103. Mas para este sentimiento del alma no se necesita ninguna idea: el objeto de esta accion es el alma

misma, el alma se siente á sí misma. Ahora los que opinan que la idea es un sentimiento, tienen que admitir, en nuestro concepto, que en el alma existe la idea innata de sí misma por lo menos.

101. Es todo lo que podemos decir á cerca de las ideas innatas, que defendieron un tiempo con calor los cartesianos; mas no su maestro, cuya doctrina parece que no comprendieron, ó ampliaron demasiado sus discípulos. Descartes dice espresamente. «Jamás he dicho ni creído que el alma tenga necesidad de ideas innatas, que sean una cosa distinta de la facultad de pensar. Cuantas veces he dicho que la idea de Dios es innata, solo he querido decir que la naturaleza nos ha dado una facultad por la cual podemos conocer á Dios: pero nunca he enseñado, ni opinado que fuesen actuales semejantes ideas, ó un no sé qué distinto de la misma facultad cognoscitiva. Cuando digo que algunas ideas han nacido con nosotros, ó están naturalmente grabadas en nuestras almas, no quiero decir que están siempre presentes á nuestro entendimiento; pues en este sentido no hay idea ninguna: solo quiero decir que tenemos en nosotros mismos la facultad de producirlas.»

102. No todos admiten esta facultad, ni todos la existencia de las ideas; pero suponiendo que las haya, la cuestion de si todas ó algunas de ellas son ó no son innatas, no es susceptible de una rigurosa demostracion; es, si, evidente que no hay necesidad de que lo sean.

CAPÍTULO V.

De los medios de manifestar á los demas nuestras ideas.

106. Asi como, porque el alma no puede tener inmediatamente presentes los objetos, necesita ideas para conocerlos; del mismo modo no pudiendo manifestar á los demas las ideas mismas, por medio de las cuales conoce los objetos, tiene necesidad de otras cosas para manifestárselas. Llamaremos á estas cosas signos de las ideas. La naturaleza proveyó al hombre de algunos de estos signos, y le dió facultad para adoptar otros: los primeros serán, pues, signos naturales, y los segundos artificiales. Como los primeros son propios de todos los hombres, todos los hombres entienden lo que significa, cuando cada uno los ve en los demas; porque cada uno conoce que significan en los demas, lo que significan en él. Tales son ciertos gestos ó modificaciones determinadas de las facciones del semblante, algunos movimientos de todo el cuerpo, de alguna ó de algunas partes de él, y alguno que otro sonido de la voz. Nadie ignora que con el gesto manifestamos desagrado, tristeza, alegría; con ciertos movimientos de todo el cuerpo un sobresalto repentino; y que con tal voz, aun sin articular, es decir, sin ser modificada por las diversas posturas de la lengua y de los labios; manifestamos sorpresa, dolor, alegría, temor etc.

107. Definicion del signo. Signo es una cosa esterna

que nos escita la idea de otra. De esta definicion se infiere que hay signos naturales, arbitrarios ó de institucion humana; eficaces é ineficaces, demostrativos, pronósticos y rememorativos.

108. Signo natural es el que representa una cosa que tiene mútua conecision con él: por ejemplo la respiracion es un signo de la vida del animal. Arbitrario ó de institucion humana, es el que representa una cosa que no tiene mútua conecision con él, el cual depende de la ~~108~~ institucion humana; y solamente representa aquella cosa por mútuo convencimiento de los hombres.

109. Signo eficaz es el que contiene ó causa lo mismo que significa, como los sacramentos, la gracia. Ineficaz es el que ni causa ni contiene la cosa que significa.

110. Signo demostrativo es el que representa una cosa que ecsiste actualmente, v. gr. por el humo sabemos que hay fuego.

111. Signo pronóstico es aquel que representa una cosa que va á suceder, v. gr. cuando las nubes se oscurecen conocemos que va á llover.

112. Signo rememorativo es aquel por el que venimos en conocimiento de una cosa pasada despues de representársenos, v. gr. por el suelo húmedo conocemos que llovió.

113. Ademas de las divisiones espuestas hasta aqui se divide el signo en cierto, incierto, probable y falso: signo cierto es el que nos representa una cosa á la que no podemos dejar de asentir, por tener razones suficientes para asentir á ella; y asi de los demas.

414. Por medio de los signos naturales pueden entenderse mutuamente los hombres cuando pueden verse y oírse, acaso mucho mas de lo que se cree generalmente; pero nunca tanto como es menester, para que la comunicacion llegue entre los hombres al grado de perfeccion á que puede llegar. Por esta razon el autor de la naturaleza les dotó de la facultad de instituir y convenirse en la inteligencia de otros signos, que porque para su conveniente y útil instruccion necesitan de bastante arte, por eso se llaman artificiales. Estos signos artificiales pueden tener alguna analogía con los objetos á que se refieren las ideas que queremos manifestar, y pueden no tener ninguna. En el primer caso participarán algo de la cualidad de naturales; en el segundo son enteramente arbitrarios. Con respecto á las ideas son arbitrarios todos los signos artificiales con que las manifestamos: pues ademas de que no están destinados por la naturaleza para manifestarlas, no se ve ninguna analogía entre un signo artificial y una idea: mas con respecto á los objetos exteriores que queremos manifestar, puede darse entre ellos y los signos artificiales con que queremos darlos á conocer alguna analogía, y grande algunas veces, como entre la pintura bien hecha de una rosa, y una rosa verdadera.

415. Los signos artificiales pudieran percibirse por todos los cinco sentidos. Previa una convencion pudieran entenderse los hombres por medio de los objetos que se percibiesen por el gusto, por el olfato y el tacto; pero esta comunicacion seria siempre muy difícil y muy re-

ducida: solo serviría, como tal vez sirve algunas veces, para comunicarse dos, ó un corto número de personas, y en ocasiones acerca de materias determinadas. Asi los principales signos artificiales se dirigen á los dos sentidos de la vista y del oído.

116. Los signos con que manifestamos á otros de un modo mas peculiar nuestras ideas son el término vocal ó voces, escritura y gestos. Término vocal ó voces es un sonido articulado proferido por el hombre para manifestar á otro sus ideas ó conceptos. Estos signos demostrativos de las ideas son términos arbitrarios porque dependen de la institucion humana.

117. El término vocal se divide en unívoco, equívoco y análogo. Término unívoco es aquel que se aplica á muchos bajo una misma significacion, v. gr., hombre. Equívoco es aquel que se aplica á muchos bajo diversa significacion y sentido: por ejemplo esta palabra *Leo*, significa un animal y una constelacion celeste. Y análogo es aquel que se aplica á muchos por cierta analogia y semejanza: por ejemplo este nombre *sano* se atribuye á la comida ó á la medicina y al hombre que está bueno.

118. Las propiedades de los términos son cinco, á saber: suposicion, ampliacion, restriccion, alienacion y apelacion. De la suposicion trataremos mas adelante; pero para evitar toda obscuridad explicaremos en pocas palabras cada una de sus propiedades.

119. Suposicion es la acepcion de un término en la proposicion segun la significacion en que se toma.

120. Ampliacion es la estension de un término á sig-

nificar mas de lo que espresa. Cuando llamamos á los hereges infieles, se hace ampliacion del término infieles: tambien cuando decimos: Cristo murió por todos.

121. Restriccion es la limitacion de un término á significar menos de lo que espresa: por ejemplo, solamente al Papa se suele llamar Pontífice, siendo tambien los Obispos Pontífices, se contrae pues la significacion de la palabra Pontífice, y esta es la restriccion. (1)

122. Alienacion es la acepcion de un término en una significacion impropia, como cuando llamamos á las imágenes santos.

123. Apelacion es la aplicacion de la voz á un significado particular. Cuando llamamos á Alejandro el Grande, le damos con estas palabras un significado particular.

124. Los signos que se dirigen á la vista son los gestos, las miradas y los movimientos de las manos y de los dedos, etc., como se observa en los oradores, en los cómicos y principalmente en los sordo-mudos. Pero los mas útiles, por su mayor universalidad y ecsactitud son los que se forman por medio de la escritura. Esta es una co-

(1) Cuando se entiende por este nombre vicario de Cristo, el sumo Pontífice, dice Guevara que hay restriccion, porque tambien los Obispos son vicarios de Cristo. No sé que los teólogos tengan este modo de hablar por verdadero. Porque cuando llamamos vicario de Cristo al Sumo Pontífice, no le atribuimos todo cuanto conviene aun á los Obispos (como es necesario para que se dé verdadera restriccion) pero ni aun lo que no es propio de los Obispos, á lo menos si se consideran separadamente las facultades en orden á la iglesia universal: en cuyo sentido nadie llamó jamás á los Obispos uno por uno vicarios de Cristo, ni lo son.

lección de caracteres gravados para espresar á otros nuestras ideas. Esta puede ser geroglífica y alfabética: la primera representa directa é inmediatamente los objetos á que se refieren nuestras ideas; y á estas tambien por concomitancia; quiero decir, que por medio del geroglífico no solo representamos un objeto, sino tambien manifestamos que lo percibimos y conocemos, y de consiguiente que tenemos la idea de él.

125. La escritura alfabética representa directa é inmediatamente los sonidos que formamos con la voz; pero siendo ademas la escritura y la voz dos signos que nos representan una misma cosa, así como cuando oímos la palabra no nos dirigimos á la escritura para conocer lo que la palabra nos representa, del mismo modo conducidos ya por la esperiencia, cuando leemos lo escrito no se dirige nuestra atencion á la voz, aunque es lo que la escritura representa inmediatamente sino á la idea ó al objeto representado por la voz copiada por la escritura; y solamente nos paramos en la palabra escrita que leemos, cuando no entendemos lo que significa.

126. La escritura alfabética es el vehiculo mas rápido y mas capaz que ha podido inventarse para la comunicacion y propagacion de nuestras ideas, sentimientos, pensamientos y deseos; en fin, de cuanto pasa en la mente del hombre: esta rapidez y capacidad se han aumentado prodigiosamente con la invencion de la imprenta: y aprovechándose mutuamente los hombres por este medio de sus respectivos conocimientos, y discurriendo y añadiendo cada uno á lo que ha aprendido de otros,

de este modo es como van adelantando las ciencias.

127. La escritura supone la palabra, la cual es una modificacion de la voz á que concurren la garganta, la lengua, el paladar, los dientes, y los labios. Con las palabras se forman los idiomas, con un idioma manifestamos nuestras ideas, nuestros juicios y nuestros raciocinios; las ideas con palabras, los juicios con proposiciones y los raciocinios con silogismos.

128. Grande es sin duda la utilidad del lenguaje para concebir, juzgar, raciocinar y coordinar nuestras ideas, nuestros juicios y raciocinios: mucho mayor despues de haber contenido su fugacidad por medio de la escritura y de la imprenta. Las palabras, las proposiciones y los silogismos que representan nuestras ideas, juicios y raciocinios, permanecen inmóviles en el papel: cuando se nos ha escapado una idea, cuando nos hemos olvidado de una verdad, cuando nos cuesta trabajo formar un raciocinio, todo lo encontramos en un libro, porque vemos en él los signos, copias fieles de todas estas cosas que han pasado en nuestra alma. Estos signos, escritos ó no escritos vienen continuamente en nuestro auxilio, llaman nuestra atencion, solicitada sin cesar por un crecido número de objetos nuevos, ó que se nos presentan de nuevo, y remedian los malos efectos de tanta distraccion. Vemos en ellas representadas con separacion las ideas de los objetos, las ideas de sus cualidades y relaciones, separacion que si la podemos hacer facilmente con el alma, no siempre tendremos la misma facilidad en retener sus efectos. Mas aunque el len-

guaje y la escritura nos proporcionen esta facilidad, no puedo convenir en que sea necesario ninguno de los dos para formarnos las ideas, siquiera por la sencillísima razón de que las palabras habladas ó escritas son signos de las ideas; y ningún signo, aunque sea natural, mucho menos si es artificial como la palabra, puede preceder á la cosa significada, cuya anterior existencia supone necesariamente

129. Réstame hablar del gesto, que es uno de los signos que se dirijen á la vista (124). Los gestos, pues, son ciertas señales ó movimientos sensibles del cuerpo, por medio de los que manifestamos á otros nuestras ideas, y principalmente las afecciones del alma.

CAPITULO VI.

Del recto uso de los vocablos.

130. Las ideas se manifiestan con palabras sueltas. digámoslo así, pues aunque algunas veces es necesario emplear muchas para espresar una idea, es porque no hay una palabra sola que la esplice bien, ó porque se evita el equivoco usando de dos ó mas palabras, como cuando decimos macho de cabrio, con cuyas palabras solo espresamos una idea ó un objeto á que se refiere una idea.

131. Siempre, pero especialmente en el lenguaje científico, conviene mucho para esplicar una idea usar de palabras ó términos unívocos (117) es decir, que están destinados á espresar una sola idea ó un solo objeto; porque

hay algunos con los cuales se espresan dos ó mas ideas, dos ó mas objetos, y se llaman equívocos (117): la palabra castellana como significa el modo con que se hace ó sucede alguna cosa; significa zumba, chasco, vaya; y significa la accion mia de comer.

152. Aun siendo univocos los términos de que usamos, debemos usarlos en el sentido en que se toman generalmente por los demas; y si no todos están conformes en su significacion debemos fijar nosotros con ecsactitud la que les damos. Es verdad que muchas veces intentamos hacerlo así, y no lo conseguimos; lo cual nace de la oscuridad ó imperfeccion de muchas de nuestras ideas, que por lo mismo que son oscuras ó imperfectas, no puede haber palabras que las presenten claras ó perfectas.

153. Los usos de los vocablos son dos: el primero es cuando pensamos ó hablamos con nosotros mismos; y el segundo cuando manifestamos á otros nuestras ideas. Este uso es de dos maneras, á saber: civil y científico. Uso civil es el de que nos valemos en las conversaciones familiares, usando de términos acomodados á la capacidad de todos.

154. Dos vicios se deben evitar en el uso civil, á saber: la capciosidad y vanilocuencia. La capciosidad consiste en usar de palabras dudosas para engañar; y la vanilocuencia en la charlatanería, por la que usamos de términos científicos en las conversaciones familiares.

155. El uso científico es aquel de que nos valemos al enseñar ó aprender alguna ciencia, y tambien cuando se trata acerca de alguna materia entre hombres inteligentes.

136. Además de los vicios espuestos hasta aquí hay otros; y así para evitarlos se observarán las siguientes reglas. 1.^a Se procurará evitar las locuciones trasladadas, tropos y adornos de una sobresaliente elocuencia, esto es. debemos usar de voces en su propia significacion, y mas de las que enseñan que de las que deleitan. 2.^a La abundancia de cosas y la falta de palabras nos obligan muchas veces á espresar en una misma palabra distintos objetos. 3.^a Hay muchos que apenas pueden manifestar su sentir, dicen muchas cosas, mudan de palabras, añaden pareceres, y cuanto mas pretenden explicar su sentir, tanto menos se entienden y confunden á los oyentes: este vicio, es claro que depende ó de la confusion de las ideas, del olvido de los vocablos ó de la ignorancia. 4.^a Se deben evitar ciertos vocablos, vanos y sacados del antojo de nuestra fantasia, sin hacer sentido. 5.^a Finalmente hay ciertos nombres bárbaros en la filosofía que recibidos por el uso comun, ayudan al que se entrega al estudio de ella.

Disertacion segunda.

CAPITULO I.

De la definicion.

137. Para dos cosas puede servir la definicion: para distinguir una cosa de todas las demas, y para conocer lo que realmente es en sí, ó lo que es lo mismo, para conocer su naturaleza. Segun que nos propongamos uno ú otro extremo, así debemos formar la definicion. Muy di-

Acil es definir lo que son en sí las cosas; no tanto definir en que se distinguen unas de otras: para esto último basta la definición que se llama descriptiva, y consiste en dar tales señales de la cosa que definimos, que por ella se pueda distinguir de cualquier otra. El hombre es un animal *bípede é implume*, (como lo definió Platon, no sabemos si en chanza ó con seriedad) es una buena definición descriptiva, á pesar de la chanzoneta de Diógenes, ó de quien fuese; ó á lo menos no es viciosa por el capítulo por donde éste la reprobó cuando presentó un gallo desplumado, diciendo: « aquí está el hombre de Platon; » porque es claro que este último quiso decir que el hombre naturalmente no está cubierto de pluma ni de pelo, y en este sentido añadiendo que es un animal de dos pies, no se puede confundir con otro animal, por que no hay ningún otro de dos pies (yo por lo menos no tengo noticia de él) que carezca naturalmente de aquellos accidentes.

438. De todos modos, si en esta definición descriptiva de Platon, y en cualquiera otra no se dan las señales necesarias para distinguir suficientemente la cosa que se define, de todas las demas cosas, la definición es mala. Asi seria mala la definición de Platon si solamente hubiera dicho: el hombre es un animal de dos pies, por que hay animales de dos pies que no son hombres: ó el hombre es un animal implume, porque hay otros animales que tambien son implumes.

439. Cuando se quiere dar á conocer á las cosas como son en sí, ó sea su naturaleza, la definición, se llama

ma esencial, y no sin propiedad, por que la naturaleza de las cosas no es mas que la esencia de las cosas segun que existen á parte rei. Sin embargo las esencias de las cosas nos son desconocidas; y si por medio de la definicion esencial pretendemos dar á conocer la esencia de la cosa que definimos, podemos estar seguros de que jamás lo conseguiremos. Mas sino conocemos las esencias de las cosas, conocemos con evidencia que la esencia de una cosa es diferente de la esencia de otra cosa. No conocemos la esencia del alma, pero conocemos que es diferente de la esencia del cuerpo, porque conocemos que el alma tiene facultad de pensar, y que es imposible que el cuerpo piense. Conociendo la diferencia que hay entre la esencia del alma y la esencia del cuerpo, estamos autorizados de algun modo para decir que damos del alma una definicion esencial cuando la damos á conocer en términos que se conozca que la esencia del alma es diferente de la esencia del cuerpo aunque no demos á conocer lo que es en sí misma la esencia del alma.

140. Por medio de la definicion manifestamos una idea mas claramente con unas palabras que con otras: de consiguiente si las segundas no la manifiestan con mas claridad que las primeras, la definicion es mala. Asi, pues, aunque nunca podamos definir completamente una cosa por su naturaleza ó esencia, porque esta nos es desconocida, debemos esmerarnos en que las palabras que usemos para manifestar ideas que den á conocer del modo que se pueda, la cosa que definimos,

las manifiesten con toda claridad. Esto se consigue cuando con las palabras de que nos valemos manifiestan todos una misma idea, y por lo mismo todos entienden su significado. Mas si para la definicion nos vemos en la necesidad de emplear palabras, cuya significación no es comúnmente sabida, debemos explicarlas bien antes de emplearlas en la definicion si podemos hacerlo brevemente, por que si es necesaria una larga explicacion, entonces no hay definicion. Para entender lo que es filosofia moral es necesario tener ideas, que por su crecido número no pueden manifestarse sino en un tratado, el cual únicamente por lo mismo será la definicion de la filosofia moral, y sin embargo nadie llama definicion á un tratado. Cuando yo digo: « la filosofia moral es una ciencia que trata de la bondad y malicia de las acciones humanas, » el que no ha adquirido todavia la idea de la bondad y malicia de las acciones, y carece de las muchísimas que estan conexas con ellas, que la preceden y subsiguen, y se necesitan para adquirirla: lo más que con esta definicion conseguirá, será oír lo que ya sabia, que la filosofia moral no es la fisica, las matemáticas etc. porque estas ciencias no tratan de la bondad y malicia de las acciones humanas, y la definicion por lo tanto es enteramente inútil.

141. Tambien es inútil definir lo que no necesita definirse para entenderse: es igualmente inútil la definicion como hemos dicho ya, cuando nos propongamos hacer comprender por ella la esencia de alguna cosa, porque nunca lo conseguiremos: lo es asimismo, y con mucha

mas razon, quando es imposible manifestar la idea ó la cosa que queremos definir mas claramente que con la palabra con que se significa comunmente si su significado es universalmente conocido. Ciertamente es imposible muchas veces manifestar una idea ó una cosa mas claramente con otras palabras, que con las que se emplean comunmente para manifestarla. Por mas que nos empeñemos, por mas palabras que empleemos para explicar lo que es movimiento, nunca lo esplicaremos mejor que con esta sola palabra. Mas cuando la palabra con que se significa una idea ó una cosa, no es de una significacion universalmente conocida, no definiremos la idea ó la cosa; manifestaremos únicamente qué idea ó qué cosa significa aquella palabra. Al que ignora y nos pregunta qué es antropología: cuando respondemos que es un tratado del hombre ó acerca del hombre, no le manifestamos lo que es este tratado, sino que este tratado es lo que significa aquella palabra: esta esplicacion suele llamarse definicion de nombre.

142. La definicion de nombre se reduce, pues, á manifestar el significado de las palabras y el sentido en que se toman. Lo primero es necesario en la enseñanza de las ciencias y de las artes, en las cuales hay un gran número de voces técnicas, que no son de uso común, ó cuya significacion no se fija ecsactamente en el lenguaje no científico y que por lo mismo ecsijen la aclaracion suficiente en gracia de los que aprenden. Lo segundo es muy importante cuando nos apartamos del sentido que se dá comunmente por todos á las palabras que emplea-

mos, y lo mismo cuando introducimos voces nuevas ó inusitadas. Sin esta prevencion no es fácil que nos entienda el que nos oye; disputamos sin entendernos; y no aviniéndonos jamás con nuestros contendientes, perdemos inútilmente el tiempo.

143. Asi deben conducirse los que enseñan, disputan ó escriben: los que leen deben poner el mayor cuidado en asegurarse del sentido que dá el que escribe á las expresiones y palabras; y sino lo pueden conseguir, atenerse á lo mas probable; para cuya consecucion da reglas muy prudentes el arte hermeneútica ó de la hermenia; que nos dirige en el modo de interpretar lo que otros han escrito, para llegar á saber cual ha sido su mente. Principalmente y ante todo, debemos no tomar ligeramente y desde luego las palabras de un autor en el mismo sentido en que nosotros las usamos, porque nos exponemos á atribuirle ideas y pensamientos de que tal vez está muy distante, sino que debemos esmerarnos en penetrar bien el sentido que las dá, especialmente si ha escrito en una lengua estraña y en diferente época; para todo lo cual se necesita mucho detenimiento é instrucción.

144. Es necesario economizar mucho las definiciones y usar solamente de las que son indispensables, si de ellas se ha de sacar algun provecho, y si se han de evitar los perjuicios que se ocasionan al progreso del saber con la mania de querer definirlo todo. El menor, y no es leve, es perder un tiempo precioso; y ademas con definiciones inútiles ó imposibles nada se aprendo

mas que palabras, se disputa sobre palabras, quedan las ideas sin conocerse, no se entienden ni se avienen jamas los que disputan, y las ciencias no adelantan.

143. Mas no por eso hemos de proscribir totalmente el uso de las definiciones. Este extremo seria tambien muy perjudicial, porque las definiciones cuando son buenas, contribuyen mucho á la claridad de las ideas y al aumento de nuestros conocimientos: una buena definicion nos proporciona un conocimiento nuevo, ó nos afirma en el que ya teniamos.

146. Apesar de que: por lo que dejamos dicho en todos los números de este capítulo, se puede inferir muy bien que es definicion y sus clases; sin embargo antes de pasar á dar reglas para su formacion, quiero determinar que es definicion y su division. Definicion, pues, en general, no es otra cosa que una oracion que explica con claridad lo que confusamente significaba el simple nombre de la cosa. Es de dos maneras, á saber: de nombre y de cosa. Definicion de nombre (144) es la que explica la naturaleza del nombre significado por la cosa. Definicion de cosa es la que explica la naturaleza de la cosa significada por el nombre.

147. La definicion de cosa puede ser de dos maneras, descriptiva y esencial. Definicion descriptiva (157) es una oracion que explica la cosa por notas ó caracteres suficientes que la distinguen de otras: y esencial es la que explica la cosa por sus principios constitutivos, que son el género y la diferencia.

148. Para formar una buena definicion se suelen dar

varias reglas, de las cuales unas hablan respecto de las dos clases de definiciones, descriptiva y esencial; otras solo pueden aplicarse á la esencial. Las reglas comunes á ambas definiciones son: 1.^a La definicion debe ser mas clara que lo que se define: es decir, que las palabras de que consta la definicion manifiesten la idea ó cosa con mas claridad, que las palabras con que la significamos antes de definirla.

149. 2.^a Que la definicion no sea redundante; que no explique mas que lo que es necesario para conocer lo que se define.

A esta regla debiera añadirse otra: que la definicion no sea escasa, cuya regla es mas necesaria que la precedente, porque al fin la redundancia supone lo necesario, que no se halla en la escasez. Ambas pudieran refundirse en una: que la definicion sea precisa; que no explique ni mas ni menos que lo necesario.

150. 3.^a Que el definido no entre en la definicion: esto es, que no usemos en la definicion de la palabra ó palabras con que significamos lo que vamos á definir, porque en ese caso no usamos de palabras mas claras.

151. 4.^a Que la definicion no sea negativa: lo que quiere decir que no diga lo que no es, sino lo que es la cosa que definimos; pero deberá entenderse cuando se pueda, porque muchas veces no podremos decir lo que es una cosa; pero la distinguiremos bien de las demas, manifestando lo que no es.

152. 5.^a Que la definicion convenga á todo el definido y solamente al definido; que sea recíproca que se con-

viertan los términos con que se manifiesta el definido, y los que se emplean en la definicion: tres modos de explicarse que significan una misma cosa, aunque algunos hacen de ellos tres reglas diferentes, y cuyo sentido es en último resultado que lo mismo signifiquen los términos que usamos en la definicion, que aquel ó aquellos con que se significa el definido. Regla escusada por cierto.

153. Bien que ni esta, ni todas las demas que la preceden son propiamente reglas para formar una definicion: son mas bien medios para conocer si la definicion es genuina, porque espresan propiedades que debe tener toda buena definicion. La única regla que á mi entender debe guiarnos para formar una buena definicion, es que procuremos: 1.º, conocer bien la idea ó el objeto que vamos á definir, y las ideas ú objetos por medio de los cuales queremos dar á conocer aquella idea ó aquel objeto; que no deben ser sino la misma idea ú objeto que definimos: 2.º, emplear en la definicion unos términos que manifiesten con claridad las ideas ú objetos por cuyo medio queremos dar á conocer la idea ú objeto que definimos: si logramos uno y otro, formaremos una buena definicion.

154. Respecto de la definicion esencial, la única regla que se da es, que debe constar del género próximo y de la última diferencia; para cuya inteligencia es preciso tener presente lo que hemos dicho acerca de los géneros y de las especies en los números 57 y 59. El género próximo es aquel entre el cual y la especie no

media otro género: la última diferencia es aquella propiedad, nota ó carácter que nos hace distinguir una especie de todas las demas especies contenidas en un género infimo. Si defino al hombre diciendo que es una sustancia intelectual, sustancia es el género, intelectual es la diferencia; pero entre este género y esta diferencia median los géneros espíritu, cuerpo, mineral, vegetal, animal, cada uno de los cuales contiene en sí diferentes especies: y por la diferencia intelectual no distinguimos las demas especies de seres intelectivos contenidas en el género espíritu: así la definición peca contra la regla. Animal es género, pero género infimo que no contiene en sí otros géneros, solo contiene especies: intelectual es diferencia que nos hace distinguir la especie animal, hombre de todas las especies contenidas en el género animal: así el hombre es un animal intelectual, es buena definición: ni por ella puede confundirse el hombre con ningún espíritu, aunque todos ellos son intelectivos, porque ningún espíritu es animal, ni el del hombre; el que es animal es el hombre.

§55. Por la definición esencial no solo se definen las especies, como parece á primera vista; tambien se definen los individuos: yo definiré bien al individuo Pedro, diciendo: Pedro es un animal intelectual. Por esta definición doy á conocer la esencia del individuo Pedro del modo que puedo; y de consiguiente no solo la especie á que pertenece Pedro, sino tambien al mismo Pedro. Ahora si se esije la definición de la individualidad completa de Pedro, á la definición esencial habrá que acom-

pañar la definicion descriptiva de Pedro; de este modo no solo se distinguirá á Pedro del leon, del caballo y de todos los animales que no son intelectivos, sino tambien de Juan, de Antonio y de todos los animales intelectivos.

136. Hemos dicho que para formar una buena definicion es necesario un conocimiento ecsacto de lo que vamos á definir: pues bien, á la ecsactitud de este conocimiento contribuye mucho la division.

CAPITULO II.

De la division.

137. Fácilmente se conocerá la utilidad de la division, si se considera lo que es en sí y el objeto á que se dirige. La division, tomada de parte del alma, es una operacion del entendimiento que conoce y contempla por separado las partes de un todo: como proposicion es la manifestacion por separado de las partes de un todo, asi conocidas por el entendimiento. Nadie puede desconocer la utilidad de esta operacion de nuestro entendimiento y de las proposiciones con que se manifiesta su resultado. Nosotros no podemos conocer un todo á la vez: hemos dicho en otra parte (núm. 95) que todas nuestras ideas son individuales: cuando decimos que conocemos un género, lo que hay de verdad es que conocemos cada una de por sí las cosas que constituyen un objeto: á este objeto llamamos individuo: á todos estos individuos, cada uno de los cuales conocemos tambien de por sí, llamamos especie,

y á muchas especies llamamos género. Pues bien, el género es un todo compuesto de especies; la especie es un todo compuesto de individuos; el individuo es un todo compuesto de cosas que le constituyen. Con que para conocer ó dar á conocer un género, es indispensable conocer ó dar á conocer las especies que comprende: para conocer ó dar á conocer una especie, es necesario conocer ó dar á conocer los individuos de que consta; y para conocer ó dar á conocer un individuo, es preciso conocer ó dar á conocer las cosas que le constituyen. Pues este es el oficio de la division: con que es decir, que por medio de la division conocemos todas aquellas cosas que constituyen un individuo, y las cuales sin ella no conoceríamos, ó conoceríamos mal, obscura é imperfectamente: conocidas bien, conocemos un grande número de individuos, á cuyo conjunto llamamos especie: conocemos después otro crecido número de individuos, que todos carecen de alguna cosa, que tienen todos los otros individuos, que también conocemos en grande número: al conjunto de estos segundos individuos llamamos una especie; y al conjunto de los primeros individuos llamamos otra especie diferente, y decimos que las dos especies constituyen un género. El género puede contener en si no solamente especies, sino también otros géneros, hasta que se llegue á un género que los comprenda á todos, y de consiguiente á todas las especies, á todos los individuos y á todas las cosas que constituyen sus individuos: este género es ser; porque los géneros, las especies, los individuos y las cosas que constituyen un individuo, son en el

sentido que llevamos explicado. Cuando conocemos todo esto, tambien conocemos lo que no son los individuos á cuyo conjunto llamamos una especie, y lo que no son los individuos á cuyo conjunto llamamos otra especie, y así distinguimos una especie de otra: lo mismo decimos de los géneros, y de todo resulta un prodigioso número de ideas y conocimientos, un prodigioso número de verdades conocidas que componen la ciencia: ideas, conocimientos, verdades y ciencia, que son patrimonio del hombre, y que manifiestan su inconmensurable escelencia sobre los brutos. Esta escelencia la debe el hombre en su origen á la esencia de su alma; esencia diferente y superior á la esencia del principio de las acciones del bruto. Pero una de las operaciones de nuestra alma á que debemos en mucha parte estas ventajas, es la division: como se colige manifestamente de lo que acabamos de decir.

158. De lo dicho en el número precedente se colige bien que es division; pero sin embargo fijaré con mas claridad en éste su definicion. Division, pues, es una oracion que distribuye un todo en partes: aquello que se divide se llama dividido, las partes en que se divide se llama miembros de la division.

159. Todo es un agregado de partes: el todo puede ser actual y potencial: todo actual es aquel que contiene partes actualmente distintas; y potencial es el que contiene partes potenciales, es decir: que aun quando no las tiene, no obstante no repugna que las tenga.

160. El todo potencial se puede dividir ademas en me-

tafísico, físico y lógico. Todo potencial metafísico es el que contiene atributos que constituyen la esencia de la cosa, ó que solo se conciben por el entendimiento, v. gr. la animalidad y racionalidad en el hombre: físico es el que contiene partes actualmente distintas, y son las que constituyen la esencia y naturaleza física, v. gr. alma y cuerpo: lógico es el que se puede afirmar de muchas especies de entes, v. gr. animal.

161. Dos cosas hay que considerar en el todo lógico, á saber partes esenciales é integrales. Partes esenciales son aquellas que pertenecen á la esencia del todo, de modo que no pueden faltar del todo sin que deje de ser lo que es, por ejemplo la animalidad y racionalidad en el hombre. Partes integrales son aquellas que no pertenecen á la esencia del todo, sino que contribuyen á su mayor perfeccion, v. gr. el ser el hombre blanco ó negro, sabio ó ignorante.

REGLAS DE LA DIVISION.

162. Grande es, pues, la importancia de la division; pero no será tanta, ó será ninguna, si la division no se hace del modo conveniente. Para hacerla como conviene, se suelen dar las reglas siguientes:

1.^a Se deben dividir todos los miembros de que consta el todo.

2.^a La division debe no ser demasiado prolija.

163. Dos reglas ó contradictorias ó una de ellas superflua. Serán contradictorias cuando el objeto conste de un crecido número de miembros, porque entonces si se han

de dividir todos como quiere la primera regla, necesariamente ha de ser prolija la division, que es lo que se prohíbe en la segunda: y será esta superflua, si es corto el número de miembros de que consta el todo, por que en este caso no puede ser prolija la division.

164. Sin embargo aunque mal espresadas estas dos reglas, tienen bien entendidas una utilidad real. La primera establece si se ha de conocer bien un objeto, es necesario conocer por separado todas y cada una de las partes que le componen, porque una sola que quede por conocer, no se conoce el objeto, y todo esto es verdad. Empero en la segunda se nos aconseja que no nos empeñemos en desmenuzar, digámoslo así, un objeto, queriendo considerarlo bajo tantos puntos de vista, que ninguno podamos conocer bien, porque entonces necesariamente ha de entrar la oscuridad y confusion en nuestras ideas. Consulte cada uno la perspicacia de su entendimiento, y entable con arreglo á ella la division. Hay algunos que espresan con la mayor claridad sus ideas, pero estas son pocas: su entendimiento descubre pocos puntos de vista en sus objetos; y porque son pocos los ven con mucha distincion, y por eso los manifiestan con facilidad y claridad. Otros descubren muchos mas, y entonces ó su entendimiento está constituido y preparado de antemano con los conocimientos necesarios de tal manera, que pueda distinguirlos suficientemente, ó no lo está: si lo primero, los conocerán y podrán espresarlos con claridad; si lo segundo, reinará grande confusion en sus ideas, y por consiguiente en su explicacion.

163. Nuestro entendimiento no puede conocer muchas ideas á la vez; solo puede ocuparse de una. Si queremos que no sea infructuosa la division, debemos considerar con detenimiento cada idea que conocemos, y no pasar á considerar otra sin haber conocido bien la precedente. De este modo, sean pocos, sean muchos los puntos de vista que descubramos en un objeto segun la penetracion de nuestro entendimiento, y el estado de nuestra instruccion, siempre podremos ver con distincion los que descubramos, y manifestarlos con claridad.

166. 3.^a Que sea inmediata la division: que estén contiguos los miembros que se dividen; porque de este modo descubriremos la relacion inmediata que tienen unos con otros, y conoceremos mejor el objeto: no asi saltando de un miembro á otro por encima de otros miembros intermedios. Conviene empezar por los mas abultados, por aquellos que son comunes á mayor número de objetos, porque los miembros mas abultados se descubren con mas facilidad, y en toda operacion conviene empezar por lo mas fácil. En seguida se va descendiendo por rigurosa graduacion, si se puede, considerando los demas puntos de vista, bajo los cuales conviene el objeto con otros objetos en menor número, y este es el modo de conocer el objeto en todas sus relaciones, y de adquirir un gran número de ideas individuales, cuyo conjunto enriquece tanto á nuestro entendimiento, y nos proporciona el conocimiento de verdades universales: verdades, cuyo objeto son, ó pueden ser todas las cosas, todo lo que es.

167. 4.^a Que un miembro no se contenga en otro: por-

que sería presentar dos veces uno mismo si se le presentase por sí solo, y tambien contenido en otro. Esta regla está espresada con ecsactitud, ni á esta se opone el que un miembro está contenido en otro algunas veces, y sin embargo la division es buena: para que en ese caso la regla fuese inecsacta, sería necesario que el miembro que se divide estuviese contenido en otro como tal; es decir, bajo el mismo concepto ó punto de vista que yo le considero; porque si está bajo otro concepto, ya no es el miembro tal que yo considero. La adición y la multiplicación están contenidas en la numeración; pero no bajo el punto de vista que yo me las presento, porque si lo estuvieran, toda numeración sería adición y multiplicación y no lo es. Todo hombre blanco es hombre; pero no todo hombre es hombre blanco; y así aunque el miembro hombre blanco está contenido bajo el concepto de hombre en el miembro hombre, no lo está bajo el concepto de blanco. Pero si el miembro que yo divido está contenido en otro bajo el mismo punto de vista en que yo le considero por separado, inútil es la division; y esta inutilidad prueba la ecsactitud de la regla.

168. Se ve, pues, que la division es propiamente una abstracción. Abstraemos realmente cuando dividimos ó consideramos cada una de por sí las especies que componen un género, cada uno de por sí los individuos que comprende una especie, y los atributos, cualidades ó propiedades que contienen á un individuo. Esta última operación que tiene por objeto los individuos, nos hace conocer en ellos la semejanza y desemejanza que tie-

en unos con otros, su enlace mútuo, la dependencia que tienen unos de otros, en fin todas sus relaciones de sucesion ó simultaneidad, de proximidad y continuidad etc.: estas ideas forman el tesoro de nuestro entendimiento, de cuya riqueza nos valemos para el raciocinio, que tanto mas nos distingue de los brutos, cuanto es mas elevado y universal que el que ellos tienen: y lo es en una proporcion tan difícil de calcular, como difícil es calcular la distancia inmensa que hay entre nuestros conocimientos y los conocimientos de los brutos.

CAPITULO III.

Del juicio.

169. Hemos dicho en otra parte (núm. 17) que el juicio es un acto del alma con el cual asiente ó afirma interiormente que alguna cosa es la que ó lo que ella percibe ó conoce, ó que es así como ella lo percibe ó lo conoce. Así para el juicio deben concurrir necesariamente dos ideas, aunque algunas veces á primera vista parece que no hay mas que una. Si yo veo, digámoslo así, en mi interior el sol, hasta ahora no hay en mi interior mas que una idea la del sol, y el acto de mi alma que la ve, ó la conoce; pero si despues asiento á que aquella idea representa verdaderamente al sol, ya hay dos ideas, la idea del sol, y la idea de la conformidad de esta idea con el sol. Concurren, pues, en este caso la idea del sol, el conocimiento de esta idea, la idea de su conformidad con el sol, el conocimiento de esta idea de conformidad; y por

último el asenso ó la afirmacion interior de que conozco verdaderamente el sol, que es en lo que esencialmente consiste el juicio.

170. El juicio tiene por objeto la conformidad ó desconformidad no solo de la idea con el objeto que representa, sino tambien de una idea con otra, y de consiguiente de un objeto con otro; y entiendo por objeto no solo un sugeto, sino tambien la cualidad de un sugeto, porque esta cualidad es tambien objeto; y asi el objeto del juicio es no solo la conformidad ó no conformidad entre sugeto y sugeto; y entre la cualidad de un sugeto y la cualidad de otro sugeto, sino tambien entre la cualidad y el sugeto que la tiene.

171. Quieren algunos que cuando hay conformidad, el juicio del alma se llame afirmativo, y cuando no, se llame negativo. Otros dicen que todos los juicios son afirmativos, porque en todos ellos se verifica que hay afirmacion; en los que los primeros llaman negativos, afirma el alma que no hay conformidad. Realmente tomado el juicio por lo que es en si, siempre es afirmativo, porque siempre hay afirmacion ó asenso: cuando no hay conformidad afirma el alma que no la hay: un juicio en si mismo negativo me parece una contradiccion: para que lo hubiese seria preciso que el alma no asintiese á que habia conformidad, porque realmente no la habia; mas en este caso no habia juicio, porque ya hemos dicho que el juicio es el asenso. Pero tomado el juicio *objective*, es decir, de parte de la conformidad ó no conformidad, sin duda es negativo, porque el alma afirma que no hay tal con-

formidad, y realmente no la hay en el objeto; y si me es permitido decirlo así, hay en el objeto la negación de la conformidad con otro objeto.

172. Cuando después de haber conocido las ideas de cuerpo y de alma humana, asiento á que el alma no es cuerpo, el objeto del juicio es la no conformidad del cuerpo con el alma; pero este juicio supone otro, cuyo objeto es la no conformidad entre el cuerpo y el alma en la cualidad de activos; porque habiendo conocido yo que el alma tiene la cualidad de activa y el cuerpo no, asiento á que la cualidad actividad que tiene el alma, no es conforme con la cualidad inercia que tiene el cuerpo: y en este caso el objeto del juicio es la no conformidad de una cualidad del alma con una cualidad del cuerpo, de donde deduzco que el alma no es cuerpo, lo conozco y asiento á ello.

173. Cuando después de haber conocido la idea del alma humana, y la idea de la actividad, así como la idea de la conformidad de la actividad con el alma, asiento á que la cualidad de activa conviene al alma; el objeto del juicio es la conformidad de una cualidad con un sugeto.

174. En cuanto á la verdad ó falsedad de los juicios, decimos lo mismo que hemos dicho sobre la verdad ó falsedad de las ideas. Todos los juicios son verdaderos juicios, ó son verdaderamente juicios; pero no todos son juicios verdaderos. Cuando el rústico asiente á que se mueve el sol, forma un verdadero juicio, porque es verdad que juzga; pero no forma un juicio verdadero, porque no es verdad lo que juzga.

175. La verdad ó falsedad es realmente una cualidad de los juicios: no así la certidumbre y la incertidumbre, que son una cualidad del alma, ó se verifican no en el juicio, sino en el alma: tampoco la claridad ú oscuridad, que afectan no al juicio, sino á los objetos sobre que versa el juicio.

176. De lo dicho en este capítulo se infiere que el juicio puede ser afirmativo ó negativo, verdadero y falso, cierto é incierto, simple y compuesto. Juicio afirmativo es aquel acto de nuestro entendimiento mediante el cual unimos el predicado con el sugeto: y negativo aquel mediante el que separamos el predicado del sugeto. Juicio simple es la afirmacion ó negacion de una idea; y compuesto la afirmacion ó negacion de dos ó mas ideas; y así sucesivamente de los demas.

CERTIDUMBRE.

177. Cuando decimos que estamos ciertos de la verdad del juicio que hemos formado, queremos decir que nuestra alma está en un estado tal, que está enteramente segura, que no tiene la mas mínima duda, recelo ni sospecha de que lo que juzga, no es así como lo juzga; el estado contrario es la incertidumbre. No convenimos en que la certeza sea incompatible con la falsedad de los juicios, como afirman algunos; la esperiencia demuestra lo contrario, ni hay ninguna razon á priori que lo persuada. Muchos sin ser iliteratos, están seguros de que cuando ven el sol por la mañana se ha presentado

realmente fuera del horizonte; ni el mas pequeño recelo tienen de que no sea asi; y sin embargo este juicio es falso, porque despues que nosotros empezamos á ver el sol por la mañana, todavia tarda algunos minutos en presentarse fuera del horizonte. Asi cuando estamos ciertos de la verdad de nuestros juicios, estos pueden ser falsos; pero tambien pueden ser verdaderos; y lo mismo sucede cuando no estamos ciertos ó seguros de su verdad: pueden sin embargo ser verdaderos, pero tambien pueden ser falsos.

178. La certidumbre puede ser metafísica, física y moral. La metafísica procede del convencimiento en que estamos de que es absolutamente imposible lo contrario. Asi estamos ciertos de que lo que es, es; porque estamos plenamente convencidos de que es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo, *secundum idem*, como dicen. La certidumbre física se funda en la estabilidad de las leyes de la naturaleza. Por esta estabilidad estamos seguros de que el fuego calienta: mas esta certidumbre es consiguiente ó hipotética, es decir, supuestas las leyes de la naturaleza que ninguna imposibilidad absoluta hay de que no existieran ó de que dejen de existir: su autor las estableció libremente; pudo no establecerlas, y puede suspenderlas, interrumpirlas, alterarlas y abolirlas del todo. La certidumbre moral tiene por fundamento las reglas de la prudencia humana. Ya hemos dicho lo que es certidumbre: pues bien, cuando la tenemos verdaderamente aunque sea apoyándonos en la constitucion moral del hombre, claro es

que
tan
tar
dar
te
baj
gañ
que
afir
do
esta
que
gur
cues
eng
no
rast
plo
vero

17
afec
cio:
no
acon
18
de t

que en nada cede ni aun á la incertidumbre metafísica; tan certidumbre será como ella. Pero ¿puede llegar á estar cierto nuestro entendimiento, apoyándose en un fundamento, de cuya estabilidad no estamos metafísicamente convencidos y seguros? Si consideramos á los hombres bajo el aspecto moral, una vez que cada uno puede engañarse y engañarnos, no hay ninguna repugnancia en que todos nos engañen ó se engañen: luego cuando afirman, por ejemplo, que existe un continente llamado América, que nosotros no hemos visto, no podemos estar ciertos de su existencia. Lo estamos, porque aunque sabemos que todos y cada uno de los que lo aseguran, pudieron y pueden engañarse y engañarnos, la cuestion no es esa: sino si se han engañado ó nos han engañado, y en el caso presente estamos seguros de que no ha sucedido ni uno ni otro por razones que nos arrastran á creerlo así: estas razones tendrán su lugar propio mas adelante, cuando tratemos del criterio de la verdad.

EVIDENCIA.

179. Hemos dicho que la claridad ú obscuridad no afectan al juicio, sino al objeto sobre que versa el juicio: si este objeto se presenta al alma de tal manera que no hay ningun obstáculo para que lo conozca, entonces acompañará al juicio la claridad.

180. La evidencia es una claridad total: la ausencia de todo lo que pueda impedir al alma conocer el obje-

to que se presenta á su accion cognoscitiva, y ejercer esta accion con que acompañará la evidencia al juicio siempre que nada impida al alma conocer la conformidad ó no conformidad entre dos ideas, ó entre la idea y el objeto á que se refiere.

181. ¿Y caben grados en la certidumbre y en la evidencia, de modo que haya una evidencia, ó una certidumbre mayor que otra? Desde luego no caben en la evidencia, porque siendo la ausencia de todo lo que impida conocer la idea ó la conformidad entre dos ideas, claro es que en esta ausencia no cabe graduacion, por que ó falta ó no falta ese todo; no hay medio. En cuanto á la certidumbre parece que no hay ninguna imposibilidad de que en ella se den diferentes grados. La certidumbre es un estado del alma que la dá firmeza, un estado de fijacion, que siendo absoluta y omnimoda arguye imposibilidad de ser movida el alma; pero yo hallo que esta imposibilidad puede ser mayor y menor: será mayor cuanto menor sea la fuerza que se presente á mover al alma, y vice versa; y si caben grados en la imposibilidad de la mocion, tambien deben caber en la fijacion porque esta será mayor ó menor, segun que sea mas ó menos imposible la mocion, sin que porque sea menos sea nada la firmeza y fijacion del alma, que siempre queda inmovible. Hay una relacion de la cual no se puede prescindir entre la inmovilidad de un objeto y las fuerzas que puedan emplearse con el fin de moverle: y asi no se puede decir (que es lo único que se pudiera responder) que esa imposibilidad gradual se

halla solo en las fuerzas para mover, y de ninguna manera en el objeto para ser movido.

Opinion, probabilidad, fé, conjetura, presuncion, sospecha, recelo, duda.

182. Varios son los modos de explicar lo que se entiende por opinion. Como nosotros tenemos que el juicio es el asenso, una especie de aprobacion mental, no podemos convenir en que la opinion sea un juicio con temor de errar, porque es imposible que el alma asienta, afirme que una cosa es asi como la concibe, si teme que no es asi. Para mi la opinion no es mas que la inclinacion á juzgar. Si yo me inclino á juzgar, siempre tengo razones, cuya fuerza me hace inclinarme asi para mi cuando opino siempre hay probabilidad, por que esta consiste en que haya razones con que podamos probar á lo menos de algun modo, que es verdad aquello que nos inclinamos á juzgar lo que es. Pero puede suceder que las razones que tienen fuerza para mi, no la tengan para todos: entonces la opinion será ó no será respectivamente probable: probable para mi, no probable para otros: si las razones son tales que tienen fuerza para inclinar á todos á juzgar, la opinion es de suyo y absolutamente probable. Si las razones son independientes de la autoridad, la probabilidad se llama intrínseca: si se funda en ella se llama estrínseca. Y si estas últimas tienen tanta fuerza que nos arrastran al asenso, entonces tenemos fé.

183. La conjetura, la presuncion, y la sospecha, tampoco son mas que una inclinacion á juzgar, y solo se distinguen entre sí ó por los diferentes objetos sobre que re-

caen, ó por la diferente indole de las razones, cuya fuerza nos inclina á juzgar y cuya diferencia no es fácil determinar con ecsactitud. El recelo es tambien una inclinacion á juzgar acerca de un objeto que se teme.

184. Se verifica la duda quando el entendimiento está en suspension, y no se inclina á juzgar ni afirmativa ni negativamente sobre alguna cosa: lo que sucede, ó porque no hay ninguna razon que nos incline á juzgar, ó porque tienen igual fuerza las razones que hay para juzgar por una y otra parte. No nos inclinamos á juzgar si es par ó impar el número de las arenas del mar, porque no tenemos ninguna razon que nos incline á juzgar sobre este punto. Esta duda la llaman negativa; la otra la llaman positiva.

185. Aunque de lo dicho en los números precedentes se puede saber qué es opinion, probabilidad, fé, ect. sin embargo pondré en éste sus definiciones. Opinion es el asenso que presta nuestro entendimiento á una cosa, pero siempre con temor de que suceda lo contrario. Probabilidad es el estado en que se halla el entendimiento quando movido de razones mas ó menos convincentes se decide á juzgar, pero con temor de errar. Fé es el asenso que presta nuestro entendimiento á una cosa, fundándose en la autoridad del que habla: de esto último se infiere que es de dos maneras, á saber: divina y humana. divina es el asenso que damos á una cosa por haberla dicho Dios; y humana por haberla dicho los hombres. La divina se funda en la infalibilidad de Dios y su infinita bondad; y la humana en la providad comun á todos los

hombres, cuando de decir mentira no esperan utilidad alguna. Sospecha es la inclinacion de nuestro entendimiento á formar juicio de una cosa; pero sin atreverse á manifestar que la tal cosa sea así. Duda es la suspension del asenso de nuestro entendimiento sobre afirmar ó negar una cosa. Es de dos maneras, positiva y negativa: positiva es la suspension del asenso del entendimiento por tener iguales razones por una y otra parte; y negativa es la suspension del asenso por falta de razones tanto de una como de otra parte. (1)

CAPITULO IV.

De la suposicion de los términos en la proposicion.

186. Suposicion es la acepcion de un término en la proposicion segun la significacion en que se toma. La suposicion se divide en material y formal: material es la acepcion de un término en cuanto es un sonido articulado; y formal es la acepcion de un término en aquel sentido que quiso darle el autor ó inventor de la lengua. La formal se divide ademas en lógica ó simple, y perso-

(1) Guevara habla en este lugar de la proposicion científica, que es aquella que pertenece á las ciencias, la cual divide en probable, de fé y dudosa. Probable la que por una ó muchas razones parece verdadera; pero siempre deja en nuestro entendimiento algun temor de errar: de fé aquella á la cual no podemos asentir ó disentir por la autoridad del que habla, y dudosa es aquella á que no podemos asentir ó disentir por falta de razones ó igualdad de ellas.

nal ó real. Suposición lógica es la acepción de un término en un sentido que significa tan solamente una cosa que existe en la naturaleza; por ejemplo: el hombre es especie: la palabra hombre solo puede significar lo que existe segun nuestro modo de concebir. Suposición personal ó real es la acepción de un término en un sentido que significa tan solamente una cosa que existe en la naturaleza, v. gr. Cristo es hombre.

1487. La suposición personal se divide en singular, distributiva, colectiva, disyuntiva y disyunta. Suposición singular es la acepción de un término que se aplica á un solo individuo, v. gr. Alejandro venció á Dario. Distributiva es la acepción de un término que se aplica á todos y á cada uno de los individuos comprendidos bajo aquel género, v. gr. todo hombre es animal. Esta puede ser completa é incompleta: completa es la acepción de un término que se aplica á cada uno de los individuos y á todas las especies, por ejemplo: todo animal es sensitivo: aqui animal supone no solo por las especies de animales, sino tambien por cada uno de los individuos: incompleta es la acepción de un término que se aplica á las especies contenidas bajo aquel género; pero no á todos sus individuos, v. gr. todo animal estuvo en el arca de Noé: aqui todo animal supone *pro singulis generibus* *non prosingulis* *generum*. Suposición colectiva es la acepción de un término que se aplica á todos los individuos juntos, v. gr. todos los habitantes de Méjico escudieron de 1000,000. Disyuntiva ó determinada es la acepción de un término que se aplica á algun individuo de-

terminadamente, v. gr. algun cónsul romano fue muy elocuente; digo muy elocuente escluyendo á todos los demas; porque enumerádos y escludidos los demas con facilidad se sabe que fue Cicerón: disyunta ó indeterminada es la acepción de un término que se aplica á un individuo indeterminadamente, v. gr. es necesario algun libro para estudiar filosofía, comprende todos los libros que tratan de instituciones filosóficas, sin que designe alguno determinadamente.

188. Finalmente, si el sujeto de la suposicion fuere universal y el predicado conviniere á cada uno de los individuos comprendidos bajo de él, la suposicion será colectiva: el predicado de la proposicion afirmativa supone *disyuntive*, y el de la negativa supone *distributive*,

CAPITULO V.

De las proposiciones.

§ I.

189. Por medio de proposiciones hacemos saber á los demas los juicios que hemos formado. La proposicion puede formarse no solo con palabras sino tambien con otros signos; porque tambien con estos podemos hacer saber á los demas nuestros juicios, no solo con palabras. Ahora solo hablamos de la proposicion compuesta de palabras. Segun esto: proposicion es la enunciacion ó manifestacion de un juicio por medio de palabras.

190. Hemos dicho ya en su lugar (171) lo bastante acerca de los juicios afirmativos y negativos. Pues bien, segun sea el juicio afirmativo ó negativo, así tambien la proposicion será afirmativa ó negativa. En toda proposicion que espresa un juicio, hay por lo menos tres palabras, ó tres términos; uno se llama sugeto, y significa la cosa de que afirmamos ó negamos; otro predicado ú atributo, y significa lo que afirmamos ó negamos del sugeto, y otro verbo que significa en la proposicion afirmativa que conviene, y en la negativa que no conviene el predicado al sugeto.

191. En toda proposicion hay que considerar su materia, forma, cantidad y cualidad. La materia de las proposiciones son los términos de que se componen: forma es la recta distribucion de estos términos: cantidad es la mayor ó menor extensión del sugeto, segun que abraza mas ó menos individuos; y cualidad es la afirmacion ó negacion, su verdad ó falsedad.

§ II.

De las proposiciones consideradas segun su materia ó cantidad.

192. Las proposiciones por razon de su materia ó cantidad se dividen en universales, particulares, singulares, indefinidas y en proposiciones de materia necesaria y contingente. Lo que hemos dicho hablando de los géneros acerca de la comprension y estension, (57) milita tambien respecto de la significacion de los términos de que se com-

pone la proposición, y es necesario tenerlo presente en las proposiciones consideradas segun su cantidad, es decir, segun la estension de los términos de que constan.

193. El sugeto, pues, de una proposicion puede tomarse ó no tomarse segun toda su estension: si se toma, es decir, si el sugeto es un término que conviene á todos y cada uno de los individuos que significa, la proposicion es universal: como esta: los animales son vivientes: luego proposicion universal es aquella, cuyo sugeto es un término que conviene á todos y cada uno de los individuos distributivamente, los signos de esta son todo, ninguno. Si no se toma en toda su estension, la proposicion es particular; como esta: algunos hombres están dementes: de esto se infiere que proposicion particular es aquella cuyo sugeto es tambien universal; pero limitado á una parte indeterminada de su estension por la voz alguno ó algunos, como el ejemplo propuesto. Y si con él se significa un solo individuo nada mas, la proposicion es singular, la cual puede ser determinada como esta: Alejandro Magno fue un conquistador; y puede ser indeterminada, como esta: un hombre cometió ayer un homicidio.

194. Hay otras proposiciones que se llaman indefinidas, y que no todos esplican del mismo modo. Pero puede entenderse por proposicion indefinida aquella en que de tal manera se enuncia el sugeto, que no se percibe bien si el atributo conviene á todos los individuos que comprende, como esta: los labradores son honrados. En esta clase de proposiciones si el atributo conviene al

sugeto de un modo contingente, la proposicion tanto puede ser particular, como universal; mas si le conviene esencialmente es universal.

193. Proposicion en materia necesaria es aquella cuyo predicado conviene de tal suerte al sugeto que no puede dejar de convenirle, v. gr. Dios es omnipotente; y en materia contingente es aquella cuyo predicado conviene al sugeto de modo que puede dejar de convenirle. (1)

196. Toda clase de proposiciones se puede reducir ó á las universales ó á las particulares; porque en toda proposicion el sugeto se toma ó segun toda su estension ó segun parte: si se toma segun toda su estension, la proposicion ya es universal; y segun parte ya es particular; luego toda proposicion ó es universal ó particular. La proposicion singular se reduce á la universal: y la indefinida ya lo hemos dicho. (núm. 194.)

§ III.

De las propiedades de las proposiciones.

197. Toda proposicion ó es universal, afirmativa ó negativa; ó particular afirmativa ó negativa: para indicar estas proposiciones los dialécticos usan de cuatro letras, á saber: A, E, I, O, y asi denota la A una proposicion

(1) Algunos admiten una proposicion colectiva, la cual dicen que es aquella cuyo sugeto es un término que se aplica, ó conviene á todos los individuos juntos; pero no á cada uno de ellos en particular. V. gr. las doce estrellas componen el zodiaco, pero no cada una de ellas le compone.

universal afirmativa: E, universal negativa: I, particular afirmativa: O, particular negativa.

198. Proposicion afirmativa es la que afirma el atributo ó predicado del sugeto; y negativa la que le niega. Proposicion verdadera es la que enuncia un juicio verdadero; y falsa la que enuncia un juicio falso.

199. En las proposiciones hay que considerar tambien la comprension y estension del predicado. Comprension es todo aquello que se incluye en la idea del predicado particularmente: estension, el número de individuos á quienes conviene el mismo predicado, por ejemplo; en este predicado animal la comprension son ente, sustancia, viviente, sensitivo, todo lo cual se contiene en la idea de animal; mas la estension son todos los individuos de quienes se pueda decir que son animales, como hombre, leon y otros.

200. Dos son las reglas que se señalan para conocer la comprension y estension en las proposiciones afirmativas y negativas: la primera dice que en la proposicion afirmativa el predicado ó atributo se aplica al sugeto segun toda su comprension, mas no segun toda su estension: la segunda dice que en la proposicion negativa el predicado ó atributo se aparta del sugeto segun toda la estension, mas no segun toda la comprension; de consiguiente en la primera no se toma el predicado ó atributo universalmente, en la segunda sí. De donde se infiere que la comprension y estension andan en razon inversa, cuando una aumenta otra disminuye. Sirvanos de ejemplo esta proposicion afirmativa: la piedra es sustan-

cia; se enuncia que todo lo que constituye una sustancia conviene á la piedra; mas no todo lo que constituye á los demas individuos que tambien son sustancia; pero en esta otra negativa: la piedra no es animal, se enuncia que no es la piedra ninguno de los individuos á quienes conviene el atributo animal. Si aun lo dicho en este número no basta para la inteligencia de la comprension y estension, segun la esperiencia me lo acreditó, lo explicaré mas. En las proposiciones negativas se toma el predicado universalmente y en toda su amplitud, aunque el sugeto sea particular; y en las afirmativas se toma en la misma estension que el sugeto, de modo que sea universal en cuanto lo es el sugeto, ó particular si el sugeto es particular. Por egemplo en esta proposicion negativa: *algun pacto no es injusto*, debe estenderse absolutamente el predicado á toda injusticia; mas en esta afirmativa *todos los hombres son viciosos*, no tiene el predicado tanta estension, que signifique todos los vivientes.

§ IV.

Variaciones que pueden hacerse en las proposiciones.

201. Para conocer mejor la verdad ó falsedad de las proposiciones, se las puede variar por medio de la sustitucion y de la conversion. Sustituimos una proposicion á otra cuando empleamos para enunciar algun juicio otros términos, que lo enuncien como los primeros. Será viciosa la sustitucion, si en los términos de la proposicion

sustituyente no se guarda la misma cantidad y cualidad que en la sustituida; en este caso aunque la sustituyente enuncie con mas claridad que la sustituida, no enuncia el mismo juicio que esta.

202. En la conversion se muda el atributo en sugeto, y el sugeto en atributo; pero es necesario que los términos conserven la misma comprension y estension que tenian en la proposicion antes de ser convertida. Cuando la proposicion ya convertida es verdadera, lo era tambien antes de convertirse. Asi cuando decimos: el hombre es un individuo compuesto de una alma sensitiva y racional, y un cuerpo organizado: esta proposicion es verdadera, porque lo es despues de convertida de este modo: un individuo compuesto de una alma sensitiva y racional y un cuerpo organizado es hombre. De lo dicho en este número se infiere que conversion de una proposicion es la transposicion de los términos, haciendo del sugeto atributo ó predicado, y del atributo sugeto; pero guardando el mismo sentido.

203. La conversion puede ser de tres maneras, á saber: simple, *per accidens* y *per contrapositionem*. Conversion simple es la transposicion de los términos, haciendo del sugeto predicado y del predicado ó atributo sugeto sin mudar el signo de cantidad, v. gr. algun hombre es filósofo, algun filósofo es hombre. Conversion *per accidens* es la transposicion de los términos, haciendo del sugeto atributo ó predicado, y del predicado ó atributo sugeto; pero variando el signo de cantidad, v. gr. todo cometa es verdadero planeta; algun verdadero planeta es

cometa. Y por contraposición es la transposición de los términos, haciendo de términos finitos infinitos: esta es absolutamente inútil y despreciable.

204. Las proposiciones se convierten de tres maneras, á saber: é. i. *simpliciter convertitur*; es decir: que se convierten simplemente las proposiciones universales negativas y particulares afirmativas, v. gr. ningun hombre es angel, cualquier angel es hombre: é. á. *per accidens* se convierten *per accidens* las proposiciones universales afirmativas y universales negativas, v. gr. ningun hombre es piedra, ninguna piedra es hombre: ó á *per contra* se convierten las proposiciones particulares negativas y universales afirmativas.

205. Equipolencia es la substitucion de una proposición en lugar de otra que hace el mismo sentido, v. gr. la luna ilumina la noche: la noche es iluminada por la luna.

§ V.

Oposicion de las proposiciones.

206. Se oponen entre sí las proposiciones cuando entre dos, la una afirma lo que la otra niega; y por tanto se dice que oposicion es la repugnancia que hay entre dos proposiciones de las cuales la una afirma lo que la otra niega, y así para que haya verdadera oposicion es necesario observar tres reglas: la primera que ambas proposiciones tengan un mismo sugeto y atributo ó predicado: segunda, que una sea afirmativa y otra negativa:

tercera, que el sugeto y predicado se afirmen ó se nieguen bajo un mismo respecto.

207. La oposicion es de cuatro maneras, á saber: contradictoria, contraria, subcontraria y subalterna. Hay contradiccion ú oposicion contradictoria cuando una proposicion niega todo lo que afirma la otra, ó lo suficiente para que si ella es verdadera la otra sea falsa, como estas: todo hombre raciocina: ningun hombre raciocina: algunos hombres no raciocinan. Las proposiciones contradictorias no pueden ser ambas á un mismo tiempo verdaderas, ni ambas falsas: porque una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo: es así que si las proposiciones contradictorias pudiesen ser á un mismo tiempo ambas verdaderas y falsas, se seguiria que una cosa era y no era á un mismo tiempo: luego las proposiciones contradictorias no pueden ser á un mismo tiempo verdaderas ni á un mismo tiempo falsas.

208. Oposicion contraria es la repugnancia que hay entre dos proposiciones universales de las cuales la una afirma lo que la otra niega; ó se enuncia en una de ellas que á un mismo tiempo conviene al sugeto un atributo incompatible con el atributo que del mismo sugeto se enuncia en la otra, ejemplo: todo hombre es americano; ningun hombre es americano. (1) Mas las pro-

(1) La oposicion contraria se halla tambien entre dos proposiciones singulares, si la una afirma todo lo que la otra niega v. gr. el sol se mueve, el sol no se mueve

posiciones contrarias ambas pueden ser falsas, porque puede no convenir al sugeto ninguno de los dos predicados opuestos que ambas le atribuyen, v. gr. las piedras aman, las piedras aborrecen: pero nunca pueden ser ambas verdaderas, porque no pueden hallarse al mismo tiempo en un objeto dos cualidades ó dos cosas incompatibles.

209. Oposicion subcontraria es la repugnancia que hay entre dos proposiciones particulares de las cuales la una afirma lo que la otra niega sobre una misma cosa, v. gr. algun hombre es justo; algun hombre no es justo. Las proposiciones subcontrarias pueden ser ambas verdaderas, ó una verdadera y otra falsa; pero nunca ambas falsas.

210. Oposicion subalterna es la repugnancia que hay entre dos proposiciones una universal y otra particular por la diversa estension de la cantidad, aunque una y otra sea afirmativa ó negativa, v. gr. todo hombre vive, algun hombre vive. En realidad las subcontrarias y subalternas no son oposicion: ni tampoco una de las proposiciones afirma de algun modo lo que la otra niega, en lo que consiste la oposicion de las proposiciones.

§ VI.

De las proposiciones consideradas segun su cualidad.

211. Las proposiciones por razon de su forma ó cualidad se dividen en afirmativas y negativas, verdaderas

y falsas, simples y compuestas; las compuestas se dividen en copulativas, disyuntivas, condicionales ó hipotéticas, absolutas, causales, esceptivas, exclusivas, reduplicativas, principales é incidentes, ciertas, inciertas, evidentes, probables, ó probablemente verdaderas y posiblemente verdaderas.

212. De las proposiciones afirmativas y negativas, verdaderas y falsas ya hemos hablado en el núm. (198.) Proposición simple es la que tiene un solo sugeto y un solo atributo ó predicado: como Dios es omnipotente. La compuesta tiene dos ó mas sugetos, dos ó mas predicados, ó un solo sugeto y dos ó mas predicados ó dos ó mas sugetos y un solo predicado: como estas: la tierra y el sol, la luna y las estrellas fueron criadas por Dios: el agua es líquida y pesada: el hombre y el bruto son sensibles. Las compuestas se pueden reducir también á simples.

213. Algunas veces parece compuesta una proposición y no lo es, como estas: el que obra mal aborrece la luz: el que desea ser feliz necesita ser virtuoso; porque no contienen mas que un sugeto y un atributo, aunque espresados con muchos términos.

214. En la proposición compleja se enuncia el sugeto ó el atributo ó uno y otro con alguna circunstancia que pudiera omitirse: como estas: Aristóteles, estagirita fue filósofo: Aristóteles fue filósofo eminente: Aristóteles estagirita fue filósofo eminente.

215. Otros llaman también complejas á las proposiciones copulativas que nosotros llamamos compuestas, á

las disyuntivas y á las condicionales, á las cuales pudieran añadirse las causales, escepcionales ó esceptivas, exclusivas etc. cuya esplicacion no omitiremos á pesar de parecernos muy obvia.

216. Proposicion copulativa es aquella que tiene muchos sugetos ó predicados enlazados por medio de una conjuncion copulativa, v. gr. Dios es justo y misericordioso. Para que sea verdadera esta proposicion es necesario que todos los predicados convengan al sugeto si este es uno, ó que el predicado convenga á todos los sugetos si son muchos.

217. Proposicion disyuntiva es la que consta de muchos sugetos ó muchos predicados enlazados entre sí por una conjuncion disyuntiva, v. gr. el alma humana es espiritual ó material. Para que sea verdadera se requiere que no se dé medio entre sus miembros.

218. Proposicion condicional ó hipotética es aquella cuyos miembros vienen enlazados con las particulas condicionales: ó sino tambien se le puede dar esta otra definicion: es aquella en que se afirma ó se niega que el predicado no conviene al sugeto absolutamente sino bajo cierta condicion ó hipótesis, v. gr. si el hombre viviere bien será salvo. Para que sea verdadera esta proposicion es necesario que haya concesion entre sus miembros.

219. Proposicion absoluta es aquella cuyo predicado conviene al sugeto absolutamente sin condicion alguna.

220. Proposicion causal es la que consta de dos partes enlazadas por una conjuncion causal, v. gr. el alma humana es inmortal porque es espiritual. Para ser ver-

dadera es necesario que ambas partes lo sean, y además que una sea causa de la otra.

221. Proposición esceptiva es aquella en que se afirma que el predicado conviene á un solo sugeto, y viene estrechado ó limitado por medio de las partículas esceptivas, como son *tantum verum*.

222. Proposición exclusiva es aquella en que se afirma que el atributo no conviene á otro sugeto que al que se enuncia, ó que ningun otro atributo compete al sugeto de que se habla, v. gr. solo el hombre está dotado de razon.

223. Proposición reduplicativa es aquella en que se afirma la conveniencia del predicado con el sugeto, y viene afectada por medio de las conjunciones reduplicativas *quasi velut*.

224. Proposición principal es aquella que incluye ó contiene en sí otra. Algunas veces se agrega como de paso, una proposición á la principal, y esta proposición agregada se llama incidente ó incidental: luego proposición incidente viene á ser aquella que depende de la principal. Algunas veces puede ser la principal verdadera, y la incidente falsa. Cuando la incidente es falsa se niega el supuesto; y cuando son ambas se niega la proposición.

225. Proposición posible es aquella cuyo predicado aunque no convenga al sugeto, puede convenirle: é imposible aquella cuyo predicado de ninguna manera conviene al sugeto, v. gr. cuadrado redondo.

226. Proposición evidente es aquella en que se conoce

á primera vista la conveniencia ó desconveniencia del predicado con el sugeto.

227. *Proposición cierta* es aquella en que se afirma con seguridad la conveniencia del predicado con el sugeto: é incierta, al contrario.

228. *Proposición probable* es aquella en que se afirma la conveniencia del predicado con el sugeto, por tener más razones por una parte que por otra.

229. *Verdaderas ó falsas.* Es verdadera una proposición cuando existe realmente lo que enuncia; en el caso contrario es falsa; y será verdadera ó falsa total ó parcialmente, segun qué lo que enuncia sea así ó no sea así como lo enuncia en todo ó en parte. *Proposición*, pues, probablemente verdadera, es aquella que se funda en razones graves para asegurar que la tal cosa es así. Posiblemente verdadera es aquella que aunque no presente razones suficientes, con todo ninguna contradicción admite. De lo dicho en este número se infiere que hay verdad y falsedad lógica. Verdad lógica es la conveniencia del sugeto con el predicado; y falsedad, su desconveniencia ó repugnancia.

230. Los lógicos ponen las cuatro reglas siguientes para conocer la verdad de las proposiciones: 1.^a el género se puede afirmar de la especie, la especie del individuo; pero no el individuo de la especie, ni la especie del género, v. gr. el hombre es animal, Dario es hombre, son verdaderas enunciaciones: falsas de este otro modo: el animal es hombre, el hombre es Dario. 2.^a El concreto no puede afirmarse del abstracto, ni el abstracto del concre-

to, por ejemplo el que dijere: la humanidad es el hombre, hacia una enunciación falsa. 3.^a Un abstraccio no puede afirmarse de otro abstraccio á no ser metafísico; pues entonces no se distinguen. 4.^a No tan solamente se debe mirar á la calidad de las proposiciones sino tambien á la cantidad: igualmente son falsas estas dos proposiciones: el hombre no es animal: el hombre es todo animal: la primera es falsa por razon de la calidad, la segunda por razon de la cantidad.

251. Hemos dicho que con las proposiciones hacemos saber á los demas nuestros juicios; pero tambien sirven para manifestarles otra operacion de nuestra alma que no son juicios; nuestros sentimientos, conocimientos, inclinaciones, deseos, voliciones, etc.; lo mismo que para hacerles saber hechos exteriores, si bien precede siempre el conocimiento que de ellos tenemos.

252. Algunos opinan que en toda proposicion aunque no enuncie un juicio, sino otra operacion del alma ú otro cualquier hecho, hay por necesidad un sugeto y un atributo, solo que el sugeto y el atributo se contienen implícitamente en la proposicion; no aparecen á las claras como en esta: yo amo, la cual dicen es esta misma; yo soy amante: yo es el sugeto, amante es el predicado, y soy el verbo que los une. Pero es necesario advertir que la palabra amo significa una accion, y nada mas que una accion; no significa ni el hecho de ser, ni el atributo amante: si las dos palabras soy amante significan idénticamente lo mismo que yo amo, no se verifica que en la proposicion haya un atributo unido con el sugeto por medio

del verbo soy; conque no significan las dos proposiciones idénticamente lo mismo: sino significan idénticamente lo mismo, la proposicion yo amo no es, idéntica, es otra proposicion diferente de la proposicion yo soy amante. Cuando digo yo amo, manifiesto una accion de mi alma nada mas, sin manifestar, ni aun pensar entonces que soy, que ecsisto, y que ecsisto modificado con la accion de amar. Es verdad que para amar es necesario ecsistir, mas para que yo manifieste que amo, no necesito manifestar que ecsisto, ni cuando intento manifestar que amo es mi intencion manifestar que ecsisto. Asi, pues, hay proposiciones en que no hay atributo que en ella se explique convenir ó no convenir al sugeto; sino un sugeto, la accion de éste y algunas veces el término ú objeto de esta accion. La proposicion yo amo, manifiesta el sugeto que es yo, y la accion de este sugeto que es amar, y si se añade á Dios, manifiesta el objeto de esta accion el cual es Dios.

253. Hay proposiciones en que solo se explica un hecho sin manifestarse quien lo hace, y sola la cosa en que el hecho se verifica. Cuando decimos : llueve, solo manifestamos el hecho de llover, cuya palabra significa idénticamente lo mismo que caer agua de las nubes; aqui hay un hecho, el de caer de las nubes, y una cosa, el agua, en que, ó respecto de la cual se verifica el hecho caer de las nubes; pero no se dice quien hace este hecho. Hay otras proposiciones en que se manifiesta un hecho sin manifestarse quien lo hace, ni en que se verifica. Muchos cuando dicen truena, solo manifiestan el hecho de sonar, ó de haber un sonido particular y determinado, conoci-

do ya de los demás, que por lo mismo conocen cual es, en el momento que les oyen decir: truena, porque es la palabra con que todos significan este modo determinado de sonar; pero no manifiestan, ni pueden manifestar, porque lo ignoran, que cosa produce inmediatamente ese sonido ó en que cosa se verifica.

254. Si no se quiere que todos estos modos de hablar se llamen proposiciones, habrá que darles otro nombre; mas ellos propia, directa é inmediatamente, no significan nuestros juicios, aunque lo supongan. Yo amé, no significa inmediatamente mi asenso á que yo amo, sino mi accion de amar. Llueve, no significa inmediatamente mi asenso á que llueve, sino el hecho de llover: en ninguno de los dos casos me propongo yo manifestar mi juicio, sino en el primero mi accion de amar, y en el segundo el hecho de llover.

§ VII.

De las peculiares proposiciones del método científico.

255. Las proposiciones peculiares del método científico, son: 1.º demostrables é indemostrables: 2.º axioma y postulado: 3.º problema, teorema, lema, porisma: 4.º corolario escolio.

256. Proposicion demostrable es aquella en la que no se conoce á primera vista la conveniencia ó desconveniencia del predicado con el sugeto: é indemostrable en la que se conoce á primera vista la conveniencia ó repugnancia del predicado con el sugeto; á la que llaman tambien los

dialécticos *persenota*, v. gr.: el todo es mayor que su parte.

237. El axioma y postulado se tienen por proposiciones indemostrables. Axioma es una proposición evidente por sí misma, teórica que no se reduce á la práctica, v. gr. una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo: postulado es una proposición indemostrable práctica, esto es, que se puede reducir á la práctica: por ejemplo, de un punto á otro punto se puede tirar una línea recta.

238. Entre las proposiciones demostrables se encuentran el problema, teorema, lema y porismos. Problema es una proposición demostrable que presenta una operación que practicar, y el modo de practicarla, y manifiesta después la exactitud de la operación ó la verdad de lo que de sus resultados se enuncia. Todo problema debe constar de tres cosas, á saber: proposición, resolución y demostración. Proposición es aquella parte del problema en que se demuestra ó espresa lo que se va á tratar: resolución es aquello en que se dan reglas para hallar lo que se busca; y demostración es aquella en que se aplican las reglas para hacer alguna cosa.

239. Teorema es una proposición en que se manifiesta, ó se va á averiguar una verdad especulativa, mas no enseña á practicar ninguna operación.

240. Lema es una proposición que se permite, para demostrar con mas facilidad la verdad de algun problema ó teorema: porisma es una proposición demostrable sacada de la misma ciencia.

241. Corolario es la manifestacion de alguna verdad que se sigue de o que antes se ha demostrado, y que, ó se anuncia simplemente cuando la consecuencia es muy clara, ó se pone mas en claro con alguna breve demostracion: el escolio es como una nota en que se indican algunas ideas que, segun las leyes del método, no han tenido lugar en el cuerpo de doctrina; pero que es útil tenerlas presentes.

Disertacion tercera.

CAPITULO I.

Del raciocinio.

242. Raciocinar es deducir una cosa de otra; y así decimos que raciocinio ó discurso es aquel acto de nuestro entendimiento mediante el cual inferimos un juicio desconocido de otro ú otros conocidos. Cuando conocemos y juzgamos que una cosa es verdad porque otras dos lo son, entonces raciocinaremos; y raciocinaremos realmente aunque nos engañemos acerca de cualquiera de las tres que tenemos por verdades, siempre que juzguemos que una lo es porque las otras dos lo son. Yo juzgo que Pedro es mortal porque conozco y juzgo que Pedro es hombre, y que todos los hombres son mortales; aquí hay un raciocinio, y en él no me engaño acerca de ninguna de estas tres verdades, porque todas ellas lo son.

243. Mas si yo juzgo que el león es racional, y la razon porque yo lo juzgo asi, es porque todos los animales son racionales, y el leon es un animal; me engaño juzgando que todos los animales son racionales, y de consiguiente que tambien lo es el leon: sin embargo verdaderamente raciocino, porque juzgo que el leon es racional, fundándome en que el leon es animal, y en que todos los animales son racionales.

244. Con que para la rectitud del raciocinio es indispensable que las dos primeras verdades que conocemos sean realmente verdades; y ademas que la tercera lo sea porque lo son las dos primeras; porque será vicioso el raciocinio, aunque la tercera verdad sea realmente verdad, sino lo es porque lo son las dos primeras. Asi es vicioso este raciocinio:

Algunos hombres han sido traidores:

Judas fue hombre;

luego Judas fue traidor.

Aqui hay tres verdades; pero la tercera no lo es porque lo sean las dos primeras.

245. El discurso ó raciocinio puede ser afirmativo y negativo: afirmativo es aquel cuya conclusion es una proposicion afirmativa; y negativo aquel cuya conclusion es una proposicion negativa.

246. Con que para formar bien un raciocinio ó para raciocinar bien, debemos poner el mayor cuidado en asegurarnos de que son verdades las dos primeras que tenemos por tales, y de que porque lo son, hay tambien otra verdad. Mas para asegurarnos de las dos primeras, nece-

sitamos buscar la razon por la cual son verdades, en otras que las preceden, hasta que lleguemos á la última, ó sea la primera, para cuyo seguro conocimiento no tengamos necesidad de conocer otras verdades antecedentes; porque si hubiera esta necesidad no hubiera ninguna verdad última ó primera, y tendríamos que proceder *in infinitum*: en cuyo caso nunca podríamos estar seguros de la última verdad que acabábamos de conocer, por ignorar si podríamos comprobarla con las otras dos verdades precedentes que teníamos necesidad de consultar.

Es imposible que una cosa ecsista y no ecsista al mismo tiempo :

Yo ecsisto ahora ;

Luego es imposible que yo ahora no ecsista.

En este raciocinio para estar seguros de la primera verdad, no necesitamos otras verdades, pues lo es, no porque otras lo sean. Si para estar seguro de la segunda, necesito buscar la razon en otras anteriores, tendré que venir á parar á la primera, y de alli no puedo pasar.

247. Mas para llegar á esa verdad última ó primera, necesitamos asegurarnos de todas las verdades que vamos recorriendo ; y no podemos adquirir esta seguridad, sin estar tambien seguros de que la última verdad que conocemos, lo es porque lo son otras dos que inmediatamente la han precedido. Con que en último resultado lo que se necesita siempre y de todos modos es asegurarnos de que una verdad lo es, porque otras dos lo son.

248. Para conseguirlo se dan diferentes reglas ; y como todo lo que se dice acerca del raciocinio es respectiva-

mente aplicable á su enunciacion, hablaremos de ellas al tratar del modo de enunciar ó espresar nuestros racionios, que es el punto de que luego nos ocuparemos.

249. Todo racionio ó discurso debe constar de tres cosas, á saber: antecedente ó premisas, consiguiente ó conclusion y consecuencia. Antecedente es aquella proposicion que se pone primero y de la que se deduce el consiguiente: consiguiente es la que se deduce del antecedente, y consecuencia es la coneccion que hay entre el antecedente y consiguiente. Las dos premisas se distinguen en que una se llama mayor y otra menor: mayor es aquella cuyo sugeto se estiende mas, ó abraza una idea mas general, y entra en el juicio primero; y menor aquella cuyo sugeto se estiende menos, ó abraza una idea menos general, y entra en el juicio segundo. Mas ya el uso suele llamar al primer juicio proposicion mayor y al segundo menor.

250. En las disputas literarias se usa mucho de este método, á saber: cuando la premisa mayor ó menor es verdadera absolutamente se concede, cuando es falsa se niega; y cuando es ambigua usamos de distinciones, á saber: concediéndola en un sentido segun es verdadera, y negándola en el sentido que es falsa; mas no sucede asi en la conclusion, porque cuando la negamos, no debemos negar el consiguiente, sino la consecuencia; porque formando bien las premisas y siendo verdaderas, el consiguiente tambien ha de ser verdadero; y por último si hay necesidad de distincion, se debe distinguir el consiguiente, y negar ó conceder la consecuencia.

251. De lo dicho se infiere que poco interesa que el antecedente y consiguiente sean verdaderos ó falsos, no pudiendo inferirse rectamente la consecuencia, porque entonces el raciocinio es vicioso; y así se dice que un raciocinio no es legítimo cuando los extremos no están legítimamente distribuidos ó comparados con el término medio, aun cuando las proposiciones sean verdaderas; y entonces lo que se debe hacer negar la consecuencia. Al contrario, raciocinio legítimo es cuando los términos están legítimamente distribuidos ó comparados con el término medio, aun cuando sus proposiciones sean falsas; y entonces lo que debe hacer el que defiende, es negar una de las premisas, que regularmente siempre es la menor. Cuando á un lógico se le presenta un raciocinio legítimo, lo que debe hacer es ecsaminar la verdad ó falsedad de las premisas, para inferir que el consiguiente es legítimo, pero no verdadero.

252. A los juicios que componen un raciocinio se les suele llamar términos, de los cuales el primero y tercero se llaman premisas ó terminos, y á la otra idea ó juicio con la cual se comparan, para averiguar si convienen ó no entre sí, se llama término medio. Los extremos se pueden tambien llamar extremo mayor y menor. Extremo mayor es aquel que tiene mas estension, y regularmente se halla en la proposicion mayor, y menor es el que se estiende menos, y regularmente se halla en la proposicion menor.

253. El raciocinio se diferencia de la argumentacion en que el raciocinio es el acto de nuestro entendimiento

por el que de cosas conocidas inferimos otras desconocidas; y argumentacion es la espresion vocal del racionio por medio de la cual le manifestamos á los demas.

254. Los principales fundamentos del racionio son dos: primero, *dici de omni dici de nullo*; lo que se espone asi: *dici de omni*, se aplica á una proposicion universal afirmativa, en la que todo lo que se afirma del universal, se debe afirmar de los individuos contenidos bajo de él: *dici de nullo* se aplica á una proposicion universal negativa, en la que todo lo que se niega del universal, se debe negar de los individuos contenidos bajo de él. Segundo: *quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se: eadè quorum unum convenit cum tertio, et alterum non convenit cum eodem tertio, non conveniunt inter se*: quiere decir el primero que cosas que convienen con una tercera, convienen entre si, y el segundo, aquellas cosas de las cuales la una conviene con una tercera y la otra no, no convienen entre sí.

255. Cuando al lógico le preguntan si un racionio está bien formado, lo que debe hacer es mirar si los estremos están bien distribuidos ó comparados con el término medio, y estándolo, entonces responderá que sí; mas si le dicen que las proposiciones son falsas, responderá que el averiguar si son verdaderas ó falsas corresponde al que trata ó defiende aquella materia, v. gr. toda sustancia es capaz de sentir; es asi que el hombre es incapaz de sentir; luego no es sustancia: aqui bien se ve que las proposiciones son falsas; pero el racionio está bien formado.

CAPITULO II.

Enunciacion del raciocinio.

256. Como la enunciacion del raciocinio tiene principalmente por objeto manifestar á los demas los que nosotros formamos, y esto lo hacemos muchas veces para probarles alguna verdad, ó á lo menos alguna cosa que tenemos por verdadera, por esta razon se la llama argumentacion, de argüir, ó alegar razones para convencer; por tanto argumentacion es un discurso espresado por palabras.

257. Son varios los argumentos ó modos de argüir ó probar lo que intentamos. Los principales se designan con los nombres de silogismo, entimema, epiquerema, dilema, sorites, induccion; y algunos filósofos admiten tambien el egeplo y prosilogismo.

SIOLOGISMO.

258. El silogismo es una especie de argumentacion que consta de tres proposiciones que se llaman mayor, menor y conclusion, consecuencia ó consiguiente, aunque no es lo mismo uno que otro. Todas las demas especies de argumentacion son esencialmente el silogismo, que por lo mismo está en posesion de una merecida importancia. Por esta razon nos reservamos hablar de él en último lugar, para hacerlo con alguna detencion.

MANUAL ENTIMEMA.

239. El entimema es un silogismo en que se omite, por ser demasiado clara, una de las dos primeras proposiciones; como en éste:

Pedro es hombre;

luego es racional:

donde se omite la proposicion: todo hombre es racional, por ser demasiado conocida.

En el entimema la primera proposicion se llama antecedente, la segunda consiguiente.

EPIQUEREMA.

260. El epiquerema, puede ser un silogismo completo, ó un entimema. En él á la proposicion antecedente, ó á las dos proposiciones primeras, sigue inmediatamente la prueba de cada una de ellas. V. gr.

EPIQUEREMA EN ENTIMEMA.

Pedro es hombre, porque se rie:

luego Pedro es un animal racional.

EPIQUEREMA EN SILOGISMO.

El que comete una ruindad obra mal, porque obra contra el dictámen de su conciencia:

Al que obra mal le da verguenza, porque se esconde.

Luego al que comete una ruindad le da verguenza.

En esta argumentacion cada proposicion con su prueba, y otra proposicion que se subentiende, componen un

silogismo, en el cual es la primera proposición la prueba de la otra, de este modo:

El que obra contra el dictámen de su conciencia, obra mal.

El que comete una ruindad, obra contra el dictámen de su conciencia;

Luego el que comete una ruindad, obra mal.

DILEMA.

261. El dilema se compone de dos ó mas proposiciones, que espresan dos ó mas extremos ó contradictorios ó contrarios, ó á lo menos diferentes, de los cuales necesariamente tiene que adoptar uno el adversario, y cualquiera que adopte se concluye contra él. Ejemplo :

ESTREMOS CONTRADICTORIOS.

Vd. no dice la conferencia: pues bien.

O vd. la sabe ó no la sabe:

Si vd. la sabe, es vd. reprehensible por no decirlo:

Si vd. no la sabe, es vd. reprehensible por no saberla.

ESTREMOS CONTRARIOS.

Tu siempre comes ó muy mucho ó muy poco: pues bien:

Si comes con exceso, obras mal porque arruinas tu salud:

Si comes demasiado poco, tambien obras mal por la misma razon:

Luego de todos modos obras mal en comer.

ESTREMOS DIFERENTES-

Si Dios no revelase á los hombres ciertas verdades morales y religiosas, sería ó porque las ignorase, ó porque no amase á los hombres; ó porque conociese que nada les interesa saberlas, ó porque es indigno de su infinita magestad el revelárselas: mas Dios es omniscio; ama á los hombres; conoce que á estos les interesa mucho saber aquellas verdades; y de ninguna manera es indigno de su infinita magestad el revelárselas; luego se las revela. Para que el dilema concluya es necesario que no se dé medio entre los extremos que abraza, y que el adversario no pueda adoptar ninguno de ellos sin perjudicarse.

SORITES.

262. El sorites es una série de proposiciones de tal manera conexas, que todas ellas son verdaderas porque lo son las dos que las han precedido, ya se espresen ambas, ó ya se suponga alguna que no se espresa: por donde se ve que el sorites no es mas que una série de silogismos, cuyas proposiciones están enlazadas de tal manera, que el sugeto de la primera es el mismo de la cuestion; el sugeto de la segunda, es el predicado de la primera; el sugeto de la tercera, el predicado de la segunda y asi sucesivamente hasta llegar á la conclusion, cuyo sugeto será el de la primera proposición, y predicado el de la última.

EJEMPLO.

Todo ente contingente depende de otro:

El que depende de otro puede no ecsistir:

El que puede no ecsistir no es un ente necesario:

El ente que no es necesario no es infinito:

El ente que no es infinito no puede ser perfecto; luego el ente contingente no puede ser perfecto.

La primera proposicion con otras dos anteriores que se suponen, forma un silogismo de este modo:

Todo ente que recibe de otro la ecsistencia, depende de otro:

Todo ente contingente recibe de otro la ecsistencia:

Luego todo ente contingente depende de otro.

Esta última proposicion es la primera del segundo silogismo, en estos términos:

Todo ente contingente depende de otro:

El que depende de otro puede no ecsistir:

Luego todo ente contingente puede no ecsistir.

Y siguen los demas silogismos hasta la última conclusion por el mismo orden en la forma siguiente:

Todo ente contingente puede no ecsistir:

El que puede no ecsistir no es un ente necesario:

Luego el ente contingente no es un ente necesario.

El ente contingente no es un ente necesario:

El ente que no es necesario no es infinito:

Luego el ente contingente no es infinito.

Ningun ente que no sea infinito puede ser perfecto.

El ente contingente no es infinito:

Luego el ente contingente no puede ser perfecto.

Por el mecanismo del sorites se ve, que en él pasa á ser sugeto de una proposicion el predicado ó atributo de la que inmediatamente le ha precedido, desde la primera hasta la última, en la cual es sugeto el mismo sugeto de la primera, como ya dejamos dicho en el principio de este número.

263. Una vez que el sorites no es mas que un conjunto de silogismos, para que sea lejítimo, deben observarse en él, por partes, las reglas del silogismo: y estarán bien formados todos los racionios que en él se enuncian si en cada uno de ellos son verdades las dos primeras que se tienen por tales; y si al mismo tiempo la tercera, no solo es verdad, sino que es verdad porque lo son las dos anteriores inmediatas. La enunciacion, pues, de todos estos racionios enlazados, será un sorites bien formado.

INDUCCION.

264. Induccion es una especie de argumentacion por la que deducimos cosas, no observadas de otras anteriormente observadas, con las que tienen una perfecta semejanza: de otro modo, es una argumentacion en que de partes bien enumeradas se infiere un todo. Es de dos maneras, legítima é ilegítima. Induccion legítima es aquella en que se enumeran ecsactamente las partes de un todo, é ilegítima al contrario.

265. Se puede dudar si la induccion como raciocinio, segun la esplican los lógicos, es realmente raciocinio; porque parece que en ella no se verifica que haya tres verdades, y que una lo sea porque las otras dos lo son; y de consiguiente si su enunciacion es argumentacion. Como enunciacion del raciocinio, la induccion consiste en enunciar muchas verdades, y aunque en la aparencia se enuncie ademas otra, como siéndolo porque las anteriores lo son, puede dudarse si en realidad es asi, porque esta última verdad es idénticamente las demas que la preceden, aunque espresa en otros términos.

266. Si yo voy recorriendo todas las hojas de este libro desde la primera hasta la última, y digo de la primera: esta hoja está impresa; y de la segunda: y esta tambien; y lo mismo de cada una de las demas, inclusa la última; y en seguida digo: luego todas ellas están impresas; en esta enunciacion, que es la induccion, todas las hojas de este libro están impresas, no es una verdad sola, es un conjunto de verdades lo que se enuncia, el mismo conjunto anterior: y si es una verdad sola, no es otra verdad que la que se halla en el conjunto de las anteriores: por que contando las hojas sin dejar ninguna, es idéntico: estas hojas están impresas: y todas las hojas de este libro están impresas: es una verdad enunciada de dos modos, por que es claro que las hojas, de las cuales yo digo que están impresas, son todas las hojas de este libro y vice-versa.

267. Sin embargo, todavia hay en la induccion un verdadero raciocinio, y en su enunciacion un entime-

ma, como se ve en el ejemplo anterior, donde se supone una verdad que no se enuncia, á saber: todas las hojas de este libro son esta, esta, esta, etc: añadiendo á la cual las otras dos: esta, esta, esta, etc. están impresas; luego todas lo están, resulta un silogismo.

268. No damos la mayor importancia á la cuestion de si esta especie de raciocinio debe llamarse induccion, ó mas bien deduccion, aunque no deja de ser muy conveniente acomodar la enunciacion á la genuina y directa significacion de las palabras que en ella se emplean. La dificultad está en si aqui hay lo que significa el verbo inducir, llevar á dentro ó lo que significa el verbo deducir llevar á fuera, llevar, sacar de alguna parte ó de alguna cosa. Este llevar, en el caso presente, debiera verificarse respecto de las verdades que se enuncian: y yo no veo que ninguna verdad se introduzca en otra, ó se agregue al número de otras, que seria una operacion análoga: mas analogía tiene con el sacar de alguna parte la operacion de conocer ó probar, que una verdad lo es, porque otras lo son; y asi no estará mal aplicado el nombre de deduccion; mas esto se verifica en todo raciocinio, no solo en la induccion, y asi se dice indiferentemente en todo raciocinio, que la última verdad se sigue ó se deduce de las anteriores.

EJEMPLO.

269. En este género de argumentacion la razon que hay en una de las verdades anteriores para que la terce-

ra verdad lo sea, consiste en alguna semejanza ú oposicion que media entre un caso y otro.

EJEMPLO DE SEMEJANZA.

Salomon prevaricó por que se entregó demasiado á las mugeres.

Con que tu tambien prevaricarás si te entregas mucho á ellas.

DE OPOSICION.

La misericordia con los pobres agrada mucho á Dios.

- Luego la dureza con ellos le desagrada.

- 270. Algunas veces hay en el ejemplo una razon de semejanza ú oposicion en una de las verdades anteriores, para que la tercera verdad lo sea, y ademas hay otra razon para lo mismo: entonces se dice que el raciocinio concluye á *fortiori*, con mas razon ó con doble razon.

V. gr.: el militar valiente es digno de estimacion.

Luego con doble razon lo serás tú si eres un militar valiente é instruido.

En el ejemplo se contiene tambien un verdadero silogismo.

Las mismas causas producen los mismos efectos.

Salomon prevaricó, etc.

Luego tú tambien prevaricarás, etc.

- Causas opuestas producen efectos opuestos:

- La misericordia con los pobres agrada mucho á Dios;

Luego la dureza con ellos le desagrada.

El militar valiente es digno de estimacion:

Tambien lo es el militar instruido:

Luego tú serás un militar digno de estimacion por doble razon si eres valiente é instruido.

271. Para que en esta especie de argumentacion se concluya necesariamente, debe ser tambien necesaria la relacion de semejanza ú oposicion de un objeto con otro, porque si es accidental, no siempre se concluirá, como en este ejemplo:

Pedro se embriagó porque bebió una botella de vino.

Con que si tú bebes una botella de vino tambien te embriagarás.

Aqui la relacion de semejanza no es necesaria, es decir, no es imposible que bebiendo alguno la misma cantidad de vino que bebió Pedro, aunque sea grande, deje de embriagarse.

PROSILOGISMO.

272. Esta argumentacion son dos silogismos en los cuales la conclusion del primero es la primera proposicion del segundo.

Ejemplo: lo que piensa no es cuerpo:

El alma piensa:

Luego el alma no es cuerpo:

Lo que no es cuerpo es espíritu:

Luego el alma es espíritu.

273. Por lo que llevamos dicho acerca de las diferentes clases que se cuentan de argumentacion, se ve

que todas ellas se reducen al silogismo. Y verdaderamente no puede ser de otra manera, si toda argumentacion cualquiera que sea su forma, es la enunciacion de un raciocinio, porque un raciocinio no se puede enunciar sino por medio de un silogismo. Para el raciocinio concurren necesariamente tres verdades que no pueden enunciarse sino por medio de tres proposiciones convenientemente combinadas; y en el silogismo y solo en el silogismo se hallan esas tres verdades así combinadas, no en ninguna de las otras argumentaciones, sino se las dá la forma del silogismo; bien que á todas se las puede dar como hemos visto.

274. Siendo, pues, de tanta importancia el silogismo, conveniente es dar reglas para su recta formacion. Las daremos; pero evitando aquella minuciosa prolijidad de los escolásticos, que abrumaba el entendimiento de los jóvenes, que arredraba aun al hombre de reflexion mas madura, y que por último producía poquísima ó ninguna utilidad.

CAPITULO III.

De las especies del silogismo.

275. En el silogismo hay que considerar tres cosas 1.^a qué es silogismo, cuál su materia y cuál su forma: 2.^a en qué se divide; y 3.^a cuáles son sus leyes ó reglas. Silogismo es una especie de argumentacion, que consta de tres proposiciones: mayor, menor y conclusion. El silogismo se distingue del entimema, en que el entimema consta de dos proposiciones, antecedente y consiguiente; y el silo.

gismo de tres. Proposicion mayor, como ya hemos dicho, es la que contiene el extremo mayor y medio; y menor es la que contiene el extremo menor con el medio. Materia del silogismo son los términos de que se compone: esta es de dos maneras, prócsima y remota. Materia prócsima son las proposiciones de que consta; y remota, los términos: forma de silogismo, la disposicion de los términos. El silogismo concluye bien por razon de la forma, cuando los términos están bien dispuestos; y por razon de la materia, cuando aunque los términos estén mal dispuestos, hay una proposicion verdadera en la conclusion.

276. El silogismo se divide en simple y compuesto: silogismo simple es aquel cuyas proposiciones tienen un solo sugeto y un solo predicado; y compuesto aquel cuyas proposiciones ó una de ellas es compuesta.

277. El silogismo se divide ademas en comun y espositorio: demostrativo, probable y sofistico. Silogismo comun es aquel cuyo término medio es universal: espositorio es aquel cuyo término medio es singular: demostrativo es, aquel cuyas premisas ó una de ellas son tan ciertas que causan evidencia: probable aquel cuyas premisas ó á lo menos una de ellas son probables, y sofistico aquel que en la apariencia parece verdadero; pero en realidad es falso, por ser vicioso ó por razon de la materia ó por razon de la forma. Sofisma es aquel que no se conoce á primera vista su falsedad; y paralogismo es aquel cuya falsedad se conoce á primera vista.

§ II.

Reglas del silogismo.

278. Regla 1.^a El silogismo solo debe tener tres términos, lo mismo que el racionio: es decir, que el racionio solo debe tener por blanco ó por término tres objetos la accion de nuestro entendimiento, y que solo estos tres son los que se han de espresar en el silogismo; porque la base de todo racionio es que dos cosas que convienen con otra tercera cosa, convienen entre sí en aquello en que convienen con la tercera, y si hay mas que tres cosas no tiene aplicacion el axioma. Asi es que en el silogismo bien formado no hay mas que tres proposiciones, en las cuales se hallan espresados seis términos, porque cada una consta de un solo sugeto y de un solo predicado; pero cada uno de estos términos se espresa dos veces en el silogismo de este modo:

Todo 1.^a hombre es 1.^a mortal.

1.^a Pedro es 2.^a hombre.

Luego 2.^a Pedro es 2.^a mortal,
y de consiguiente nunca resultan mas que tres términos.
De estos, uno se llama término mayor, otro término menor, y otro término medio.

279. Las dos proposiciones primeras se llaman premisas y la tercera conclusion. El término medio se halla en cada una de las premisas, pero no en la conclusion. Una de las premisas se llama proposicion mayor, y otra pro-

posicion menor, que se distinguen no por el órden de su colocacion, porque pueden colocarse indistintamente primero una que otra, sino por la mayor ó menor estension del término que en ellas se encuentra. Voy á formar por egemplo un silogismo en que empleo los tres términos, hombre, viviente, animal; y lo formo de este modo:

Todo hombre es animal:

Todo animal es viviente;

Luego todo hombre es viviente.

Aqui el término medio es animal que se halla en las dos premisas, y no en la conclusion: el término mayor es viviente que se estiende á mas que animal, y de consiguiente la proposicion mayor es la que está colocada en segundo lugar. Lo mismo, y con mas propiedad pudiera ponerse por primera, diciendo.

Todo animal es viviente.

Todo hombre es animal:

Luego, todo hombre es viviente.

280. En el silogismo afirmativo el término mayor debe tener siempre mas estension que el término medio y que el término menor; y el término medio mas estension que el término menor: lo cual es necesario para que la conclusion del silogismo sea verdadera, porque lo son las dos premisas; pues en la conclusion se enuncia que el término menor está incluido en el mayor por la razon sencillísima de que está incluido en el término medio, y éste lo está en el mayor: con que porque es verdad que el término menor está incluido en el término medio, y que éste lo está en el término mayor,

tambien es verdad que el término menor está incluido en el mayor. Si es verdad que veinte están incluidos en cuarenta, y cuarenta en sesenta, es claro que por esta razon, veinte están incluidos en sesenta. Hombre está incluido en animal, animal en viviente, con que hombre está incluido en viviente: y á esto se reduce todo el artificio del raciocinio, en el cual se verifica efectivamente que hombre y viviente son una misma cosa, porque los dos son la misma cosa que animal. Y porque esto no es asi en todas sus partes, por eso es preciso no olvidar que dos cosas que son iguales á un tercero, son iguales entre si; pero se entiende en aquello en que son iguales al tercero: de consiguiente, aunque hombre no sea en todo la misma cosa que viviente, lo es bajo el punto de vista de viviente, porque es animal y el animal es viviente.

Para poner en claro estas ideas sirven las demas reglas que siguen:

281. Regla 2.^a que es un corolario de la primera. Todos los términos ó voces que se emplean en el silogismo deben entenderse en un mismo sentido, porque si se entienden en diverso sentido en una proposicion que en otra, habrá mas de tres términos, y no puede haber raciocinio.

Ejemplo. Todo hombre es falaz:

Cristo es hombre.

Luego Cristo es falaz.

En la primera proposicion hombre significa un hombre puro, ó un hombre no Dios, y en la segunda un

hombre Dios: ya hay, pues, un término mas en el silogismo.

En esta regla están comprendidas otras varias que suelen darse y que omitimos por lo mismo.

282. Regla 5.^a De verdades particulares ó negativas no puede deducirse ninguna conclusion. No de las primeras, porque el término medio, como hemos dicho ya, ha de tener mayor estension que el término menor, y no la tiene cuando las dos proposiciones son particulares. Tampoco de las segundas, de las cuales no se puede deducir ninguna conclusion afirmativa, pues no es verdad que hay una cosa, solo porque no hay otras, aunque algunas veces parezca que sí; como en este entimema que forma el perro; «mi amo no fue por este camino ni por este otro, luego fue por este tercero.» Aquí la razon de haber ido por el tercero, no es solamente porque no fue por el primero, ni por el segundo. Cualquiera conoce que aunque no fuese ni por uno ni por otro, podía no ir tampoco por el tercero: la razon está en una verdad afirmativa que se supone, á saber: mi amo necesariamente ha ido por uno de estos tres caminos, y en otra negativa que tiene dos miembros: no fue por este ni por este otro. Con que la conclusion afirmativa no se deduce de dos proposiciones negativas.

283. No deja de ofrecerse bastante dificultad algunas veces en cuanto á la conclusion negativa como en este silogismo:—El que no es perfecto, no es omnipotente:—El hombre no es perfecto:—Luego el hombre no es omnipotente: en el cual se ve que la consecuencia es

legítima, aunque las dos premisas son negativas.

284. Sobre lo cual hay que observar que en todo silogismo el término menor está incluido en el mayor porque está incluido en el término medio, y éste lo está en el término mayor. De consiguiente si ha de concluir el silogismo puramente negativo, es necesario que el término menor se incluya en el término medio, que no está incluido en el mayor, para que se verifique que tampoco lo está el término menor. En este caso la proposición que enuncie que el término menor se incluye en el término medio es una proposición afirmativa no negativa, aunque en los términos suene como tal: si fuera negativa, enunciaría lo contrario: enunciaría que el término menor no estaba incluido en el término medio, si no estaba incluido no se podría enunciar en la conclusión que no lo estaba en el mayor, porque el término medio no incluido en el mayor, no abrazaba el término menor.

285. Así en el silogismo propuesto, la proposición menor el hombre no es perfecto, es realmente afirmativa, porque el término medio no es perfecto, sino no perfecto: de modo que el verdadero sentido de la proposición menor es este: el hombre es un ser no perfecto, y así afirma que el término menor hombre está incluido en el término medio no perfecto.

286. Mas si la proposición menor enuncia que el término menor no se halla incluido en el término medio como es necesario para que la proposición sea negativa, entonces no hay silogismo, no hay, pues, consecuencia. Co-

mo en estas proposiciones.—La piedra no es sensitiva.—El hombre no es piedra.—Luego el hombre no es sensitivo. En este pseudo.—Silogismo enuncia la proposicion menor que el término menor hombre no se halla incluido en el término medio piedra; y por esta razon no se deduce la consecuencia, el hombre no es sensitivo, porque aunque la piedra no es sensitiva, como el término hombre no esté incluido en el término piedra, no se sigue que el hombre no sea sensitivo.

287. En el caso presente el término mayor sensitivo y el término menor hombre, no convienen con el término medio piedra; mas de que no convengan con él, no se sigue, ni que convengan ni que no convengan entre sí.

288. Regla 4.^a La conclusion sigue siempre la parte mas débil. Quiere decir: que si una de las dos premisas es negativa, particular ó probable, tambien lo es la conclusion.

289. Si apesar de la mayor estension que tiene el término mayor respecto del término menor, no está incluido el menor en el mayor, porque no lo está en el medio; hay que espresarlo así en una de las dos premisas, que por lo mismo ha de ser forzosamente negativa; y en este caso tambien tiene que serlo la conclusion, porque en esta se enuncia que el término menor está ó no está incluido en el término mayor; conque si no lo está y así debe enunciarlo la conclusion, necesariamente tiene que ser negativa.

Todo hombre es mortal.

Ningun mortal es omnipotente;

Luego ningun hombre es omnipotente.

290. Aquí el término medio es mortal, omnipotente el mayor; y hombre es el menor: el término menor no está incluido en el mayor, aunque lo está incluido en el término medio, porque éste no lo está en el mayor: así lo enuncia la conclusion, y por esta razon es negativa. Hombre (término menor) está incluido en mortal (término medio) pero mortal no está incluido en omnipotente, (término mayor).

291 Tanto en el silogismo afirmativo, como en el negativo, el término mayor tiene siempre mayor estension que el término medio, y de consiguiente que el término menor: en el silogismo afirmativo la estension es positiva, en el negativo negativa.

Todo animal es viviente:

Todo hombre es animal;

Luego todo hombre es viviente.

En este silogismo afirmativo el término mayor viviente se estiende á mas individuos y especies que el término medio animal y que el menor hombre.

Todo hombre es mortal:

Ningun mortal es omnipotente;

Luego ningun hombre es omnipotente.

En este silogismo negativo el término mayor omnipotente, escluye mas individuos, especies y géneros, que el término medio mortal, y que el menor hombre.

292. El término menor puede estar incluido en el término medio de un modo ó particular ó universal, con seguridad, ó solo con probabilidad. Pues bien, como el ofi-

cio de la conclusion es enunciar si el término menor está incluido en el mayor porque lo está el término medio, del modo que en éste se incluya ó no se incluya el término menor, así enunciará que se incluye en el término mayor: de consiguiente si el término menor se incluye en el término medio de un modo particular, ó lo que es lo mismo, si el término menor, incluido en el término medio es particular, la conclusion será por necesidad una proposicion particular: si no es seguro, y si solamente probable que el término menor se incluya en el término medio, así deberá anunciarlo la conclusion, que por lo mismo será una proposición probable.

293. Todas estas reglas y otras muchas que solian establecer los lógicos, se reducen á la siguiente. En todo silogismo ya sea afirmativo ya negativo, para que la consecuencia sea legitima, la proposicion mayor debe contener la conclusion; y la menor debe manifestar que la conclusion se contiene en la mayor.

Todo hombre es mortal:

Pedro es hombre;

Luego Pedro es mortal.

Claro es que manifestando la proposicion menor que Pedro es hombre, esta proposicion: Pedro es mortal, se contiene en la proposicion mayor: todo hombre es mortal.

El vicio no es laudable:

La avaricia es un vicio;

Luego la avaricia no es laudable.

Manifestando la proposicion menor que la avaricia es un vicio, esta proposicion la avaricia no es laudable, ne-

cesariamente está incluida en la proposicion mayor : el vicio no es laudable.

En la tierra solo el hombre es racional :

El bruto no es hombre ;

Luego el bruto no es racional.

La proposicion menor enuncia que el bruto no es hombre, y de consiguiente esta proposicion, el bruto no es racional, está incluida en la proposicion mayor, porque esta asegura que solo el hombre es racional.

CAPITULO IV.

Del silogismo compuesto.

§ 1.º

Del silogismo hipotético ó condicional.

294. Las especies del silogismo compuesto son tres: hipotético ó condicional, copulativo y disyuntivo. Silogismo condicional es aquel cuyas premisas ó una de ellas trae condicion cuyos dos miembros uno se llama condicion, y otro condicionado, ó antecedente al que trae la condicion y consiguiente al condicionado. De dos modos puede formarse este silogismo, ó afirmando la condicion en la menor y el condicionado en la conclusion, ó negando el condicionado en la menor y deduciendo la negacion de la condicion en la conclusion: de donde se infiere que toda proposicion condicional negativa se pue-

de reducir á una universal afirmativa, con tal que haya necesaria conexión entre la condicion y el condicionado.

293. Se llama *condicion* en la proposicion hipotética al miembro de la proposicion que contiene la condicion; y *condicionado* al miembro de la proposicion que no contiene la condicion: por ejemplo esta proposicion: si hay Dios hay un ser independiente; el primer miembro si hay Dios, es la condicion; y el segundo, hay un ser independiente, es el condicionado.

296. Las leyes del silogismo condicional son tres: 1.^a si se afirma la condicion en la menor, se debe afirmar el condicionado en la conclusion, v. gr. si el sol es centro comun de los planetas, se mueven al rededor de él: el sol es centro comun de los planetas; luego se mueven al rededor de él: 2.^a, negado el condicionado en la menor, se debe negar la condicion en la conclusion y esto se supone habiendo necesaria dependencia entre los dos; pero no sucede asi cuando se afirma el condicionado en la menor para afirmar la condicion en la conclusion, por que entonces el silogismo es vicioso; el ser vicioso depende de no asegurarse una necesaria condicion entre el condicionado y la conclusion, tan solamente se asegura que de la condicion se infiere necesariamente el condicionado: 3.^a cuando las dos premisas son hipotéticas la conclusion debe ser hipotética.

§. II.

Del silogismo disyuntivo.

297. Silogismo disyuntivo es aquel cuya premisa ma-

mayor es disyuntiva, de cuyos miembros si se afirma uno en la menor, los demas se niegan en la conclusion, ó al contrario se niega uno ó mas en la menor, y se afirma el otro en la conclusion.

298. Las leyes del silogismo disyuntivo son tres: 1.^a que no se dé medio entre los miembros de la proposicion disyuntiva, es decir, que no haya medios mas predicables que convengan al sugeto: 2.^a, que uno de los miembros disyuntivos debe convenir solamente al sugeto del cual se afirma la disyuncion: 3.^a, si la menor afirma en el silogismo disyuntivo, la conclusion es negativa; si la menor niega, la conclusion debe afirmar alguno de los miembros, v. gr. ó es dia, ó es noche: es dia; luego no es noche: es noche, luego no es dia.

§. III.

Del silogismo copulativo.

299. Silogismo copulativo es aquel cuya premisa mayor es copulativa negativa, y en la menor se afirma uno de los miembros para negar los otros en la conclusion, ó se niega uno de los miembros en la menor y se afirman los demas en la conclusion.

300. Dos son las leyes de este silogismo: 1.^a que los miembros copulativos no pueden ser á un mismo tiempo verdaderos, sino que siempre han de ser opuestos; pues la fuerza de una argumentacion copulativa consiste en que de la afirmacion de un miembro en la menor, se de

duzca la negacion del otro en la conclusion: 2.^a que los miembros opuestos en la proposicion mayor, uno se debe afirmar en la menor y el otro en la conclusion.

CAPITULO V.

De las figuras de los silogismos.

301. Figura silogística es la diversa colocacion del término medio en las premisas, cuya colocacion puede ser de cuatro maneras, á saber: 1.^a cuando el término medio es sugeto en la mayor y predicado en la menor, v. gr.: todo vicio es torpe: la ambicion es vicio; luego es torpe. Se dice que está formado en la primera figura: cuando es predicado en ambas, se dice que está formado en la segunda: cuando es sugeto en ambas en la tercera figura: y cuando en la premisa mayor es predicado, y sugeto en la menor, en la cuarta figura; pero esta es inútil.

302. Modo del silogismo se llama á la disposicion de las tres proposiciones de que se compone, atendiendo en ella á su cantidad, y cualidad; pues para eso es necesario ó tener presente aquel verso explicado atras: *aserit A, negat E, sed generaliter amba; aserit I, negat O, verum particulariter ambo.*

303. Cada silogismo tiene diez y seies modos; y asi componen sesenta y cuatro; pero de estos los que concluyen legitimamente son diez y nueve, que se espresan en los vocablos siguientes:

Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Boalippton,

*Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
 Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
 Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

Mas estas voces están comprendidas entre las figuras, de suerte que las nueve primeras están apropiadas á la primera figura, las cinco siguientes á la segunda y las demas á la tercera. Por estas voces se ~~X~~forman las siguientes; y para esto hay que atender en cada vocablo á las tres premisas vocales, de suerte que en el primer modo *Barbara* denota que las tres proposiciones han de ser universales á afirmativas, y se debe atender á las tres premisas vocales en cualquiera vocablo, aunque tenga muchas mas.

304. Tambien se debe saber que hay dos modos de concluir, á saber: uno directo y otro indirecto. Cuando el predicado de la mayor es predicado de la conclusion, y el predicado de la menor predicado tambien en la conclusion, se dice que concluye directamente y al contrario se dice que concluye indirectamente; por lo que los cuatro modos primeros que corresponden á la primera figura concluyen directamente, que son: *Barbara, Celaren, Darii, Ferio*; y los otros correspondientes tambien á la primera figura, que son. *Baralipon, Celantes, Dabitis, Fapesmo, Friseso*, estos concluyen indirectamente: los demas modos correspondientes á la segunda y tercera, aun cuando parezca que concluyen indirectamente no concluyen. Los correspondientes á la segunda, que son los cuatro siguientes que quedan referidos en estos, el sugeto de la menor es sugeto de la conclusion, y el sugeto de la

mayor predicado; y en los correspondientes á la tercera que son todos los demas, el predicado de la menor es sugeto en la conclusion, y el predicado de la mayor predicado en la conclusion.

CAPITULO VI.

De la demostracion y otras argumentaciones.

303. Demostracion es la deduccion de una proposicion de principios ciertos y evidentes. Esta deduccion puede ser prócsima y remota: prócsima es la deduccion de una proposicion que se hace inmediatamente de principios ciertos y evidentes; y remota es la deduccion que se hace de una proposicion de otras ya demostradas, las que admitidas y bien percibidas, no puede menos el entendimiento que asentir *a* ella.

306. La demostracion puede ser ademas simple y compuesta: directa é indirecta, *à priori*, *à posteriori*, *à simultanno aut concomitante*, *præposita* y *ad hominem*. Llámase demostracion simple la que se hace con un raciocinio solo que prueba invenciblemente una proposicion; y compuesta la que consta de dos ó mas raciocinios.

307. Llámase demostracion directa toda demostracion cualquiera con la que se prueba por principios ciertos y evidentes que el predicado conviene al sugeto: é indirecta la que manifiesta que de afirmar ó negar un predicado de un sugeto, se siguen varios absurdos é inconvenientes.

308. Llámase demostracion *à priori* aquella en la que se prueba la existencia y naturaleza de un efecto por la conecion que tiene con la causa que le produce: *à posteriori* es aquella en que se demuestran las causas por los efectos.

309. Llámase demostracion *à simultaneo* aquella en que se demuestran las propiedades de una cosa por la misma idea que tenemos de ella: *præpostera* aquella que es viciosa ó por razon de la forma ó por razon de la materia. Será viciosa por razon de la forma cuando lo que se deduce de las proposiciones no es legítimo, aunque sus proposiciones sean verdaderas; pues peca contra alguna de las leyes de la via silogística; por razon de la materia cuando la demostracion está fundada en principios falsos, oscuros, ó dudosos, aun cuando el silogismo esté bien formado.

310. Llámase demostracion *ad hominem* la que se funda en principios falsos; pero admitidos como verdaderos por el contrario, lo que debe hacer el que no quiere inferir consecuencias irritantes, para hacer ver que todo es falso; y esto tambien se debe evitar al usar de la demostracion indirecta; porque la demostracion indirecta no hace mas que afirmar que la proposicion no es falsa; y la directa da la razon porque la proposicion es verdadera. Por último, nadie debe demostrar aquellas cosas que son claras y evidentes; pues bastante se sugeta el entendimiento á su verdad ó falsedad.

311. Llámase argumentacion probable aquella cuyas premisas ó una de ellas son probables. Los grados de

la probabilidad pueden aumentarse ó disminuirse; mas no es así la verdad, porque la verdad consiste en un ser indivisible, y no se extiende al estado de nuestro entendimiento, sino al estado real y juicio de las cosas. Muchas veces sucede que las conclusiones que eran probables, con el tiempo se hacen mas probables y aun ciertas, como el sistema de Copérnico, que dice que la tierra se mueve y el sol está fijo; antes era incierto y ahora es probable y aun cierto.

CAPITULO VII.

De las falacias.

312. Tomamos aquí en el mismo sentido las palabras falacia y paralogismo, por la enunciaci6n de un raciocinio ilegítimo, ya se enuncie con intenci6n, ya sin intenci6n de engañar. No entran en este número el círculo vicioso, y la ignorancia de la cuesti6n, que se suelen contar entre los sofismas.

313. El círculo vicioso, que tambien se llama petici6n de principio, consiste en probar idem per idem; como probar que el bruto es irracional, porque carece de racionalidad.

314. Ignora la cuesti6n el que se propone impugnar lo que el adversario no defiende, ó probar lo que el adversario no niega: como si un moralista defendiese que la usura es un robo; y un economista intentase probar contra él que no es usura ecsigir por el dinero que se

presta el interés que permite la ley civil, porque no se trata de si en este caso hay ó no hay usura; sino de si la usura cuando la hay es ó no un robo.

315. Tampoco pertenece á los sofismas la causa falsa, ó el tomar por causa de algun efecto lo que no lo es, como atribuir la sucesion de las horas, y del día y de la noche al movimiento del sol.

316. Mas aunque los tres defectos que acabamos de enunciar no pertenezcan propiamente al género de los sofismas, son sin embargo, lo mismo que ellos, causa de muchos errores.

317. Los sofismas ó paralogismos son muchos; pero en todos ellos se verifica que hay cuatro términos en el silogismo, y por eso son realmente la enunciacion de un raciocinio vicioso, ó mas bien enuncian lo que no es realmente raciocinio.

318. Los principales son los siguientes:

1.º Anfibologia. Este sofisma pueril consiste en dar á una voz que tiene dos sentidos, un sentido en una proposicion del silogismo, y otro sentido en otra; en cuyo caso claro es que hay cuatro términos en el silogismo como en este.

El sagitario dispara saetas:

El sagitario es un signo del Zodiaco

Luego un signo del Zodiaco dispara saetas.

La voz sagitario se toma en la primera proposicion por un hombre saetero, y en la segunda por una de las doce partes en que se divide el Zodiaco.

319. 2.º Tránsito de un estado á otro. Se verifica

cuando de un sentido absoluto se pasa á un sentido hipotético; de un sentido indeterminado á un sentido determinado.

320. En este sofisma está incluido otro que se suele contar á parte, y consiste en entender una proposicion en sentido compuesto, como dicen, y otra en sentido dividido en el mismo silogismo; y tambien el tránsito del sentido colectivo al distributivo.

Ejemplos. Tránsito de un sentido absoluto á un sentido hipotético.

Si la tierra se mueve, el sol está fijo:

Luego el sol está fijo.

De un sentido indeterminado á un sentido determinado.

El incesto está prohibido:

Luego lo estuvo á los hijos de Adán y Eva.

Del sentido compuesto al sentido dividido.

Todos los hombres pueden hablar:

Los mudos son hombres:

Luego los mudos pueden hablar.

Del sentido colectivo al sentido distributivo.

Todos los hombres son la especie humana:

Yo soy hombre:

Luego yo soy la especie humana.

321. 3.º La estension de los términos: la que puede verificarse de varios modos:

1.º De lo accidental á lo esencial.

El vino me hace daño:

Luego el vino es esencialmente dañoso.

2.º Del individuo á la especie, de la especie al gé-

nero, de una especie á otra, de un género á otro.

1.º Algunos caballos son nobles:

Luego todos lo son.

2.º El hombre es animal:

El hombre es racional:

Luego todos los animales son racionales.

3.º El perro es leal:

Luego el gato tambien.

4.º El leon vive:

La planta vive:

Luego la planta es leon.

A poco que se considere se echa de ver que en cada una de estas argumentaciones hay cuatro términos.

522. En todos los ejemplos que hemos puesto se descubre la falacia á primera vista; ó se conoce claramente y^a con facilidad que hay cuatro términos en el silogismo. Mas no por eso son inútiles, pues por medio de ellos se fija bien la regla que nos hace descubrir el sofisma cuando está mas encubierto, si entonces reflexionamos con detencion acerca de la argumentacion que se nos opone.

523. En el último ejemplo que hemos puesto, parece que no hay mas que tres términos, y sin embargo hay cuatro: porque en la primera proposicion el leon vive, se toma el leon solo como viviente nada mas, y en la última la planta es leon, se toma como viviente animal.

524. De aqui viene la necesidad de distinguir las proposiciones, si se quiere poner en claro su sentido para fa-

llar acerca de las consecuencias. En el silogismo que antecede se distinguirán así las proposiciones.

1.^a El leon vive, y ademas es animal, concedo:

El leon vive; pero no es animal, niego:

2.^a La planta vive; pero no es animal, concedo:

La planta vive, y ademas es animal, niego:

Y de resultas se negará legitimamente la consecuencia; ó bien se puede distinguir el consiguiente, para conceder la consecuencia en un sentido y negarla en otro: de este modo:

Luego la planta es leon, considerado el leon solo como viviente, concedo la consecuencia.

Luego la planta es leon, considerado el leon no solo como viviente, sino tambien como animal, niego la consecuencia.

325. Pudiendo distinguirse legitimamente el consiguiente por presentar dos sentidos las premisas, para conceder la consecuencia en un sentido, y negarla en otro; se puede tambien negar la consecuencia, sin que preceda la distincion, porque se niega el sentido en que no es consecuencia.

326. Es innegable que en las escuelas se hacia un abuso muy reprehensible de las distinciones, y aun de toda la arte silogistica, con lo cual se embrollaban las cuestiones, y se oscurecia la verdad. Mas si alguno dedujere de aqui, que debe proscribirse toda argumentacion en forma, como llaman, empleará él mismo el sofisma de *ab accidente ad naturam rei*, de que hemos hablado, y que todos prueban con razon. La argumentacion y las dis-

tinciones, usadas de buena fe, y con economía, son indispensables para poner en claro la verdad: en vano se esforzará un orador, por elocuente que sea, en persuadir á su adversario y á sus oyentes, si en último resultado no se vale de la argumentacion; porque esta no es mas que la enunciacion del raciocinio, sin el cual es imposible llegar á conocer muchas verdades, que por lo mismo tampoco pueden manifestarse á los demas sino por medio de proposiciones que enuncien el raciocinio, y estas son la argumentacion; el silogismo.

327. Por esta razon conviene sobremanera que los jóvenes comprendan bien la esencia del raciocinio, y el mecanismo de su enunciacion, y se egerciten en argüir, proponiéndose siempre y solamente averiguar la verdad, y nunca confundir al adversario, ni ostentar sagacidad y sutileza de ingenio á costa de la verdad.

Disertacion 4.^a

Del método.

CAPITULO I.

Método analítico y sintético

328. Nosotros reducimos á tres las operaciones de nuestro entendimiento: conocimiento, juicio y raciocinio, comprendiendo en el conocimiento la aprehension, la percepcion etc., que en ciertos accidentes se distinguen todas; pero que en su esencia son una sola, una

misma operacion del entendimiento. Se puede preguntar si el método, considerado como operacion de nuestro entendimiento, corresponde á alguna de aquellas tres operaciones. El método consiste en que nuestros conocimientos se sucedan unos á otros por el orden conveniente para ir descubriendo cada vez mas verdades: en lo cual no vemos que haya mas operacion de nuestro entendimiento que la de conocer; no otra (ni la concebimos) que sea coordinar ó colocar, como se dice, los objetos de nuestros conocimientos de un modo tal, que por medio de esta colocacion vayamos conociendo en los posteriores lo que no habíamos conocido en los anteriores, y adquiramos de este modo mayor número de ideas y verdades. Mas si hay verdaderamente esta operacion del entendimiento que asi coordina, que asi coloca, esta operacion es el método; y como no está incluida en ninguna de las tres operaciones mencionadas, las operaciones, pues de nuestro entendimiento serán cuatro; conocimiento, juicio, raciocinio y método: cuestion á la cual no damos tanta importancia como los que la tienen por utilísima, y aun por el fundamento de toda la lógica.

529. De dos modos podemos disponer, ó propriamente dicho, ir contemplando nuestras ideas por el orden propio y adaptado al mas seguro descubrimiento de la verdad, á saber, por medio de la análisis y por medio de la síntesis.

530. Por medio de la análisis vamos considerando cada una de por sí las partes de que consta un objeto, ó sean las ideas simples de que se compone una idea com-

puesta. De este modo la análisis va presentando al entendimiento en cada idea simple un punto de vista nada mas, que el entendimiento distingue con la mayor facilidad, por lo mismo que no es mas que uno. Distinguido ya este punto de vista, pasamos á fijar nuestra atencion en otro igualmente simple, que por lo mismo distinguimos tambien con suma facilidad, y por la misma razon distinguimos tambien la relacion que tiene con el anterior: recorreremos de este modo todas las ideas simples de que consta la compuesta, y se nos presenta esta con toda distincion, cuando antes de analizarla, solo la veíamos en confuso (véase el núm. 67.). Si todavia no hemos tropezado con la verdad que buscamos, nos valemos de otra idea que analizamos tambien si es necesario, la comparamos con la anterior, y en la conveniencia ó desconveniencia que advertimos entre ellas, hallamos la verdad á que aspiramos.

551. Este modo analítico se llama tambien de resolucion, voz tomada de la química: porque los químicos para conocer bien un cuerpo, lo resuelven, esto es, separan las partes de que se compone, las cuales bien conocidas dan por producto el conocimiento del cuerpo que componen: por cuya razon la análisis se llama tambien un medio de invencion, por cuanto mediante ella hallamos lo que para nosotros estaba escondido en el objeto compuesto ó en la idea compuesta.

552. La síntesis, al contrario, es un medio de composicion que consiste en ir uniendo y enlazando las ideas que hemos ido conociendo separadamente. para que for-

men un todo, así como los químicos unen las partes que han examinado con separacion, y de ellas forman un cuerpo.

335. Hay partidarios de la análisis y partidarios de la síntesis. Si la primera ha de tomar demasiado vuelo subiendo á buscar los simples en los universales, y descendiendo para llegar al compuesto por en medio de abstracciones, definiciones, axiomas etc., no es necesario discurrir mucho para conocer lo embarazoso y poco seguro que es semejante modo de buscar la verdad teniendo que atravesar una region tan tenebrosa, cuya oscuridad no puede mostrarnos el camino que debemos llevar, mucho mas si emprendemos semejante camino antes de haber empleado la análisis en el ecsámen inmediato del objeto que nos proponemos conocer. Lo mejor es que preceda esta, que la siga la síntesis, considerando reunidas las partes del objeto que primero hemos considerado separadas, para que cotejando las partes en estado de reunion con ellas mismas cuando estaban desunidas, veamos si dan el mismo resultado: si lo dan, hemos adquirido una verdad de cuyo conocimiento carecíamos; si no lo dan, y estamos seguros de la verdad del juicio que acerca del objeto hemos formado despues de hecha la síntesis, es visto que adolece de algun vicio la análisis, y es necesario renovarla; es decir, que nos hemos engañado en el juicio que hemos formado acerca de alguna ó algunas de las partes, ó de sus cualidades ó relaciones, ó que no hemos descubierto en ellas todo lo que se debe descubrir.

354. De todo esto deducimos que no hay mas que un método que abraza la análisis y la síntesis; pero que aquella debe ser la que conviene, y preceder á esta. También es evidente que este único método sirve lo mismo para averiguar la verdad, que para demostrarla ó enseñarla, porque lo es que los demas pueden llegar á conocer la verdad por los mismos medios que yo, y yo les suministro estos medios por la palabra.

355. Para obtener del método el fruto que deseamos, debemos no empeñarnos en alcanzar una verdad si su conocimiento escende los límites de toda humana inteligencia, ó los de la nuestra: ó si carecemos de los medios materiales que son necesarios para llegar á descubrirla: en cualquiera de estos casos el conocer la verdad es para nosotros un imposible, y no hay medio ninguno de conseguir un imposible.

356. También debemos prepararnos con los conocimientos indispensables para emprender el examen; sin ellos será sumamente difícil, y siempre muy trabajoso.

357. Si el objeto de nuestra disquisición contiene varios miembros, conviene separarlos primero; y examinar cada uno separadamente, pero guardémosnos de desmenuzarlo, porque una excesiva y minuciosa subdivisión mas bien confunde que auxilia al entendimiento.

357. Nunca pasemos de una idea á otra, sin haber conocido suficientemente la primera.

No dejemos ninguna idea intermedia, sino examinemos siempre la que sigue inmediatamente á la que acabamos de examinar.

339. En la enseñanza, ó en la demostración de nuestro pensamiento omitamos todo lo que no pertenece, ó pertenece muy remotamente al asunto principal, todo lo que no conduzca á dar idea clara de él; y expliquemos con claridad el sentido que damos á aquellas palabras, que presentan alguna ambigüedad ú oscuridad.

340. Para usar tanto de la análisis como de la síntesis podemos fundarnos, ya en los conocimientos intuitivos, ya en la observación y en los experimentos, y ya también en las hipótesis. La verdadera intuición, así como la observación y los experimentos, cuando están bien hechos facilitan las operaciones analíticas y sintéticas: la hipótesis es un suplemento á que solo debemos recurrir, cuando falte la intuición, la observación y el experimento.

341. De todo lo dicho en este capítulo se conoce á primera vista que, método en general, no es otra cosa que el conveniente orden y disposición de las cosas: que el método es científico, analítico y sintético: método científico es el buen orden que debemos seguir en las ciencias: analítico es el modo mas apto de distribuir el todo en partes, para venir por medio de ellas en conocimiento del todo; y sintético aquel por el que de un principio cierto y evidente se descende á una verdad mas ó menos remota que se deriva de él, que por este medio queda probada y demostrada.

CAPITULO II.

Del criterio de la verdad.

342. Para averiguar la verdad está instituido el méto-

do. Pero ¿podemos estar seguros de que es verdad la que nosotros tenemos por tal, aun despues de haber empleado para alcanzarla el método mas ecsacto? Para esto es necesario que haya razones que nos convenzan; que produzcan en nosotros la certidumbre; es decir, que nos conduzcan á un estado tal, que no tengamos la mas pequeña, la mas remota duda, el mas mínimo recelo de que no sea verdad lo que reputamos por tal. Todas aquellas cosas que tengan suficiente fuerza para conducirnos á este estado, son criterio de la verdad; un medio indefectible para distinguir lo verdadero de lo falso.

CONCIENCIA Ó SENTIMIENTO ÍNTIMO.

343. Pues, cierto, no es una sola cosa la que tiene esa fuerza. Primeramente la conciencia ó el sentimiento, íntimo de nuestra alma. Nunca podremos reducirnos á dudar si sentimos una cosa que estamos sintiendo en lo mas íntimo de nuestra alma. Jamás podré yo dudar de que ahora siento que estoy ecsistiendo. Todas las argucias, todos los sofismas del mundo son impotentes para hacerme dudar de esta verdad.

344. Aun respecto de otros sentimientos que no puedan llamarse tan íntimos, puedo asegurar lo mismo; que es verdad que siento; y que es verdad que siento lo que siento, aunque no sea verdad que este sentimiento proceda de donde yo pienso: en este segundo puedo engañarme, en lo primero no. Yo puedo creer que un objeto me calienta, y no ser así, porque el objeto no despide

ese calor; en esto me engaño; pero si siento calor, no me engaño en creer que lo siento. Ni esto es una aprension, como se dice vulgarmente, si por aprension se entiende de que yo realmente no siento calor; aunque si lo será, si se quiere decir, que no siento el calor que despidе aquel objeto, como yo me figuro, porque no despidе ninguno. Con que aqui hay por lo menos una verdad de que yo estoy segurísimo.

345. Ni se crea inútil esta seguridad; porque el hecho de que estamos seguros es un principio de donde parte el entendimiento para conocer otras muchas cosas, que por medio del raciocinio pueden llegar á ser de la mayor importancia.

EVIDENCIA.

346. A veces conocemos la verdad con una claridad suma; que se puede comparar á la claridad el sol, por cuyo medio vemos con los ojos los objetos materiales. Asi conocemos la imposibilidad de que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, que el todo es mayor que su parte, que dos y dos son cuatro. Este conocimiento á que acompaña la evidencia se llama intuicion, por la analogia con el acto material de ver nuestros ojos los objetos corpóreos alumbrados por la luz. Y asi como vemos muchos de estos sin necesidad de otra diligencia que mirar, y sin valernos de ningun instrumento sino de nuestros ojos; del mismo modo conocemos aquellas verdades solo con poner en ejercicio la actividad de nuestra alma, y sin necesidad de emplear ningun medio; por lo cual esta evidencia se llama inmediata.

347. Pero sucede algunas veces que no basta mirar para ver algun objeto con los ojos, y entonces empleamos algun medio que venga en auxilio de nuestra vista; v. gr. el microscopio. Pues bien: lo mismo sucede á nuestro entendimiento. No basta que pongamos en ejercicio la actividad de nuestra alma: es necesario interponer algun medio, que, como el microscopio facilita á los ojos la vista del objeto que no podian ver sin él, del mismo modo facilita al entendimiento el conocimiento de una verdad, que no podia descubrir sin él. Este medio es el raciocinio, y la evidencia que nos proporciona; este medio se llama mediata.

348. Cuando la evidencia inmediata es constante, cuando en nada se debilita jamás la luz que alumbra nuestro entendimiento, ni se ofusca jamás con celages, de modo que siempre y sin la menor interrupcion permanece viva y radiante; y por lo mismo siempre y constantemente conocemos aquella verdad con la misma claridad y distincion, ¿quién podrá concebir contra ella la mas remota sospecha? Pero téngase presente que no hablo de aquella especie de evidencia que proviene inmediatamente de los sentidos, sino de la que acompaña á ciertas verdades, que no se adquieren inmediatamente por medio de ellos, como son las que acabamos de mencionar.

349. La evidencia mediata no debe inspirarnos facilmente tanta seguridad: y debe ser mayor ó menor la confianza que de ella hagamos, segun diste mas ó menos de la evidencia inmediata la verdad que conocemos, segun

sea el número y la calidad de los medios que tenemos que emplear para conocerla. Mayor confianza debe inspirarnos, si el número de estos medios es corto, y su calidad probada, que en el caso contrario. Casos habrá por lo tanto en que sea un criterio seguro de la verdad, y casos en que no. Lo será si va acompañada de los requisitos siguientes:

150. 1.º Si hemos meditado una y muchas veces sobre la misma verdad, si hemos repetido con frecuencia el mismo raciocinio, con detenimiento y serenidad de ánimo; y siempre se nos presenta la misma verdad, sin que jamás se interponga la menor nubecilla que la oscurezca, aunque sea por un momento, en lo cual se distingue la verdad de aquellos errores, que algunas veces suelen ir acompañados por algun tiempo de una ráfaga de luz fugaz y transitoria, que se disipa con la fuerza de un legítimo raciocinio.

151. 2.º Si de la verdad que se nos presenta con esa evidencia, despues de bien meditada, y de haber raciocinado rectamente sobre ella, no se sigue ninguna falsedad; si se siguiera, no seria verdad, porque de lo verdadero nada falso se puede seguir.

152. 3.º Si los demas juzgan todos en el caso lo mismo que nosotros, porque es increíble que todos se engañen; y en el caso de que alguno disienta de los demas, si no presenta razones que destruyan ni debiliten la fuerza de las que nos determinan á juzgar.

153. Algunos filósofos han llegado á negar la certeza de nuestros mas íntimos sentimientos: de modo que se-

gun ellos no estamos ciertos de que nos sentimos á nosotros mismos, y ni aun de que estamos ciertos de no estarlo. Nada de esto se asegura con seriedad, si es que ha habido alguno que lo haya asegurado. Pero se sabe que concediendo algunos la certeza que tenemos de nuestra existencia y de la existencia de nuestras acciones, han negado que podamos tener seguridad en ninguna otra cosa; niegan, pues, la evidencia ya mediata, ya inmediata. Otros, por último, admiten la evidencia; pero en pocosísimos casos, negándola respecto de muchísimas cosas que tienen por dudosas, y cuando mas por verosímiles.

534. Todos ellos alegan razones en favor de sus sentencias, razones en gran número y variedad, que seria muy largo el esponer é inútil el refutar, patentizando su insubsistencia la solidez de las pruebas en que se funda la realidad de la evidencia y de la seguridad que necesariamente produce: pruebas que vamos á presentar con brevedad.

535. Ello es que el Criador ha dotado de razon al hombre: el objeto de la razon es la verdad; ha querido, pues, que el hombre conozca la verdad, no solo de su propia existencia, sino de otras muchas cosas: mas si no tuviera un medio seguro de discernir otras verdades ademas de las de su existencia, no las podria conocer; y no puede haber otro medio de discernirlas con seguridad sino la evidencia. Y como esta prueba supone la existencia de Dios, diremos á los que la niegan: 1.º que no basta que ellos nieguen la existencia de Dios para que no exista; que las pruebas de su existencia son conclu-

yentes, y que por consecuencia á pesar de su negativa queda la prueba en toda su fuerza y vigor: 2.º que aun en la hipótesis absurda é imposible de que no existiera Dios, subsistiría siempre la misma prueba, cualquiera que fuese la causa que se asignase de un hecho innegable, ó aunque no se asignase ninguna; el hecho innegable es que el hombre está dotado de razon y que la razon tiene por objeto la verdad; pues bien: nosotros sostenemos que este objeto seria inasequible sin la evidencia; y tanto valdria un objeto inasequible, como el no haber objeto; con que la verdad seria y no seria objeto de la razon.

336. No milita este argumento únicamente respecto de la evidencia inmediata; la misma fuerza tiene respecto de la mediata: no menos una que otra son necesarias para que la razon pueda conocer toda la verdad que debe conocer segun el destino del hombre. No está destinado el hombre á ser un mero conocedor y contemplador de un pequeño número de verdades, que sin otras, que de ellas se deducen, le serian por cierto bien inútiles. ¿Qué conduciría á las investigaciones de un geómetra, por ejemplo, y de consiguiente á los importantísimos resultados de un estudio, el simple conocimiento de que el todo es mayor que su parte, ó de cualquiera otra verdad evidente por sí misma, si de ella no pudiese deducir otras verdades de las cuales estuviere completamente seguro? ¿Cómo se podría adelantar en las ciencias? ¿Cómo podría llegar á proporcionar al hombre comodidades y satisfacciones? ¿Nó tienen nin-

¿gunas los escépticos de esta clase? Pues sepan que deben su origen á la seguridad en la evidencia que produce el raciocinio, y por la cual proceden los sabios á sus deducciones y descubrimientos. Si todas sus resoluciones flaquearan así por el cimiento, se reducirían todas las verdades á unas verdades hipotéticas. ¿Y tendríamos bastante confianza en una hipótesis para fiar, como fiamos muchas veces sin el menor recelo nuestros intereses y aun nuestra propia vida al resultado de nuestros conocimientos? Todo el mundo depone contra una pretension tan irracional: y los mismos que niegan la evidencia mediata, obran en contradiccion de lo que dicen. Así, pues, la evidencia mediata es no menos que la inmediata, un lejítimo criterio de la verdad, un medio seguro de distinguirla del error.

SENTIDOS ESTERNOS.

337. Por medio de los sentidos esternos conocemos los objetos corpóreos que están fuera de nosotros; sus cualidades, su magnitud, figura, distancia y movimiento, así como también sus numerosas relaciones. La estructura de cada sentido está maravillosamente adaptada á la naturaleza y relaciones del objeto que le está asignado: el ojo está construido para la luz, y la luz no puede ser objeto de ninguno de los otros sentidos segun la estructura de cada uno de ellos, sino solamente del sentido de la vista.

338. Los objetos exteriores causan impresion en los sentidos esternos; se sigue á esta impresion un movimien-

to en los órganos del sentido; se transmite este movimiento al alma, y ésta percibe el objeto exterior. Este medio de conocer los objetos exteriores es tambien criterio de la verdad; pero debe ir acompañado de los requisitos siguientes:

1.º Que los sentidos estén sanos; porque si está viciada ó trastornada su composicion, no pueden presentar fielmente al alma los objetos.

2.º Que los objetos estén á la distancia necesaria de los sentidos, para que puedan causar en estos la impresion conveniente.

3.º Que no se interponga ninguna otra cosa entre el sentido y su objeto, la cual estorbe para que éste cause en el sentido la impresion debida.

4.º Que el testimonio de un sentido se confirme, cuando se puede, por el testimonio de otro, ó de todos los demas sentidos.

Y 5.º Que el testimonio de los sentidos sea constante y perpétuo, es decir, que nunca se contrarie ni deje de presentarse siempre el mismo, cuando es la ocasion.

339. Con estas condiciones los sentidos esternos son un medio seguro de conocer la verdad. Mas debe andar muy advertida y diligente la razon para no engañarse ella, y atribuir su engaño á los sentidos. Los sentidos no se engañan, no hay ninguna falsedad en lo que hacen: tampoco la hay en las sensaciones y percepciones del alma; pero esta se engaña con frecuencia juzgando que percibe un objeto que realmente no percibe, y que se lo presentan los sentidos, no siendo verdad que se

lo presentan: á la manera que nos engañamos creyendo que un autor, que leemos, nos dice lo que realmente no nos dice.

560. El sentido siempre nos presenta lo que realmente nos presenta: el alma siempre siente lo que realmente siente, y siempre percibe lo que realmente percibe: la cosa no puede pasar de otra manera, de lo contrario una cosa no sería lo que es. En seguida el alma juzga, y juzga lo que realmente juzga; pero por medio de este juicio asiente á que la percepcion se refiere á un objeto á que no se refiere, y en esto se engaña, en esto consiste el engaño.

561. Los sentidos siempre presentan lo que segun las leyes de la naturaleza deben presentar, y en esto no puede haber ninguna falsedad. Cuando el sentido de la vista nos presenta, segun nosotros creemos, una moneda no ocultada por el borde de una almofia llena de agua, en cuyo fondo se halla reposando la moneda, estando nosotros á tal distancia que sin el agua no la veríamos, no hemos de decir que los ojos nos engañan, presentándonos la moneda no ocultada por los bordes de la almofia, cuando realmente lo está: los ojos nos presentan lo que realmente es, segun las leyes de la óptica, y no presentarían la realidad, ni de consiguiente la verdad, sino hiciesen salir, digámoslo así, del fondo de la almofia la moneda en él depositada, aunque realmente la moneda no se haya elevado, y permanezca inmóvil en el fondo de la almofia. Formamos, pues, un juicio errado, si juzgamos que la moneda se ha eleva-

do realmente del fondo de la almofia; ni es esto lo que nos presenta el sentido de la vista.

362. Con que es indispensable que el alma se entere bien de lo que la refieren los sentidos; y una vez bien enterada, despues de la correspondiente atencion acompañada de la instruccion competente segun el caso, no se engañará en el juicio que forme acerca de los objetos exteriores.

363. Mas para que nuestra alma aprecie debidamente la relacion que la hacen los sentidos, debemos tener presente que no cada sentido nos presenta integramente los objetos; pues acerca de ellos cada sentido nos presenta únicamente lo que es de su jurisdiccion: así, pues, si juzgamos acerca de un objeto por la sola relacion que de él nos hace un sentido aislado, solo tendremos la idea de aquella parte que del objeto nos presenta aquel sentido, v. gr. del color, del sabor, ect. Si hemos de formar una idea completa de un objeto ó á lo menos suficiente para no confundirla con otro, es necesario que concurren dos ó mas ó todos los sentidos. A nosotros nos parece, por ejemplo, que con el sentido de la vista percibimos en un objeto su distancia, dureza ó blandura, volúmen y configuracion; y aunque respecto de este último accidente sea tal vez así, que lo percibamos con la vista por la direccion determinada de la luz que refleja del objeto, á pesar de que muchos filósofos opinan lo contrario; es indudable que no percibimos los demas accidentes que quedan mencionados, sino por medio del tacto. Creemos que los distinguimos solo con la vista, porque auxiliada esta del

tacto desde que empezamos á percibirlos en una edad de que no conservamos recuerdos que nos cercioren de lo que entonces pasó por nosotros, nos los presenta ya constantemente de un modo con que nunca pudiera presentárnoslos sin este auxilio del sentido del tacto. Hermanados el tacto y la vista desde que empiezan los objetos á causar impresion en nuestros sentidos, nos han hecho conocer tan repetidas veces un objeto, que en el momento que ahora nos lo presentan los ojos, lo percibimos lo mismo que cuando en un principio nos lo presentaban los ojos y el tacto: y creemos, sin razon, que todo lo que en él percibimos, lo percibimos por el sentido de la vista nada mas.

564. De todo se sigue el detenimiento y discrecion con que debemos juzgar acerca del informe de los sentidos; y la necesidad de no aventurar un juicio cuando carecemos de la instruccion necesaria para formarlo con seguridad. Contra esta regla pecará el que juzgue que el sol se ha elevado realmente sobre el horizonte cuando empieza á iluminar la tierra, porque los ojos se lo presentan fuera del horizonte; pues es cierto que todavía dista de él muchos millones de leguas. (1) Mas si se verifican las condiciones que hemos espuesto al principio, y

(1) Por efecto de la refraccion de la luz aparece el sol en el horizonte, cuando todavía dista de él un arco de unos 35 minutos. Este arco en un círculo, cuyo radio fuese el de la órbita de la tierra, seria de mas de 120,000 leguas de 20 al grado; pero debe tenerse presente que varía segun la latitud del lugar, y se altera tambien por la paralaje, y por el estado de la atmósfera

el alma juzga con la instruccion y detenimiento que es menester, acerca del informe de los sentidos, repetimos que son un criterio seguro de la verdad: y aun muchas veces no incurrimos propiamente en ningun error por juzgar con precipitacion, sino que esplicamos nuestro juicio con términos menos propios, ó acaso nos entienden mal. Creen los filósofos que los que no lo son atribuyen á las cosas la cualidad del sabor, que dicen no se halla en ellas; mas si á un rústico, cuando dice que una pera sabe mal ó tiene mal sabor, se le pregunta si cree que el sabor reside realmente en la pera, acaso responderá que lo ignora; pero que á él le sabe mal, lo cual conocidamente se refiere á la sensacion que experimenta, y en esto dice una verdad: y aun si seguimos preguntándole, no dejará de esplicar á su modo que en la pera reside la razon, el principio, el fundamento, ó como él lo llame, de aquel mal sabor; y en esto tambien dice la verdad.

563. Consideraciones de otro género presentan dificultades no despreciables para asegurar que la noticia de la ecsistencia de los cuerpos no viene de los sentidos, y aun para juzgar que ecsistan realmente; por lo cual niegan algunos filósofos la ecsistencia de los cuerpos, y refieren á Dios todas nuestras sensaciones; y otros sin negar su ecsistencia, son de opinion que no los conocemos en ellos mismos, sino en Dios que se los manifiesta inmediatamente á nuestro entendimiento. Pero supongamos que son verdaderos estos sistemas, el resultado será el mismo, las cosas se habrán como se habrian. percibiendo los objetos por medio de los senti-

dos, porque siempre será cierto que nos mojaremos con el agua, que nos quemaremos con el fuego, que satisfaremos el hambre con la comida, etc., y la cuestion vendrá á ser una cuestion de nombre, reduciéndose todo á que esos filósofos llaman operaciones de Dios que escitan en nosotros las percepciones de los cuerpos, de su dureza, de su blandura, de su color, de su tamaño etc.; á lo que nosotros llamamos cuerpo, duro, blando, colorado, pequeño, grande etc.; pero tienen que convenir con nosotros, que en circunstancias dadas, se escitan en nosotros tales y determinadas sensaciones, cualquiera que sea el modo con que esto se explique. A estas sensaciones se siguen necesariamente las percepciones correspondientes, en todo lo cual intervienen sin ningun género de duda los sentidos, cualesquiera que sea en todo ello sus funciones; y á esta intervencion llamamos nosotros el testimonio de los sentidos, y afirmamos que es criterio de la verdad.

366. ¿Y cómo pudiera no serlo? El sapientísimo, autor de la naturaleza que encerró el alma dentro del cuerpo, ya que éste se interpone entre ella y los objetos exteriores, la había de proveer de los medios necesarios para entenderse con ellos; estos medios son los sentidos. Mas si estos medios fueran tan falaces que ni aun presididos por la razon pudiesen producir en el alma la seguridad, hubiera entregado Dios al hombre á una continua y perpétua duda con respecto á los objetos exteriores, cuyo conocimiento cierto es absolutamente necesario para su conservacion y perfeccion. Tambien la

experiencia está acreditando la autoridad de los sentidos. ¿Hay alguno que no dé crédito al sentido del gusto, cuando por su medio apaga la sed, al sentido del tacto cuando por su medio siente y percibe la suavidad de un terciopelo, ó la aspereza de un carrasco? Lo que nosotros llamamos testimonio de los sentidos es un hecho conocido de todos, innegable tan cierto como nuestra propia existencia: la dificultad de explicar este hecho no rebaja en un ápice su verdad y su certeza.

SENTIDO COMUN.

367. No todos entienden una misma cosa por sentido comun. Nosotros entendemos por sentido comun aquella inclinacion natural que sienten todos los hombres cuando tienen espedito el uso de la razon, á formar comun y constantemente un mismo juicio acerca de algunas cosas que no se conocen con toda claridad. No vemos claramente la imposibilidad de que nos engañen todos los hombres, porque sabemos que cada uno de ellos puede engañarnos; pero sin embargo juzgamos imposible que todos nos engañen.

368. El sentido comun tambien es criterio de la verdad, pero es preciso que á los juicios que formamos en su virtud, acompañen las condiciones siguientes: 1.^a, no debe precederles ningun otro motivo para juzgar: si les precede, podrán dimanar de él y no de la inclinacion natural, y si dimanar podrán ser falsos. Asi muchos juicios, aunque por desgracia bastante comunes, eran er-

róneos, y lo son en el dia, porque les precedían y preceden muchos motivos para juzgar que inducen al error; la educacion viciosa, la autoridad, el fraude, la seducion, la fuerza que se emplean para persuadir: 2.^a, por esta causa deben ecsaminarse y aprobarse por la razon para cerciorarnos de que proceden efectivamente de la misma naturaleza: 3.^a, deben ser comunes á todos los que usen rectamente de su razon: 4.^a, deben no ser opuestos unos á otros, porque si lo son, no pueden ser todos verdaderos: 5.^a, deben ser constantes y perpétuos; no interrumpidos, ni sustituidos por juicios contrarios.

369. Un juicio adornado de estas circunstancias es la voz de la naturaleza, no puede menos de ser verdadero: su falsedad estará en contradiccion con las leyes constantes del órden moral. Y que ecsisten estos juicios comunes á todos los hombres, por mas que los separen la distancia, el clima, la religion, las costumbres, los intereses, la antipatia, es cosa de todos averiguada. Por otra parte sino ecsistiera esta fuente de nuestros juicios, bien poco próspera hubiera andado la naturaleza con el hombre á quien es dado conocer tan pocas cosas con evidencia: muchos y muy graves serian los males que pesarian sobre la especie humana, ni aun seria facil que se conservase, si solo pudiese juzgar con certeza acerca de aquellas cosas que pudiese conocer con toda claridad. Para la mayor parte de ellas, de aquellas que pertenecen á las costumbres, á la religion, al gobierno personal de cada uno, si se han de conocer con toda claridad, se necesita mucha atencion, mucha contempla-

MANUAL

cion, mucha enseñanza con que no se puede contar en la mayor parte de los hombres. Es preciso, pues, que el providentísimo autor de la naturaleza haya provisto á esta necesidad: y lo ha hecho sin duda por medio de esta inclinacion comun que tienen todos los hombres á juzgar á cerca de ciertas cosas, aunque no las conozcan con claridad; y esta inclinacion es lo que entendemos por sentido comun; el cual por lo tanto es un medio de juzgar con verdad á cerca de las cosas; es tambien criterio de la verdad.

TESTIMONIO DE LOS HOMBRES.

370. Los hechos nos suministran una gran parte de nuestros conocimientos en todo género de materias: las verdades puramente especulativas, á que podemos aspirar por medio de la evidencia y del raciocinio, son ciertamente en bien reducido número, comparadas con las que adquirimos por el conocimiento de los hechos. Mas los hechos de que nosotros podemos tener noticia, tambien son en muy corto número, si hemos de conocerlos por nosotros solos sin el auxilio de los demas hombres; y los hechos conocidos por los demas, y no por nosotros, no pueden llegar á nuestra noticia sino por la relacion que de ellos nos hacen. El testimonio, pues, de los demas hombres aumenta grandemente el caudal de nuestros conocimientos: por su medio como que se amplia nuestro ser trasladándonos á la presencia de tiempos, paises y objetos, á que nunca llegaríamos por nosotros solos.

571. Solo resta averiguar si podemos fiarnos en la autoridad de los demas hombres, de modo que su testimonio sea un medio seguro de conocer la verdad. La falibilidad de cada uno de los hombres, la posibilidad tambien de que quieran engañarnos; las muchas causas y motivos que pueden concurrir para que se engañen ó nos engañen, parece que deben inspirarnos mucha desconfianza en sus dichos y relaciones. Cuando nosotros juzgamos fundándonos en lo que pasa por nosotros mismos, sabemos muy bien sin ningun género de duda muchas veces que no nos engañamos; pero cuando tenemos que juzgar por lo que nos dicen los demas, no es fácil, mas bien parece imposible que quedemos completamente satisfechos: para esto era necesario estar convencidos de la infalibilidad y suma veracidad de los hombres.

572. Sin embargo, el testimonio de los hombres es un medio segurísimo de conocer la verdad y distinguirla del error: es tambien criterio de la verdad. Y antes de todo haremos una reflexion: nuestros juicios en último resultado, no los determina el dicho de los demas hombres por muchos y calificados que sean: nada determina nuestros juicios sino nuestro propio convencimiento: así, no juzgamos porque nos hablan los demas, sino porque conocemos que es verdad lo que nos dicen, y esto lo conocemos no precisamente porque ellos nos hablan; hay reglas segurísimas para conocerlo. Si no se ve cumplido lo que prescriben estas reglas, desde luego aseguro que no juzgamos, aunque nos hablen los demas; pero si lo vemos cumplido, juzgamos, y no podemos menos de juz-

gar con tanta seguridad, como cuando formamos el mas exacto y riguroso raciocinio.

373. El nombre de certidumbre moral que se dá á esta seguridad, es ocasion para que crean muchos que no es una completa seguridad; lo que equivaldría á no ser verdadera seguridad, porque no hay ni puede haber seguridad incompleta, asi como no hay ni puede haber ninguna otra cosa incompleta: todas las cosas son completas; son completamente lo que son. Si hay una cosa que llamemos seguridad incompleta, esta cosa será completa en si misma, será completamente lo que es; pero no será verdaderamente seguridad. Mas nosotros tenemos una verdadera seguridad en el juicio que formamos, fundados en el testimonio de los demas hombres, cuando este testimonio se halla revestido de las condiciones necesarias; porque en este caso no tenemos la mas pequeña duda, el mas mínimo recelo de que no sea asi lo que juzgamos. ¿Se le ocurre á uno que no ha visto á Paris la mas leve sospecha de que no ecsista? Sin embargo, no sabe que ecsiste sino por el dicho de los demas.

374. Lo que hace á muchos concebir alguna diferencia entre la certidumbre metafísica y la certidumbre moral, es la diferencia de origen de una y otra; pero no se hacen el cargo de que la diferencia de los motivos que tenemos para juzgar, no es razon suficiente para que no tengan todos ellos el mismo grado de fuerza que nos arrastra á juzgar. En la certidumbre metafísica los motivos que tenemos para juzgar son la necesidad absoluta de que la cosa sea asi como nosotros juzgamos,

ó la imposibilidad absoluta de que no sea así: en la certidumbre física esta necesidad é imposibilidad es solamente hipotética; en la suposición, se entiende, de que no se alteren las leyes que rigen en el orden físico del universo, y en la certidumbre moral, en la suposición de que sigan las leyes en que estriba el orden moral. Por donde se ve que los motivos de la certidumbre metafísica son antecedentes é independientes de todo hecho: no así en la certidumbre física y moral: para que los haya es indispensable que preceda el hecho de que subsisten, que no se han suspendido ni variado las leyes que rigen en uno y otro orden, por que absolutamente pueden ser interrumpidas ó variadas: no hay ninguna contradicción en que lo sean. Mas supuesto el hecho de que no lo han sido, los motivos que tenemos entonces para juzgar hacen tanta fuerza á nuestro entendimiento que es imposible que no juzgue; lo mismo ni mas ni menos que cuando los motivos para juzgar son la necesidad de que la cosa sea así, ó la imposibilidad de que no lo sea: porque en nuestro caso tambien se verifica esta necesidad é imposibilidad, con la sola diferencia de que no ecsistieron hasta ahora, siendo así que la necesidad é imposibilidad metafísica siempre han ecsistido, porque nunca han podido dejar de ecsistir: mas aunque una cosa contingente pudo no ser, el hecho es que ha sido cuando realmente ha sido, y ya es imposible que no haya sido.

373. Pero ¿como nos convenceremos de que ecsiste lo que ha podido no ecsistir? En cuanto á las cosas que pertenecen al orden físico, podemos convencerarnos mu-

chas veces por el testimonio de nuestros sentidos, por la experiencia propia: en las que corresponden al órden moral no se esplica tambien como se experimenta este convencimiento. Yo me siento plenamente convencido de que eciste la ciudad de Paris, aunque no la he visto, ni me da testimonio de ella ningun otro sentido; solo estoy convencido de su ecistencia, porque me la aseguran los demas. Mas para esto es necesario que esté yo al mismo tiempo convencido de que los demas me dicen la verdad, que no me engañan ni se engañan: ¿y como podré estarlo? Sin embargo lo estoy; y aunque no hallo de pronto la razon de mi convencimiento, no tardaré en encontrarla á poco que reflexione sobre el órden moral.

376. Este órden consiste en una tendencia y direccion tal de las acciones de los hombres, que sin ella sea imposible todo trato y sociedad humana. Pues bien: el testimonio de los hombres es de esta manera necesario: sin él seria imposible vivir en sociedad: la confusion y el desórden reinarian en todas las relaciones que aprocsiman á todos los hombres unos á otros: ningun documento, ningun estímulo podriamos deducir de la historia en beneficio comun, ni en provecho personal: en las familias no se conocerian los progenitores, ni los bienes que hubiesen dejado: no podria haber ninguna seguridad en las herencias, ni los magistrados tendrian regla alguna por donde regirse para fallar en justicia: se dudaria de la autoridad de las leyes, y seria preciso renovarlas en cada generacion, mas bien cada dia y en cada pueblo.

Sería imposible hasta el trato comun y comercio ordinario de la vida sin esta fe, sin esta confianza en el dicho de los demas; porque seria imposible dar un paso en ninguna clase de negocios, ni aun en lo perteneciente á nuestra propia conservacion: en fin, el hombre se veria en medio de sus semejantes como en un caos de embates contrarios, de dudas y perplejidades. Asi, pues, es necesario para el órden moral el testimonio de los hombres, y tal, que en él podamos tener una completa seguridad. Y por esta razon el supremo autor y legislador de todas las sociedades ha provisto que en los casos necesarios *ni* engañen, ni se engañen los hombres en sus relaciones.

377. Por otra parte el fraude ó el error en unos, y el silencio ó disimulo en otros, es totalmente contrario á la naturaleza de las cosas en muchas ocasiones; y lo que es contra la naturaleza es increíble. Es contra la naturaleza que cien hombres, ó mil ó dos mil hombres se engañen, ó tengan interés en suponer falsamente que ecsiste un pueblo que se llama Paris: tambien lo es que lo aseguren, no teniendo ningun interés en asegurarlo: tambien lo es que otros cien mil tengan interés en no desmentirles, y que no teniéndolo no les desmientan: y mucho mas lo es, que todo esto esté sucediendo todos los dias por espacio de muchos siglos. Tales son las leyes del órden moral; leyes tan estables como las del órden fisico, y que como estas presentan á nuestro entendimiento unos motivos irresistibles de credibilidad. Esta fuerza que nos conduce al asenso se aumenta cuando como sucede muchas veces, no solamente no tienen unos ningun moti-

vo para faltar á la verdad, ni otros para no hacer patente su impostura, si faltan á ella, sino que unos y otros tienen motivos poderosos para lo contrario. En este caso, seria por cierto una cosa bien contraria á la naturaleza, que los unos faltasen á la verdad, y los otros guardasen silencio.

378. Todas estas razones hacen tal fuerza á nuestro entendimiento, que cuando juzga impelido por ella, se halla sin el menor escrúpulo ni zozobra acerca de la verdad de aquello sobre que recae su juicio; y en esto consiste la certidumbre moral. Pero tambien se dá este nombre á aquel estado en que se halla nuestro entendimiento, cuando se inclina mucho á juzgar, de modo que falta poco para que juzgue, porque es muy grande la fuerza de las razones que tiene para juzgar, aunque no tanta que le decida del todo: en este caso hay una gran probabilidad á favor de aquello á que se inclina el entendimiento; pero no hay realmente certidumbre.

379. Podemos tener certidumbre moral acerca de los hechos contemporáneos, y de los que no lo son; ya sean antiguos, ya no lo sean. La tendremos si vemos que son muchos y muy calificados los testigos presenciales que aseguran algun hecho, sin que ningun otro testigo les contradiga: cuando vemos que no están unidos en relaciones, gustos, miras é intereses, que ninguna utilidad se les sigue de referir aquel hecho, ó que tal vez les perjudica darlo á conocer, porque es contra la naturaleza que el hombre falte á la verdad, que contrarie el amor innato que todos tenemos hácia ella, sin que en ello

aprenda un bien para sí, y mucho mas si de faltar á ella teme un mal contra sí mismo: finalmente cuando veamos que los hechos que refieren por su magnitud, importancia y trascendencia, por ser raros, extraordinarios y singulares, debian llamar grandemente su atencion. Y estas consideraciones lo mismo militan respecto de los hechos contemporáneos, que respecto de los que no lo son.

580. Los hechos de época muy próxima, aunque no sean contemporáneos, están casi tan cesentos como estos de toda sospecha. La generacion inmediata á la que presencié las batallas de Austerlitz y de Bailen, ¿dudará un punto siquiera de que se dieron realmente aquellas dos célebres batallas á principios de este siglo? mas en cuanto á los hechos de fecha muy remota, si exigen un exámen mas detenido, no por eso podemos cerciorarnos menos de su verdad. Militan en su favor las mismas razones que respecto de los contemporáneos, si se hallan tan autorizados como ellos. En este caso, si no podemos creer que los testigos inventan los hechos contemporáneos, la misma razon tenemos para no creer que no inventaron los hechos pasados aquellos testigos que los refieren. Tampoco podemos creer que se inventaron posteriormente: es imposible que la generacion coetánea de la invencion recibiese como verdadera la relacion de unos hechos de cuya existencia no viese, como no podia ver, pruebas convincentes, y teniendo contra ella el silencio absoluto de las generaciones precedentes.

581. Las razones que militan respecto de los hechos

naturales, militan igualmente respecto de los sobrenaturales, contemporáneos ó antiguos. Cuando los Apóstoles aseguraban que habian visto á Jesucristo resucitado, que habian hablado y conversado con él en diferentes ocasiones, no tenian ningun interes en publicar una impostura: al contrario, si Jesucristo no hubiera resucitado, su interes verdadero los llamaba á romper para siempre con un personaje que les habia engañado tan manifestamente: si Jesucristo no hubiera resucitado, no era verdad nada de lo que les habia dicho, quedaban defraudadas todas las altisimas esperanzas que les habia hecho concebir, quedaban ellos hechos el ludibrio de los judíos y de los paganos: si se empeñaban en llevar adelante la impostura, tenian, por sostener una mentira, que arrostrar los mayores peligros y persecuciones, malos tratamientos, tormentos atroces y la muerte misma. Tenian que lidiar con la resistencia, la ira y el poder de los principes de los judíos; con las luces de la filosofia, ellos rudos é iliteratos; contra todo el poder de los emperadores, ellos débiles y sin ningun apoyo; contra la preocupacion del pueblo gentil aferrado en su religion, contra la prepotencia de los sacerdotes idólatras, altamente interesados en sostener el culto de los ídolos; en fin, contra toda la tierra, contra todas las potestades, naciones y personas del universo. Todo esto lo conocian ellos muy bien; y á vista de esto, y teniendo delante una perspectiva tan espantosa, ¿se habian de convenir en ir á predicar una falsedad por todo el mundo? y aunque se hubiesen convenido, ¿no habia de haber habido uno de ellos siquiera que

se arrepintiese de tan insigne necesidad, á vista de los trabajos y persecuciones que sufrían; de los tormentos y de la muerte que al cabo padecieron por sostener su testimonio? esto es increíble, es enteramente contrario á la naturaleza. ¿Y podían haberse engañado? Si ellos hubieran tenido el menor recelo de que se habian engañado, no se concibe tanto teson, tanta firmeza, tanta uniformidad en su asercion. Además, si Jesucristo se les hubiera aparecido fugazmente una que otra vez, acaso hubieran dicho, como lo digeron al principio cuando le vieron resucitado: *quia phantasma est*: pero engañarse estando y conversando con él por espacio de cuarenta dias consecutivos, y convidándoles él mismo á que tocasen su cuerpo y sus llagas para cerciorarse de que era él realmente y no un espectro: engañarse cuando le oían mandarles ir á predicar y bautizar por todas partes, ofreciéndoles asistírles siempre: cuando les echaba en cara la resistencia que manifestaban á creerle resucitado: cuando les explicaba las escrituras para que no tuviesen ninguna dificultad en creer su resurreccion: engañarse san Pedro cuando el Señor le preguntó por tres veces seguidas si le amaba: engañarse, en fin, todos cuando le vieron elevarse y subir á los cielos: engañarse sobre todos estos particulares, hubiera sido estar soñando cuarenta dias sin interrupcion, y hubiera sido fuera de todo orden natural que doce hombres á la vez padeciesen el mismo extravío de imaginacion, y por el mismo determinado tiempo: si así hubiera sido tan sobrenatural, tan milagroso hubiera sido este fenómeno, como la misma resurreccion de Jesucristo.

582. Esta reflexion cierra la puerta á los que se atreven á sostener la perpétua ilusion de los apóstoles por que niegan la posibilidad de los milagros; y ademas pudiéramos responderles que la misma ilusion podrian experimentar todos los que nos dicen haber presenciado cualquiera suceso natural, de lo que resultaria un pirronismo universal; y por último que tanto milagro es establecer las leyes de la naturaleza, como interrumpirlas, suspenderlas ó derogarlas; y que si el Omnipotente pudo establecerlas, puede alterarlas ó abolirlas cuando quiera.

CAPITULO III.

Motivos de nuestros errores.

583. Hemos visto cuales son los medios de conocer la verdad; veamos ahora por qué causas podemos caer en el error. Y primeramente causas contrarias deben producir contrarios efectos. Asi, pues, si la evidencia, los sentidos esternos, el sentido comun y el testimonio de los hombres son motivos que autorizados con las circunstancias que se requieren, nos conducen al conocimiento de la verdad, se sigue que cuando nos faltan estos medios es natural que erramos, y cuando no estan revestidos de los requisitos necesarios, muy fácilmente pueden inducirnos á errar, de modo que si entonces acertamos es únicamente por casualidad.

584. Muchas son las causas que nos privan de aque-

de ánimo en la juventud: sin ella serian indóciles é indisciplinables los jóvenes con gran perjuicio suyo y del adelantamiento de las ciencias. Pero cuando nuestro entendimiento es ya *sui juris*, debemos buscar los motivos que nos determinen á juzgar, no solo en el peso que tenga para nosotros el sentir ageno, sino tambien en razones intrínsecas hasta donde podamos alcanzarlas. Si así no fuese, en su infancia hubieran quedado todas las ciencias, desde que empezaron á enseñarlas los primeros maestros: tal es ademas el destino y el oficio de un ente racional como es el hombre, hacer uso de su razon.

587. 5.^a La propension á juzgar al instante que experimentamos alguna sensacion procedente de nuestros sentidos. Así sucede con frecuencia que ahaquemos á nuestros sentidos lo que solo es efecto de nuestra precipitacion: referimos á un objeto exterior lo que debiéramos referir únicamente al movimiento de nuestros órganos, y á la modificacion que en ellos causa este movimiento. (Véase el número 45.) y de este modo no formaríamos un juicio falso. Por lo cual debemos llamar siempre á la razon en nuestro auxilio, cuando los mensajeros de los objetos exteriores nos hacen alguna relacion; pues solo á la razon corresponde interpretarla y entenderla.

588. 4.^a La inexactitud, oscuridad ó confusion de nuestras ideas. Claro es que el juicio que formemos acerca de las relaciones que median entre semejantes ideas será tan verdadero, como lo seria la inteligencia que diésemos á una cláusula que no pudiésemos leer bien por

estar medio borrada. Y por aquí se puede conocer de cuanta importancia sea el adquirir ideas exactas, claras y distintas de las cosas; y que ninguna diligencia estará de mas para conseguirlo.

589. 3.^a Las pasiones. Se dice que mucho mas juzgan los hombres impelidos por afecciones que por la fuerza de las razones que puede haber para juzgar. [El amor, el odio, la ira, el temor, ó la esperanza, el deseo, la desesperacion, la tristeza ó la alegría, y otros afectos de esta clase, usurpan su lugar á los fundamentos que para juzgar pudiera descubrir nuestro entendimiento [si los buscara con calma y serenidad. Las preocupaciones que tienen este origen, son mas temibles, porque están sostenidas por la voluntad. A esta clase de juicios] pertenecen los que se forman por espíritu de escuela, sistema, secta ó partido; aunque, á decir verdad, siempre que en la formación de los juicios interviene espresamente la voluntad; si es la causa determinante de ellos, no hay verdaderamente preocupacion, no hay verdaderamente juicio ni aun prematuro, porque no basta que el alma quiera juzgar para que juzgue: lo que determina al alma á juzgar no es su querer, sino la fuerza de las razones que la arrastran al asenso: si falta esta fuerza no hay asenso, por mas que lo desee el alma, movida por la passion ó por el interés. Sin embargo tal puede ser el hábito que contraiga el entendimiento, mandado por la voluntad, de ver las cosas bajo ciertos puntos de vista, que en ellas aprenda razones para juzgar, que seguramente desaparecerian, si la fuerza del hábito le permitiese mirar las cosas bajo otros aspectos.

590. 6.^a La falta de método en la investigación de la verdad. Si abandonando la naturaleza nos entregamos á nuestras especulaciones arbitrarias, y en lugar de la observacion, de los experimentos, de la análisis y de un raciocinio bien preparado, formamos sistemas cimentados sobre meras hipótesis, por mas fundadas que las creamos en semejanzas ó analogías, no podemos contar de seguro con el acierto. La hipótesis no es mas que un medio subsidiario de conocer la verdad, ó de acercarnos á ella; y solo podremos obtener el fruto que de ella debemos esperar, despues de haber empleado los medios seguros de conocer la verdad sin conseguirlo; entonces la hipótesis auxiliada con los conocimientos que nos hayan proporcionado la evidencia de algunas verdades, una observacion y unos experimentos bien hechos, una análisis bien ejecutada, y un raciocinio bien formado, no hay duda que nos servirá de mucho en la averiguacion de la verdad; y á lo menos, ya que no podamos estar seguros de haber llegado á conocerla por su medio, habrémos conocido lo que hay de mas verosímil; y este conocimiento á falta de un conocimiento cierto, es utilísimo en todo caso.

591. 7.^a La impaciencia con que algunos llevan la pesadez de los trabajos filosóficos, es tambien causa de que caigan en muchos errores, adhiriéndose á todo lo que tiene apariencia de verdad, como si realmente fuera verdadero. Un carácter demasiado vivo quiere comprender en un instante cuanto se presenta al entendimiento, y pasa ligeramente por encima de una multitud de ideas, contentándose con percibir las cuales se presentan á primera vis-

ta; semejante á aquellos famélicos que degluten el alimento sin masticarlo. Asi es casi seguro referir falsamente á los objetos exteriores el movimiento de los órganos del sentido; no percibir con la distincion debida las propiedades y relaciones de un objeto, ni su coneccion con otros objetos y con otras propiedades. Juzgando sobre tan falsos cimientos, no se puede menos de juzgar erróneamente.

392. No se adquiere el saber aumentando el número de las ideas, sino percibiéndolas con claridad y distincion: este es el único medio de descubrir la verdad. *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*, decian los escolásticos; sentencia que espresa una verdad muy óbvia, mas no por eso menos importante. Un gran número de ideas á medio percibir es un cuadro de figuras á medio pintar que no nos dá á conocer objetos reales, ó realmente ecistentes.

393. Hablando del método, hemos dicho (núm. 358) que no se debe pasar de un punto á otro sin que el primero esté completamente comprendido. Y si esto es asi habiéndose de una materia sola, con mucha mas razon debemos abstenernos de pasar de una ciencia á otra, sin estar suficientemente impuestos en la primera. Hay algunos que todo lo quieren saber, todo lo quieren aprender, sin hacerse cargo que *non omnia possumus omnes*. Y lo que resulta de este inmoderado deseo de saber, es un conocimiento superficial de muchas cosas, que no vale tanto como el conocimiento profundo de una sola. *Non multa sed multum legere oportet*. La observacion constante, la meditacion, las comparaciones hechas con inteligencia, el de-

tenimiento en todo, preparan la formacion de un raciocinio legitimo, con que queda satisfecha nuestra conciencia, á la [cual en último resultado, tiene que referirse todo nuestro saber. Si consultada nuestra conciencia no se muestra satisfecha, en vano nos lisonjamos con la copia que háyamos adquirido de especies y de ideas; en resumidas cuentas no sabemos nada: no han madurado, digámoslo así, nuestros conocimientos; hablaremos de todo; pero de nada con fundamento, de nada con seguridad: ninguna utilidad se seguirá de nuestra erudicion ni para nosotros, ni para los demas: documentos que deseamos tengan muy presentes los jóvenes con quienes hablamos, para que no pierdan miserablemente un tiempo precioso en perjuicio propio y de la sociedad, que espera de ellos frutos sazonados para utilidad común.



BREVE SUMARIO**DE LA DEFINICION DE LA FILOSOFIA, SU DIVISION
Y SU ORIGEN.**

Preparado el entendimiento de los jóvenes por el estudio de los puntos que abraza el precedente MANUAL DE LÓGICA, para comprender mas facilmente lo que conviene que sepan antes de emprender el estudio de la filosofia; ahora es la ocasion de darles una idea de lo que es filosofia, cómo se divide, y cuál es su origen; como tambien de los principales sistemas de los filósofos: todo con la concision con que me expliqué constantemente en el MANUAL. Me ha parecido que estas nociones serian intempestivas, colocadas al frente del MANUAL, como ya lo he dicho en el prólogo; pero conozco que son útiles aun para los principiantes, despues que están en estado de comprenderlas. Tambien sería útil la historia de la filosofia, y aconsejo á los jóvenes que no dejen de estudiarla detenidamente; pero el escribirla sería traspasar los limites del trabajo que he emprendido, y ademas va envuelta en mucha parte en los sistemas filosóficos, de que pienso dar alguna razon.

§ I.*Qué es filosofia.*

Filosofia, segun la etimologia de esta palabra, es desco

de saber, ó amor de la sabiduría, ó tal vez mejor, el amor al estudio ó á la contemplacion. Las palabras *philos* y *sophia* son griegas: la primera significa amor, deseo, inclinacion; pero *sophia* significa propiamente meditacion, contemplacion. Segun todas las probabilidades, los griegos tomaron de la lengua hebréa la palabra *sophia* y *sophos* porque los hebreos llamaban *sophim* y *sofah* á sus filósofos y profetas: la palabra latina *sapiens* no es la equivalente de la griega *sophos* sino de *saphes*, voz con que los griegos no significaban al que nosotros llamamos filósofo, sino solamente al que sabia mucho; y es constante que algunos saben mucho y no por eso los llamamos filósofos.

Mas como este significado de la palabra filosofia puede recibir mayor ó menor estension, puede ampliarse ó limitarse á mas ó menos objetos; de aqui es que los filósofos han entendido y definido la filosofia de diferentes maneras, segun ha sido mas estenso ó mas reducido el objeto que la asignaban. Muy largo y no de mucha utilidad seria referir todos los nombres que se le han dado: á nosotros nos cuadra llamarla, coincidiendo con Aristóteles, una ciencia que nos enseña á descubrir por la razon natural todas las verdades que estan á nuestro alcance. Es una ciencia; porque nos dá á conocer no solo las verdades, sino tambien la razon porque son verdades, en lo cual se distingue del simple saber: pues se pueden saber muchas cosas sin saber por qué son lo que son, ó por qué son del modo que son.

Entendida así la filosofía, no hay cosa que no la per-

tenezca: el mismo Dios es objeto de la filosofía, pudiendo llamarla con propiedad theosofía, cuando nos dedicamos á conocer de Dios cuanto podemos llegar á conocer, usando de nuestra razon.

Mas, si bien es cierto que todo lo que ecsiste está sujeto á la investigacion del filósofo, no creamos que todo está igualmente sometido á su descubrimiento. El autor de la naturaleza que puso términos á la mar y la dijo: *usque huc venies; hic confringes tumentes fluctus tuos*, señaló tambien límites al entendimiento humano, que jamás los traspasará: muchas verdades está cubriendo un tupido velo, que no es dado al hombre levantar. Tales son las esencias de las cosas, y la razon última porque las causas producen sus efectos. Mas esta dificultad insuperable no debe arredrarnos y detenernos en el camino de la filosofía. Siguiéndolo con resolucion y constancia, nos cercioramos de muchas cosas que antes ignorábamos: descubrimos en ellas muchas propiedades que nos eran antes desconocidas; vemos la razon de un hecho en otro hecho anterior; recorremos un gran número de hechos, y de cada uno hallamos la razon en el que le antecede, lo cual nos es de utilidad suma, aunque nunca lleguemos á penetrar lo que son en sí mismas las cosas en que se verifican, ni la última razon, ó la razon del último hecho, ó sea el primero con que están enlazados todos los demas. Sin necesidad de este conocimiento, deduce el filósofo de los hechos y de la razon de estos hechos que conoce, muchas verdades, hace muchas aplicaciones, y consigue que sirvan las co-

sas á la ilustracion y comodidad del hombre, perfeccionando las ciencias, las artes y la industria.

Procediendo así el filósofo echa también de ver el orden maravilloso que reina en todo el universo, tanto en lo másimo como en lo mínimo: de una disposición tan admirable deduce que el universo es obra de una inteligencia prodigiosamente estensa; y porque no halla en ninguna de las partes que componen este todo grandioso la primera razón que anda buscando, deduce con toda seguridad que está en el autor de tantas maravillas. Presencia hechos: el hecho supone un agente que necesita tener fuerza para obrar: mas el filósofo ignora lo que es en sí misma la fuerza, ni saben si la tienen los seres en sí mismos, ó si solo pasa por ellos viniendo de mas alto. Sin embargo, por la calidad de la acción distingue una fuerza de otra, y por su cuantidad juzga de la intension de todas: esto le basta para utilizarlas en beneficio suyo y de sus semejantes.

Pero no es solo este universo material y corpóreo el objeto de la filosofía: hay cosas de muy distinta naturaleza que también lo son; porque la verdad y la razón porque lo es, no se circunscribe á este mundo visible: hay también cosas, hechos, verdades que corresponden á otro orden muy diferente del orden material. Por esta razón el objeto de la filosofía se divide en diferentes ramas, y se dice también que se divide la misma filosofía.

§ II.

Division de la filosofia.

Aunque el objeto de la filosofia no es mas que uno, la investigacion de la verdad; como son en tanto número las verdades, segun sea la clase y naturaleza de las que trata de investigar la filosofia, asi toma una denominacion particular y determinada. El objeto de la filosofia, es decir, la universalidad de las verdades, se puede dividir segun el concepto de cada uno, y de aqui resulta la diferente y muy vária division que de la filosofia han hecho los filósofos. Nosotros dividiremos en tres clases el conjunto de verdades que forman su objeto, y á la filosofia por consiguiente en tres partes.

A la consideracion del filósofo se presentan verdades que inquirir en la naturaleza sensible, en todos los seres materiales que componen el universo. Esta parte, pues, es la ciencia de la naturaleza, y por esta razon se llama fisica, de la palabra griega *physis*, que significa naturaleza. A la verdad, esta parte de la filosofia, fuera de su grande utilidad, presenta tambien al hombre, como dijo elocuentemente Ciceron, una recreacion inefable, que dulcifica y alivia los trabajos y penalidades de la vida. Se ocupa en observar los fenómenos, y todo lo que sucede en el mundo material, en buscar y dar la razon de por qué sucede.

Se subdivide esta parte de la filosofia segun la clase

de objetos sensibles que sujeta á su ecsámen el filósofo: ya la accion íntima de unos cuerpos con otros, ya las plantas, los animales, los minerales etc.; y así toma los nombres de la química, botánica, zoología, mineralogia etc.

Pero no solamente los objetos que caen bajo la jurisdiccion de los sentidos, ofrecen al filósofo verdades que ecsaminar, como he dicho ya; tambien se las ofrecen, y ciertamente muy importantes, los objetos insensibles, inmateriales; Dios, todos los espíritus, y con especialidad el que anima al hombre. Esta parte de la filosofia pertenece á lo que se ha llamado hasta ahora metafísica, nombre que introdujo, segun cuentan, una casualidad; pues habiendo estado enterradas por mucho tiempo las obras de Aristóteles, cuando se las desenterró las colocaron despues de las obras de fisica del mismo filósofo; con el titulo de Metaphísica, que equivale en griego á *post Physica*.

En esta parte de la filosofia se ha tratado de Dios con el titulo de teología natural, ó sea tratado acerca de Dios, segun lo que podemos alcanzar con las fuerzas naturales de nuestro entendimiento. Tambien se ha tratado de los espíritus, especialmente del alma humana con el titulo de Physiologia en latin, y tambien Pneumatologia, palabras ambas tomadas del griego, que significan; la primera, tratado del ~~alma~~ ^{alma}, porque muchas de las cosas que se dicen del alma, de su naturaleza, de sus facultades y propiedades, son aplicables á todos los espíritus creados. Tratábase tambien con el nombre de ontologia, del ente

en general y de sus afecciones; y finalmente de aquellas cosas abstractas que pueden conocerse respecto del mundo material y visible, como el enlace ó conexión de los seres, el espacio, el tiempo, la estension y perfección del universo, ect.: á esta parte de la metafísica llamaban cosmología, tratado del mundo, de la palabra griega kosmon, que significa propiamente ornato, y traslaticiamen- te el mundo por su grande belleza y ornamento.

Los modernos han llamado á esta parte de la filosofía, filosofía mental, y otros racional, asignándola cada uno el objeto que segun su concepto la corresponde, nunca tan estenso como le asignaban los antiguos, limitándolo los mas á la teología natural y á la Psicología.

Hay todavía otras verdades que esceden con mucho en interés á todas las demas; las verdades morales: pues aunque no todos los filósofos las dan la suma importancia á que pueden aspirar, por el modo que tienen de concebir la moralidad, siempre son sin embargo unas verdades que tocan directa y prócsimamente al hombre en el objeto preferente, mas bien único, de todos sus deseos, que es la felicidad. Si esta parte de la filosofía que se llama Etica ó Filosofía moral, ha de ofrecer al hombre toda la utilidad que de ella se puede esperar, debe estar ligada con los principios religiosos que naturalmente puede llegar á conocer nuestra razon: entonces sabremos con un grande y verdadero provecho para nosotros, en qué consiste la bondad y malicia de nuestras acciones, cuál es la verdadera idea de la obligacion, cuántas y cuáles son las obligaciones que tiene el hombre, y cuales y de cuánta gravedad

son las consecuencias de cumplirlas ó desatenderlas, que es el objeto propio de la filosofía moral, íntima y esencialmente enlazado con nuestra verdadera felicidad, y con la de todo el linage humano.

Mas para cumplir debidamente con nuestras obligaciones, concurre un gran número de causas relacionadas con todas las demas partes de la filosofía, y cuyo conocimiento es muy conducente por lo tanto para la mas fácil consecucion del objeto á la Etica: así se puede decir que todas las ciencias pagan su tributo á la filosofía moral; pues todas las verdades que nos enseñan tienen alguna relacion, y muchas bastante directa con los motivos de nuestra conducta: y ya se ve que considerada en todas estas relaciones la filosofía moral, tiene una latitud inconmensurable.

La Lógica, por la naturaleza de su objeto, corresponde, no sin propiedad de la filosofía mental, ni pudiera tratarse bien, si en ella no se dieran las suficientes nociones de Psicología, puesto que la Lógica nos enseña el recto uso de las facultades de nuestra alma; mas como el emplear acertadamente las facultades del alma es necesario é indispensable para el estudio de cualquiera ciencia, con buen consejo, permiten todos los filósofos la enseñanza de la Lógica á la de las demas partes de la filosofía, si bien algunos son de opinion que debiera empezarse por las matemáticas, y en el dia se enseñan simultáneamente con la Lógica.

§ III.

Origen de la filosofía.

La filosofía es coetánea del hombre: es una consecuencia necesaria del constitutivo de la naturaleza humana. El hombre por su naturaleza tiene necesidades, es curioso y desea ser feliz: pues bien; las necesidades del hombre, su curiosidad y el deseo de su felicidad son el origen de la filosofía.

No son ciertamente tantas nuestras necesidades naturales como nos imaginamos los que vivimos reunidos en sociedad civil: nacen muchas de ellas del género de vida á que nos precisa el constitutivo de la sociedad de que somos miembros; bien que ella misma nos proporciona los medios de satisfacerlas, si está bien constituida y dirigida. Mucho menores son las necesidades de los que viven en sociedad natural; pero á este beneficio es consiguiente la privación de aquellas no pocas ventajas que proporciona el vivir bajo un gobierno con leyes á propósito para el bien comun.

De todos modos, el hombre en cualquier estado que se le considere, tiene necesidades, y algunas procedentes de su misma naturaleza. Es imposible que se conserve el hombre, si no come, si no bebe, si no se defiende contra la fuerza de la intemperie, si no corta los progresos de una enfermedad: en esta imposibilidad consiste la necesidad. Pues ahora bien: para satisfacer estas necesidades le es

indispensable saber muchas cosas: con qué puede satisfacer el hambre y la sed; qué cosas son conducentes para librarse del frio y del calor, y para contener los progresos de una enfermedad.

Satisfecha la necesidad con el alimento y la bebida, con el vestido, la habitacion y los medicamentos, entra naturalmente la curiosidad á querer averiguar la razon por qué suceden muchos de los hechos que observa, ó que en sí mismo experimenta al satisfacer su necesidad; sino respecto de todos, á lo menos respecto de aquellos que mas han llamado su atencion. Esta curiosidad que tiene el hombre, empieza á picarle, por decirlo así, desde que empieza á discernir las cosas. Así vemos que los niños descomponen al instante cualquier juguete que se les entrega, especialmente si les sorprende ó les admira, impacientes por saber la razon por qué sucede aquello que causa su sorpresa y admiracion.

Mucho mas se escita, mucho mas vehemente es la curiosidad, cuando la cosa ó el hecho que se nos presenta, es inusitado y extraordinario. Habitados á aquello que estamos viendo ó experimentando todos los dias desde nuestra niñez, cesa con el tiempo la curiosidad propia de aquella edad en que la falta del hábito hace que nos llame la atencion cualquier hecho que observamos por primera vez: pero en cambio, cuando en la edad adulta observamos un hecho nuevo para nosotros, nos asalta una curiosidad mas fuerte por conocer su causa ó su razon.

Supongamos el caso que supone Ciceron para probar la existencia de Dios: unos hombres nacidos y criados

bajo de tierra, que con una naturaleza propia para una vida subterránea jamás hubiesen visto la luz, ni ninguno de los primores que adornan la superficie de nuestro globo; la hermosura del sol, ni la grandiosidad de los cielos. Si de repente se abriesen las gargantas de la tierra, y apareciesen estos hombres en el magnífico techo de su antigua morada: ¡cuál no sería su asombro á la vista de tantos, tan hermosos y espléndidos objetos! convenimos con Ciceron en que la grandeza, la hermosura y el orden admirable que observaban sus ojos, les conduciría á esclamar antes de todo, «¿quién hizo esto? grande, poderosísimo es el artífice de tanta maravilla.» Pero ¿quién duda que fijando en seguida su atención, supongamos, en un rio, al observar el curso del agua; hecho que para nosotros pasa desapercibido por el hábito de presenciarlo diariamente, mas que para ellos sería digno de la mayor atención, desearían naturalmente saber porque se movía aquella masa, especialmente notando que no se movía ninguno de los demas objetos inanimados que observaban en la tierra?

Esto mismo nos sucede á nosotros: despiertan nuestra curiosidad todas aquellas cosas á que no estamos acostumbrados, y la curiosidad nos impele á investigar la razon porque son así como las observamos. Y como no hay hecho ninguno que en su línea no sea capaz de escitar nuestra curiosidad, si nos paramos á considerarlo bien, natural es que algunos hombres, desde el principio, sin necesidad de que su curiosidad fuese escitada por acontecimientos nuevos, se detuviesen á ave-

riguar la razon por qué sucedian los que observaban todos los dias. Estos son los que llamamos filósofos.

No menor imperio que la curiosidad tiene sobre nosotros el deseo de ser felices; y si este deseo nos mueve naturalmente á buscar aquellas cosas que conducen para nuestra felicidad, natural cosa es por consecuencia, que en esta investigacion tenga tambien su lugar la razon de aquellas mismas cosas. Ademas, como en esta vida no podemos ser completamente felices, tenemos que especular mucho para ir aumentando nuestra felicidad, objeto perenne, y nunca plenamente satisfecho de nuestros deseos. En esta especulacion necesariamente hemos de buscar la razon de muchas cosas, para ir adelantando en la invencion de cuanto pueda aumentar nuestras comodidades y nuestros goces. Este principio tiene tantos progresos como se han hecho en las ciencias que mas contribuyen á la conveniencia y satisfacciones del hombre, á la riqueza y prosperidad de los pueblos.

CAPÍTULO ÚNICO.

Sistemas filosóficos.

Naciendo la filosofia de las necesidades del hombre, de su curiosidad y de su deseo de ser feliz; y como todas estas cosas son innatas en el hombre, resulta que la filosofia es tan antigua como el género humano. Pero deseando el filósofo saber la razon de las cosas; no era fá-

cil que para encontrarla empleasen todos un mismo método, se valiesen de los mismos medios, y partiesen de los mismos principios. De aquí nació la diversidad de los sistemas filosóficos: porque al fin no es otra cosa el sistema, en latin *compages*, union, enlace, trabazon, que el conjunto de los medios enlazados entre sí, de conseguir un objeto.

Muchos autores, con gran copia de erudicion, nos han dado la historia de todos estos sistemas (que es la historia de la misma filosofia), desde los tiempos mas remotos de que tenemos alguna noticia; y aun por deducion y conjeturas, desde el principio del mundo. Mas no se estiende su relacion únicamente á darnos á conocer los sistemas filosóficos que siguieron los antiguos; tambien nos manifiestan el resultado que tenia en los pueblos de la antigüedad la aplicacion á la filosofia; y lo que contribuia á sus progresos en las ciencias, á su civilizacion y prosperidad; haciendo estensiva tambien su diligencia á los pueblos modernos.

Nos hablan de los indianos, de los persas, de los caldeos y de los hebreos, de los fenicios, egipcios y griegos, y de otras muchas naciones donde se cultivó la filosofia desde muy antiguo hasta nuestros dias.

Mas los filósofos de la antigüedad casi todos tenian dos géneros de enseñanza; una *esoterica*, y otra *ecsoterica*, reservada y pública: la primera para los iniciados nada mas, y la segunda para el pueblo; no atreviéndose á manifestar á todos sus principios y sus ideas, á causa de la supersticion y preocupaciones del vulgo. Por esta razon y

por haberse perdido la mayor parte de sus obras, no podemos formar juicio de cuales eran los sistemas que seguian, si bien nos constan varios de sus trabajos y conocimientos en algunas ramas de la filosofía.

Podemos creer, sin embargo, que la filosofía en su infancia tuvo por objeto las cosas exteriores sujetas á la observacion, sin que sea fácil fijar la época en que se elevó á la esfera de las cosas espirituales y á las verdades abstractas; pero cuando esta llegó, fue Dios en muchos sistemas el principio y fundamento de la filosofía. Pitágoras y Platon dieron nociones bastante acertadas de la naturaleza de Dios, y de sus relaciones con el hombre, con el alma del hombre y con el mundo todo.

Llamó asimismo la atencion el espíritu humano, su naturaleza, sus facultades y operaciones; puntos íntimamente enlazados con todos los que abraza la filosofía, y sobre los cuales por lo mismo daré particularmente á conocer los principales sistemas de los filósofos, no siendo posible abrazar en pocas páginas con la estension conveniente cuanto tiene relacion con las demas partes de la filosofía.

La filosofía antigua, dice Ahrcas, á quien estracto, estaba mezclada con las ideas religiosas y mitológicas, todas sus partes tenían de ella una grande dependencia: los griegos fueron los primeros que la emanciparon de esta sujecion, y la trataron con separacion; pero se circunscribieron al estudio de la naturaleza por la observacion de los objetos sensibles.

Pitágoras adelantó mas; contemplaba la naturaleza, pe-

ro no excluía de ella al alma humana: formaba del universo un todo, cuyas partes estaban todas en armonía, á que concurría también el alma. Distinguia en esta, no materialmente dos partes, como dice Ciceron, pues reconocía su simplicidad ó unidad, sino dos modos principales de darse á conocer, en los cuales se ve bastante bien delineado lo que nosotros llamamos facultades, sensibilidad y susceptibilidad. Reconocía en ella la razon y las pasiones; y decia que aquella debia dirigir y moderar á estas, de cuya direccion y moderacion dependia que las acciones del hombre se acomodasen á la armonía universal: de este modo asentaba los cimientos de la filosofia moral. Colocó á la parte superior del alma, es decir, á la razon en el cerebro, y á las pasiones en el corazon, y tuvo algunas ideas fisiológicas acerca de la union del alma con el cuerpo.

También enseñaba Pitágoras la transmigracion de las almas; pero esta doctrina no tuvo aceptación entre los griegos, cuyo talento habia conocido la grande superioridad del humano espíritu sobre todos los seres de la naturaleza. Pitágoras, sin embargo, tendrá siempre la gloria de haber sido el creador de la ciencia del espíritu y del alma, y considerándola en relacion estrecha y necesaria con el universo, abrió el camino para esplicar reciprocamente al hombre por el universo, y al universo por el hombre; camino que, si no se abandona el de la observacion, puede conducir al descubrimiento de verdades profundas.

Con todo, el sistema de Pitágoras no era mas que el

principio de las investigaciones acerca del espíritu y del mundo espiritual. Conservaba todavía acerca del espíritu, las antiguas opiniones de los jónios, que solo estudiaban la naturaleza sensible. La escuela eleática concibió con mas pureza el espíritu y sus ideas, entregándose á la especulación sobre la naturaleza del espíritu, del pensamiento puro y de sus abstracciones; pero sin dirigirse al mundo exterior, que como no se presta fácilmente al punto de vista abstracto del pensamiento y á la simplicidad de la idea, no era en aquel sistema mas que una apariencia, una ilusion. Esta direccion de la especulación no era la mas propia para examinar el espíritu en toda la estension de su actividad; y asi, únicamente la facultad de pensar y de abstraer, recibió de aquella escuela un desarrollo importante: las demas facultades y propiedades del espíritu, asi como sus relaciones con el cuerpo y el mundo exterior, no entraban en el cuadro de sus investigaciones. En la escuela eleática llegó la especulación al mas alto grado de abstraccion del pensamiento; pero fijándose enteramente en las ideas del ser y de la sustancia, quedó inmóvil y estacionaria; y para hacerla salir de esta esfera ontológica, para restituirla á la vida y á la observacion, fue necesario reflexionar sobre la naturaleza misma del espíritu y sobre su actividad, y dedicarse á examinar sus facultades intelectuales y morales.

Sócrates.

Sócrates fue el primero que empezó á analizar el esta-

do intelectual y moral del hombre, y aunque no enseñó una nueva doctrina general acerca del espíritu, contentándose con impugnar las opiniones de los que le habian precedido, fue sin embargo el primero que indicó el verdadero camino que se debe tomar para llegar á conocer el espíritu humano. Segun su método, el espíritu empieza ecsaminándose á sí mismo; y de este modo sienta la base sobre que se ha de fundar el edificio intelectual que quiere levantar. La época en que apareció el método de Sócrates, es la época decisiva en que empieza á entrar la filosofia en una senda segura.

Platon.

Platon, el discípulo mas eminente de Sócrates, elevó la filosofia sobre la esfera psicológica; pero la base de su sistema es siempre el ecsámen analítico del espíritu : y como la reflexion, es por decirlo asi, un diálogo que tiene el espíritu interiormente consigo mismo, la espresa tambien Platon en sus escritos en forma de diálogo; pero todas sus ideas, aun las mas atrevidas, se fundan en observaciones psicológicas.

Distingue Platon en el hombre, primero la razon, luego la energia ó la voluntad, y por último las tendencias sensuales ó pasiones. La razon se refiere á las cosas divinas, las pasiones al cuerpo y á las cosas sensibles, y la voluntad se refiere lo mismo á la realizacion de las ideas racionales que á la satisfaccion de las pasiones. Para justificar esta triple distincion, muestra psicoló-

gicamente que las pasiones que nos impelen á una satisfaccion sensual pueden ser contenidas y dominadas por la reflexion; de donde resulta que hay desde luego en nosotros una facultad superior que es la razon: pero como prueba que hay entre la razon y las pasiones otra fuerza en nosotros, observa con mucha profundidad que no solamente las tendencias sensuales pueden ser dominadas por el juicio de la razon, sino que muchas veces aparece tambien esta otra fuerza, á la que él llama *Osmos* que es la intermediaria entre la razon y las pasiones, y que en el hombre sensual se deja dominar por las pasiones; pero en el hombre reflexivo toma partido por la razon, cuando esta lucha con las pasiones, y decide la victoria.

Platon es el primero que estableció con alguna claridad esta triple distincion en el hombre, que cada uno puede verificar por su propia esperiencia, y que para que aparezca en toda su verdad no tiene mas que hacer la ciencia psicológica que esplicarla con una ecsactitud mas rigurosa, y profundizarla en sus pormenores.

Tambien considera Platon al alma en sus relaciones con el cuerpo; y es el primer filósofo de la antigüedad griega que estableció una completa diferencia entra el cuerpo y el alma. El alma, segun él, no se compone de partes: es un ser simple, único, idéntico, puede moverse por sí mismo; es el principio de todo movimiento y mutacion, y siendo tal, no nació ni puede morir, porque entonces cesaria todo movimiento. El alma es anterior á todo; y asimismo todo cuanto pertenece al alma es

anterior á lo que pertenece al cuerpo. El alma es la causa de todo; domina al cuerpo y se sirve de él, así, pues, el cuerpo no es el hombre: el alma sola es el hombre. El que conoce su cuerpo conoce lo que tiene, lo que es suyo; pero no se conoce así; y no ama á otro el que solo ama el cuerpo y no el alma de este otro. El alma debe conocerse á sí misma pero entablando una comparacion profunda, dice Platon: así como el ojo para verse á sí mismo debe ver otro ojo, ó verse á sí en un espejo, fijándose en la parte mas eminente, en la pupila, donde se efectúa verdaderamente la vision; del mismo modo el alma, para conocerse debe mirarse en aquella parte superior en que reside su mayor fuerza, aquella fuerza elevada por la cual vemos hasta lo divino: esta fuerza es la razon, por la cual conocemos á Dios y á nosotros mismos.

El alma, pues, en sentir de Platon, es del todo diferente del cuerpo, es anterior á él y no puede ser destruida con él: es un ser divino que atestigua su origen y afinidad divina con las ideas ó nociones eternas, independientes de toda experiencia, de la cual de ninguna manera proceden. En el espíritu ó entendimiento divino existen las ideas, no como meros tipos, sino como las causas, las fuerzas productoras de la creacion; y como tales son las razones íntimas de las cosas. Tampoco en el alma son estas ideas unas meras formas de la inteligencia: nos manifiesta la razon y el fin de las cosas, y así penetramos tambien por medio de ellas la naturaleza íntima de los seres. Esta doctrina tiene su

base principal en la metafísica; pero Platon trata siempre de explicarla, y justificarla por la observacion interior. En todos sus diálogos demuestra con gran número de ejemplos que las ideas del bien, de la virtud, de la justicia, de lo verdadero y de lo bello, se elevan sobre la experiencia que nunca las representa sino muy imperfectamente: y aunque estas ideas son para nosotros los modelos por los cuales juzgamos acerca de la experiencia. Estas ideas recuerdan al hombre sin cesar la superioridad de su naturaleza; son la guía que debe seguir en el camino de la vida, la luz divina que ilumina todo su ser interior; la luz del cielo que esparce su claridad por toda la region del alma.

Aristóteles.

Después de Platon viene su discípulo Aristóteles, que se aventaja á su maestro, siempre que se trata de la observacion y de la análisis. No se ocupa de las cuestiones elevadas acerca del alma, de su origen, ó de su inmortalidad: jamás abandona el campo de la experiencia, y hasta donde puede llegar la observacion, somete todos los puntos de la psicología á una análisis rigurosa y estensa, que en vano se buscaria en las obras de Platon. Escribió un libro que trata especialmente del alma; pero su psicología está ligada con su física, y especialmente con su fisiología, de cuya ciencia es el verdadero creador. Sin embargo está muy lejos de confundir la fisiología

con la psicología, como se hace con frecuencia en nuestros días: la fisiología no es para él sino un grado preparatorio para llegar á la psicología. Su libro sobre el alma es la primera tentativa sistemática de una psicología: se halla en él una esposicion seguida y bien encadenada de la doctrina del alma, sin digresiones sobre otras partes de la filosofía; pero solo trata de la facultad cognoscitiva del alma, de los sentidos, de la imaginacion, de la reflexion y de la razon, descuidando enteramente la doctrina acerca de los sentimientos, y sobre todo acerca de la voluntad y sus diferentes direcciones, sobre las cuales ha hecho Platon tan profundas investigaciones.

Mirando Aristóteles al universo como animado en todas sus partes, considera desde luego bajo este punto de vista, al alma segun se manifiesta en los grados inferiores de la vida; de la vida vegetal y animal. Segun él tambien las plantas tienen alma; pero una alma inferior, que no se manifiesta sino como nutricion: esta es el alma vegetativa. En los animales, ademas de la nutricion, hay tambien la sensacion, á la cual se junta en los animales superiores la locomocion. Aqui se manifiesta el alma, como alma sensitiva. En el tercero y supremo grado, se manifiesta en fin en el hombre, en el cual se reviste de un tercer elemento; la razon: y aqui es alma racional. Pero el hombre recorre todos los grados del alma: en el seno de su madre está en el estado de alma vegetativa; permanece por mucho tiempo cuando niño en el estado de pura sensacion, y solo á lo último se desarrolla la razon como carácter distintivo del hombre. Asi establece Aristóteles

la doctrina del alma vejetativa, sensitiva y racional que reinó durante toda la edad media, y que se ha reproducido muchas veces en los tiempos modernos con alguna variacion en los términos.

Pero la idea mas profunda que concibió Aristóteles, es aquella que constituye su doctrina general acerca del alma. Considerando la organizacion del cuerpo, observa que cada uno de sus órganos tiene algun término, blanco ú objeto, que cada actividad se refiere á un fin, y que así hay un conjunto de objetos y de fines, para los cuales existe el cuerpo: esta finalidad interior es el alma. El cuerpo es una condicion y un instrumento para el alma: el alma es el objeto y el fin íntimo del cuerpo. De esta manera el alma está íntimamente unida con el cuerpo y con todas sus partes, y para cada una de sus acciones íntimas, hay en el cuerpo un órgano correspondiente; pero el alma es distinta del cuerpo, porque al mismo tiempo que es la razon activa, la causa de la vida del cuerpo, la causa de su sentimiento y movimiento, es tambien la unidad indivisible que tiene reunida la materia corporal divisible hasta lo infinito, haciendo de esta manera que el cuerpo sea una verdadera unidad.

Esta doctrina de Aristóteles es indudablemente la mas profunda de la antigüedad acerca del ser del alma; pero tambien es evidente que no determina su naturaleza sino con relacion al cuerpo: y como el mismo reconoce en el alma facultades y funciones puramente espirituales, su teoría del alma es incompleta, porque queda sin explicar por medio de ella una clase entera de

fenómenos. Por otra parte, teniendo al alma por la finalidad interior del cuerpo, la consideraba mas bien como una forma que como un sér; bien que sus discípulos la llamaban forma sustancial, ó una sustancia que informaba el cuerpo.

Opinan algunos que al considerar Aristóteles al alma como vejetativa, sensitiva y racional, atendió poco á la simplicidad del alma: no lo creemos nosotros así, concibiendo muy bien que una sustancia puede ser á un tiempo, sin perjuicio de su unidad, vejetativa (bien entendida y esplicada esta palabra), sensitiva y racional. De todos modos, Aristóteles fue el primero que en la psicología abrió la senda á investigaciones metódicas, que son las únicas que pueden conducirnos á una verdadera ciencia; y así como fue el último gran filósofo de la Grecia, así tambien fue el último psicólogo que fundó una nueva teoría del alma. Ni los nuevos escépticos de la escuela de Pirrhone, ni la escuela de Epicuro, ni aun los estoicos de la antigua escuela, ó de la nueva academia, han hecho adelantar la psicología.

Edad media.

En la época de la restauracion de la filosofía griega en la escuela de Alejandria, se animaron tambien las investigaciones sobre el espíritu y el alma del hombre; pero como los sistemas de los filósofos de aquel periodo no son más que combinaciones de los sistemas de Pitágoras, de Platón y de Aristóteles, no se hizo mas que

reproducir la antigua doctrina sobre el espíritu y el alma.

La filosofía de los padres de la iglesia, considerada puramente como filosofía, se fundaba como la de los escolásticos en los sistemas de Platon y de Aristóteles; pero toda la filosofía de aquella época no era mas que una sierva de la teología cristiana. Sin embargo, como el cristianismo enseñaba una nueva y profunda doctrina del espíritu, al cual consideraba todavía mas que el sistema de Platon en su pureza, y como especialmente diferente del cuerpo; los filósofos de aquel tiempo, y especialmente los padres de la iglesia, como san Justino, san Clemente, san Gregorio Niseno y san Agustin, trataron la doctrina de la inmortalidad é inmaterialidad del alma, y de otros importantes puntos de la psicología, con mucha profundidad.

La filosofía escolástica, ó la filosofía propiamente dicha de la edad media en que sobresalieron san Anselmo de Kanterbury, santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto, Lanfranc, Pedro Lombardo, Alberto el Grande, Suarez, y otros sabios distinguidos, se funda principalmente en el sistema de Aristóteles. Se cultivó con preferencia la lógica y la dialéctica, porque se las miraba como los principales instrumentos de la especulación, y en todas las ramas de la filosofía, se trataron con el mayor calor las cuestiones que se presentaban mas á la discusión dialéctica. También en la psicología sirvió de base la doctrina de Aristóteles, especialmente las cuestiones abstractas de la unidad, de la identidad y de la simplicidad.

dad del alma, la cuestión del número de sus facultades y de la diferencia entre la facultad y la acción, se debatieron en todos sentidos. No se puede negar sin injusticia que estas cuestiones han sido muy dilucidadas con aquellas discusiones que aunque á veces degenerasen en sutilezas inútiles, se apoyaban sin embargo por la mayor parte en investigaciones sólidas: sólo se descuidó demasiado la observación, porque las cuestiones abstractas y ontológicas preocupaban todos los ánimos.

Bacon.

Mas entre lo mucho que debe la filosofía á los escolásticos, no se puede negar que detenidos en sutilezas y disputas muchas veces infructuosas, se estancó, por decirlo así, el espíritu humano, y ya se veía la necesidad de variar de rumbo, y apelar á la observación y á los experimentos, método hasta entonces casi abandonado. Francisco Bacon, baron de Verulamio, y canceller de Inglaterra, que nació el año de 1561, estaba destinado para hacer entrar á la filosofía en su verdadero camino. Apenas habia cumplido 16 años, ya impugnó el sistema y los principios filosóficos que reinaban en su tiempo: no veía en el método escolástico mas que un semillero inagotable de disputas, sin ningún resultado favorable para el verdadero conocimiento del alma y de sus facultades, y para los progresos de las ciencias. Se dice que no sobresalía en ninguna de las ramas de la filosofía; pero que con su mucha penetración descubrió hasta donde llega-

ba, cuanto se sabia en su tiempo, y lo mucho que todavía se ignoraba.

Entabló, pues, un nuevo método; y empezando por la genealogía de las ciencias, las dividió con mucho acierto: notó las relaciones que tenían con las facultades intelectuales del hombre, el modo defectuoso y desacertado con que se trataban, y los estrechísimos límites a que estaban reducidas; y dió las reglas mas prudentes y atinadas para elevarlas a la grandeza y perfeccion que reclama su importancia.

Su método se fundaba todo en la observacion y los experimentos. Guiado de estos principios, desechó todas las ideas arbitrarias, y todas aquellas superabundancias superfluas en que tanto se ocupaban los dialécticos; asignó a la Lógica puntos mas propios de su naturaleza; trabajó mucho y por mucho tiempo en la física, y en todo procedía guiado por las observaciones y los experimentos, que consideraba, y con razon, como los mejores medios para encontrar la verdad.

Estaba, sin embargo, demasiado arraigada la antigua costumbre de filosofar; y los esfuerzos, la doctrina y el ejemplo de Bacon, necesitaban bastante tiempo para producir algun fruto. Así quedó por entonces la filosofía en la misma necesidad en que la contemplaban muchos de una reforma fundamental; pero Bacon habia asentado los cimientos de su reparacion.

Descartes.

Los que eran de opinion que la filosofía necesitaba una

reforma radical, y que esta reforma no se podía conseguir mientras la filosofía no retrocediese al examen inmediato del espíritu por medio de la observación y de la experiencia: atribuyen esta gloria á Descartes que apareció á principios del siglo XVII. Yo pienso, luego yo soy: esta es la base de todo el edificio filosófico de Descartes. Yo me conozco, conociendo que pienso, porque el pensamiento es el que constituye mi esencia; es la única cosa que queda, si prescindo de todo lo que modifica accidentalmente mi espíritu. Yo puedo dudar de la existencia de todas las cosas; pero no puedo dudar de mi pensamiento, porque hasta para dudar es preciso que yo piense. Yo pienso; el pensamiento es mas que una propiedad mia, constituye necesariamente mi esencia: mi espíritu es pensamiento, y no es otra cosa que pensamiento. Yo soy una sustancia, cuya esencia ó naturaleza no consiste mas que en el pensamiento: el sentimiento no me pertenece de una manera tan íntima; yo puedo concebirme sin sentimiento; pero no puedo prescindir de mi pensamiento; entonces nada quedaria de mi, luego el pensamiento es yo. No se hable de la naturaleza secreta é inesplicable del espíritu ó del alma, no hay cosa mas clara ni mas cierta que esta naturaleza; es el pensamiento.

Tal es en resumen la doctrina de Descartes: el conocimiento de los objetos exteriores, incluso nuestro cuerpo, no es mas que un conocimiento indirecto; en el pensamiento se conoce el espíritu á si mismo. Este conocimiento del espíritu por el pensamiento y en el pensamiento, y por consecuencia la distinción manifesta del espíritu

y del cuerpo, es un descubrimiento que se debe á Descartes segun sus panegiristas, los cuales le reputan por el fundador de la filosofia moderna, si bien confiesan que cayó en muchos errores al tratar del mundo exterior y del cuerpo humano, y que se vió muy embarazado por no reconocer otra propiedad esencial en los cuerpos sino la estension y las puras fuerzas mecánicas.

No es de mi propósito examinar esta doctrina de Descartes: solo si advierto que la prueba de la espiritualidad y de consiguiente de la existencia del alma por el pensamiento (porque lo que no existe no es espiritual) se halla en todos los autores que precedieron á Descartes, y tratan de la espiritualidad del alma. Me parece que fue una ilusion de este filósofo, el querer dudar ó prescindir de todo menos de su pensamiento, á fin de que éste le sirviese de principio de donde partir para asegurarse de las demas cosas. No menos cierto que de su pensamiento estaria Descartes, como lo estamos todos, de que oía y veía, es decir de que entonces pasaban por él dos hechos, cualquiera que sea el modo con que se espliquen estos hechos; de los cuales podia inferir que existía con la misma seguridad con que lo inferia del hecho de pensar; porque el que no existe, ni oye, ni ve. Igualmente estaria cierto de algunas verdades necesarias y evidentes, de las cuales en vano se esforzaria por prescindir. La distincion entre el cuerpo y el espiritu por el pensamiento estaba demostrada antes que naciese Descartes, digan lo que quieran sus admiradores, y con una demostracion ontológica. Sino solo aseguraba Descartes que el pensa-

miento es esencial al alma sino que el pensamiento es el alma, muy inexactamente se esplicó cuando dijo: Yo pienso, cuyas palabras denotan naturalmente un agente y una accion, un pensamiento y un ser pensante. No es tan claro que el pensamiento sea esencial al alma: pero si lo es para mi, que es esencial al alma una accion, cualquiera que ella sea: yo no puedo concebir que un ser inagente aunque sea espiritual, empiece por sí á obrar; de su primera accion no encuentro la razon suficiente en ninguna parte, y ya se sabe que nada existe ni sucede sin una razon suficiente para que exista ó suceda. (Véanse las razones de los que impugnán las ideas innatas): no nos opondremos á que esta accion sea el pensamiento, cualquiera que sea la idea que se espresé por esta palabra; bien que Descartes parece entendió por esta palabra toda accion del alma, incluso el sentimientto, que no todos tienen por accion, y presenta al parecer el doble carácter de accion y de pasion. Pero si Descartes aseguró que el pensamiento es la misma alma, de modo, que no haya mas alma que el pensamiento; si aseguró que mi espiritu no es otra cosa sino pensamiento, no podemos coavenir con él; esta asercion es absolutamente falsa, y aun absurda. (1)

(1) La esposicion de la doctrina de Descartes la he tomado del *Almens*, curso de psicología, leccion primera, que la presenta en estos términos: «La pensée est à moi: elle est plus qu'une propriété, elle constitue nécessairement mon essence, mon esprit est pensée, et n'est pas autre chose que pensée; je suis une substance dont l'essence ou la nature ne consiste que dans la pensée...» No comprendemos una sustancia, pensamiento ó un pensamiento-sustancia; si no se quiere decir que es una sustancia modificada.

Descartes concibió el pensamiento atrevido y fecundo en resultados para los progresos filosóficos, de sujetar á escámen cuanto hasta entonces habían pensado y enseñado todos los filósofos, y cuanto él mismo había conocido y creído; pero es imposible tratar seriamente de examinar algunas verdades que conocía; creemos mas bien que esta especie de desconfianza y duda filosófica recaía únicamente sobre todas las demas especies, que debían la universal reputacion de verdaderas al tiempo, á la autoridad, y al hábito de creerlas. Así lo dá á entender no tanto su máxima ó principios: *debemos tener por verdadero lo que claramente se contiene en la idea que se tiene de una cosa*, cuanto la otra que se infiere de toda su doctrina: *no se debe tener por verdadero sino aquello que es claro*; pero seguramente al tiempo de querer dudar de todo ya veía claramente la imposibilidad de que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Además, ¿cómo nos convenceremos de que vemos ó no vemos una cosa con claridad? El labriego y el pastor ven con claridad moverse el sol cuando aparece por el horizonte, cuando se eleva, y cuando declina; y el mismo Descartes conocía tal vez, ó creía conocer con claridad algunas verdades, y se engañaba, porque no ecsistian semejantes verdades. Aun cuando fuera cierto su primer axioma, el segundo es inadmisibile; porque tenemos otros muchos medios de cerciorarnos de la verdad además de la evidencia. (Véase el criterio de la verdad): á no ser que se ecsija la evidencia, no de la verdad segun lo que es en sí misma; sino la evidencia de que ecsiste la verdad.

Malebranche.

Descartes habia sentado el principio de un sistema filosófico; el pensamiento reconocido como verdad cierta por la conciencia inmediata mas el pensamiento no se presenta solamente en esta simplicidad, se halla tambien en una multitud de relaciones; y en estas diversas manifestaciones es necesario examinarle, para conocerle con mas profundidad. Pues en estas relaciones, en estas manifestaciones penetra Malebranche mas profundamente que Descartes, si bien la relacion principal en que fija su consideración, y en la cual se concentran todas sus investigaciones, es la relacion del espíritu con Dios, el conocimiento de todas las cosas por la luz de la divinidad, y la union del alma con Dios: este es el blanco de toda su doctrina. Despues de haber asentado, como Descartes, que solo el pensamiento es esencial al alma, distingue cuatro modos diferentes de llegar al conocimiento de las cosas: por ellas mismas, por las ideas de las cosas, por la conciencia ó sentimiento íntimo, y últimamente por conjetura.

El único ser que conocemos por él mismo, es Dios, segun Malebranche; porque no hay nada que pueda representarnos á Dios, sino el mismo Dios; y acaso tendria razon si nosotros conociéramos á Dios completamente. Lo que conocemos por las ideas son las cosas corpóreas; pero no las conocemos sino por ideas correspondientes en Dios á las mismas cosas, porque solo Dios

encierra el mundo inteligible, en el cual se hallan las ideas de todas las cosas. Al alma no la vemos de esta manera, sino que la conocemos por la conciencia ó por el sentimiento íntimo. Por esta razón, según Malebranche, el conocimiento que de ella tenemos es muy imperfecto. Si viéramos en Dios, dice él, la idea que corresponde á nuestra alma, podríamos conocer todas sus propiedades, del mismo modo que podemos conocer todas las propiedades de que es capaz la estension, carácter general de las cosas corpóreas, porque nosotros conocemos la estension por su idea. Así, añade, aun que conocemos mas distintamente la ecsistencia de nuestra alma que la de nuestro cuerpo y la de los que nos rodean, sin embargo no tenemos un conocimiento tan perfecto de la naturaleza del alma como de la del cuerpo. Ultimamente, lo que conocemos por conjetura son las almas de los demas hombres, los cuales no conocemos ni en ellas mismas, ni por las ideas de ellas, ni por nuestra propia conciencia.

Malebranche admite en el alma una distincion que no se halla en Descartes; la distincion de entendimiento y voluntad. El entendimiento es la facultad de recibir ó aprehender muchos objetos, la voluntad es la facultad de recibir muchas inclinaciones ó de querer diferentes cosas; pero hay un error en la doctrina de Malebranche, que consiste en que concibe el entendimiento como facultad pasiva del alma, y la voluntad como la sola facultad activa. Admitida una vez esta doctrina, se abren todas las puertas á la teoria, que mira al alma como una

tabla rasa, ó como un espejo que recibe de un modo pasivo todo lo que se presenta delante de él, y una vez introducida la pasividad en la inteligencia, se querrá estenderla tambien, tarde ó temprano, á la voluntad.

Espinosa.

El punto de partida del sistema de Espinosa no son el conocimiento y las consideraciones acerca del espíritu; Espinosa empieza por la sustancia infinita que es Dios, dotado de dos atributos infinitos, que son el pensamiento y la estension; y solo despues de haber explicado y desenvuelto esta doctrina, llega al alma del hombre, que no es segun él, sino una modificacion individual del pensamiento de Dios. Despues de considerar en general al cuerpo humano como la forma exterior ó el objeto del alma, pasa á hacer la análisis de las afecciones y pasiones. El ser al cual deben referirse todas las afecciones, es igualmente Dios, segun Espinosa, porque dice que las afecciones del hombre son tambien una parte del amor con que Dios se ama á sí mismo. Dios, en su perfeccion infinita, se ama con un amor intelectual infinito, y el amor intelectual del alma hacia Dios, es una parte del amor con que Dios se ama en su infinitad.

En cuanto al alma humana, dice Espinosa que no puede ser enteramente destruida con el cuerpo; siempre queda alguna cosa que es eterna; pero esta eternidad del alma no debe confundirse con su duracion infinita

en el tiempo: la duración y el tiempo solo han sido dados para nuestro cuerpo. El alma, libre ya del cuerpo, no tiene relación con las ideas y los resultados de la duración y del tiempo: después de la suerte del hombre será lo que ya es aquí en parte, eterna cuando concibe lo eterno en las ideas eternas; pero todo lo que poseía a causa de su relación con el cuerpo, la imaginación, la memoria, las afecciones y las pasiones, lo perderá existiendo en la pura esencia de la eternidad: son las mismas palabras de Espinosa. De consiguiente este filósofo concibe la inmortalidad no como una continuación infinita de la vida en el tiempo, sino como una existencia fuera del tiempo.

Para comprender esta doctrina de Espinosa es necesario tener presente, que según él, no hay más que un ser, un ser solo, que subsiste por sí; y que todo lo que existe debe contenerse en este ser, como atributo o modalidad de su esencia. Todo dualismo desaparece en el sistema de Espinosa: niega que sea diferente de Dios, no solamente la existencia sino también la esencia de la naturaleza y del espíritu, porque la existencia es la esencia manifestada; y así, cuando Dios da la existencia a las cosas las da la esencia; mas Dios no tiene otra esencia que dar sino la suya que lo encierra todo.

El sistema de Espinosa es difícil de comprender para los que no están preparados con un pleno conocimiento previo del desarrollo de la filosofía, que es dado a muy pocos. Tiene de bueno conocidamente las pruebas concluyentes de la existencia de Dios, una de las cuales la

tomó de S. Anselmo, lo mismo que Descartes, y se funda en la idea que tenemos de un ser infinitamente perfecto, que para serlo necesariamente ha de existir. Otra prueba está tomada de la falta de razón suficiente para que no exista Dios: pues ya se sabe que sino hay razón suficiente para que una cosa no exista, esta cosa existe y no hay ninguna razón suficiente para que no exista Dios: no se puede colocar en Dios, porque entonces ya se le supone existente; tampoco en otro ser fuera de Dios; porque este ser nada de común tendría con Dios, y de consiguiente no podría ni determinar la existencia de Dios, ni demostrar la imposibilidad de que existiese.

Pero á vuelta de esto hay en el concepto de muchos filósofos varios errores en este sistema, que no se pueden subsanar. Sobre todo se nota que desaparece la individualidad de los seres y la falta de vida individual; no hay mas que una sustancia con una sola individualidad, con una sola vida. Mas no por eso creen algunos que sea fundada la acusacion de panteísmo que se hace contra él; porque la doctrina del panteísmo confunde á Dios con el mundo finito, como la reunión, como el agregado de las cosas que existen: Espinosa no atribuye á Dios una personalidad infinita, distinta de la personalidad de los seres finitos, es verdad; pero reconoce en Dios la unidad del ser infinito absoluto; no la unidad que resulta de un número determinado de objetos individuales, como hacen los panteístas.

Considerado el sistema de Espinosa con respecto á su

conveniencia para las investigaciones filosóficas, está reputado por defectuoso. No tiene por base la análisis del alma; mas para elevar el espíritu á un conocimiento superior, á una inteligencia cierta, se debe empezar por un examen psicológico. Cuando se descuida este estudio, es casi inevitable el caer en muchos errores, especialmente en lo que concierne á las relaciones que unen al alma con el ser infinito.

Locke: Berkeley.

Locke se propuso impugnar los principios del sistema de Descartes relativos del alma del hombre: Descartes no admitía ideas innatas propiamente tales; solo admitía la facultad innata de producir ideas; ni consideraba las ideas como formadas todas y siempre presentes al alma; pero el alma tenía facultad para producirlas por sí misma, y esta facultad era innata. Este era el punto de doctrina por cuya refutación empezaba Locke sus tareas.

Según él, en la formación de las ideas, nada pone el alma de su calidad; se las suministran los sentidos: el alma, la conciencia y la facultad de reflexionar; pero estas facultades están vacías, nada contienen, y nada sería si no las llenasen las representaciones que de los objetos exteriores suministran los sentidos. El alma, dice Locke, es una tabla rasa, un papel blanco, en que se puede escribir lo que se quiera; es un espejo que refleja las cosas; pero que por sí mismo nada tiene. De este modo fue destinado el espíritu puramente á observar lo que los sentidos le presentan: se le negó la espontaneidad original:

como nada poseía de suyo; no podía considerarse como un ser independiente; porque la facultad de reflexionar que la concede Locke, nada contenía; estaba enteramente vacía; y había de humillarse ante los sentidos, de quienes tenía que esperar que la proveyesen de lo que necesitaba. La doctrina de Locke presenta, pues, por la primera vez el sensualismo en su principio y en sus primeras consecuencias.

Berkeley, inglés, compatriota de Locke y obispo de Cloane, impugnó su doctrina, partiendo igualmente de la observación; y cabalmente porque sus observaciones eran más exactas y profundas, produjeron otros resultados. Antes de todo procuró determinar con mucho cuidado la parte que tienen realmente las sensaciones en la formación de las nociones, y en esta investigación halló que todos los conocimientos que creemos tener de los objetos exteriores se forman desde un principio con el auxilio de ciertas nociones generales; como el conocimiento de ser, de forma, de extensión, que no cae bajo la jurisdicción de ningún sentido: después observa que estos conocimientos de ninguna manera son inmediatos, como siempre lo dispone Locke; que para nosotros el mundo exterior se reduce á un conjunto de sensaciones y de representaciones que percibimos; y que solo por una de las consecuencias más atrevidas de nuestro discurso, suponemos un mundo exterior correspondiente á estas sensaciones. No tenemos derecho, según él, á deducir una consecuencia tan extraordinaria; y así establece un idealismo que pone en duda la existencia del mundo exterior.

Nuestros adversarios, dice Berkeley, convienen en que nosotros no tenemos mas que un reflejo, una copia del mundo exterior; pero es absurdo el hablar de una copia cuyo original no se conoce, pues no se puede juzgar de la fidelidad de un trasunto, sino se posee el original para compararlos. El mundo exterior como original nos es desconocido; todos convienen en eso; no hablemos, pues, de una copia que nos es imposible reconocer como tal, ni adoptemos conclusiones que ninguna observacion puede justificar.

Estas observaciones de Berkeley son de mucha importancia, y formarán necesariamente uno de los puntos principales en la refutacion del sensualismo y del materialismo.

Leibnitz.

Un adversario mas temible de Locke se presentó en la lid, y opuso á la teoria fundada en una observacion inexacta, una doctrina que reunia á las mas altas consideraciones metafísicas, sobre el espíritu, una profunda analisis de su actividad interior: este adversario era Leibnitz.

Desde luego, en su teoria se declaró contra el antiguo principio peripatético adoptado por Locke, de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, asentando que á lo menos el entendimiento es innato respecto de si mismo; Locke confesaba que el espíritu posee la facultad de reflexionar que al

le es propia, y que ejerce sobre objetos sensibles, pero no mas. Se reconoce, pues, prosigue Leibnitz, que el espíritu tiene una facultad y una actividad propia suya: luego hay en el entendimiento una facultad puramente intelectual: pues bien, se me concederá que á lo menos esta facultad es innata al espíritu. Pero el espíritu no existe en estado de pura facultad de un mero poder: es actividad viva que se manifiesta siempre produciendo, y estos productos que proceden del espíritu, por lo mismo que es una actividad en sí mismo, son precisamente las ideas: y así la consecuencia necesaria de una actividad virtualmente innata al espíritu es que existan en él ideas virtualmente innatas que aparezcan por su actividad, porque así como seria absurdo hablar de un cuerpo sin darle miembros de un cuerpo abstracto en estado de pura facultad, del mismo modo es absurdo atribuir al espíritu una facultad particular sin concederle productos propios que son las ideas: estas son la esencia misma del espíritu en su multiplicidad; y si el espíritu no es un resultado de las sensaciones exteriores, como no es posible suponer, porque estas sensaciones carecian entonces de un centro de reunion y de percepcion, se sigue que las ideas son tan primitivas como el espíritu mismo. No hay ningun espíritu, mero espíritu ó abstracto, como no hay una conciencia vacia que nada contenga.

Dice Locke que el alma es un espejo donde se ven las cosas exteriores; pero, ¡qué espejo tan singular que se mira á sí mismo! ¡qué reflejo tan extraño, un reflejo

que se refleja en sí! Sin embargo, el hecho se verifica en el espíritu, aunque no se pueda explicar con el ejemplo la analogía de ningún fenómeno exterior. El espíritu no refleja solamente los objetos exteriores, se refleja á sí mismo en su conciencia, y este hecho de comprenderse el espíritu en sí mismo, demuestra que es respecto de sí mismo un ser de virtualidad y de espontaneidad propias. El alma es afectada sin duda por las cosas exteriores; pero como es una actividad interior, es capaz de recibir y de referir así las sensaciones de fuera. La sensación ó la afección supone la receptividad interior del alma, y toda percepción de objetos exteriores presupone la aperccepción de sí mismo, que es la primera experiencia por la cual el espíritu refiere así las experiencias que vienen de los objetos exteriores. De consiguiente, el alma es una unidad de fuerzas positivas: es una realidad con vida, y como tal todas sus variaciones son una evolución interior de las modificaciones de su íntimo ser.

Por medio de esta serie de ideas y deducciones trastorna totalmente Leibnitz el sistema de Locke, que está muy distante de presentar un encadenamiento tan riguroso, y una profundidad tan grande en sus ideas principales. No pudiendo esponder aquí toda la doctrina de Leibnitz acerca del alma del hombre, indicaré solamente los puntos mas importantes.

A imitación de Aristóteles, considera Leibnitz al alma como la *entelechia* ó finalidad del cuerpo, aunque en un sentido un poco diferente. Los fenómenos, dice, que no -

sotros llamamos cuerpo, son agregaciones de una multiplicidad de fuerzas primitivas y simples, ó mónadas; pero que á consecuencia de la unidad general de todas las cosas, se refieren la una á la otra en virtud de una semejanza interior. Estas relaciones interiores, armónicas, constituyen lo que nosotros llamamos organizacion; pero estas diversas relaciones deben dirigirse como rayos particulares hácia un género comun, que es la unidad, la mónada que haciendo que reflejen todas ellas, resultará la espresion íntima de este estado orgánico y perfecto del cuerpo: pues bien; esta perfecta unidad interior, correspondiente á todas las relaciones del cuerpo, es la *entelechia* ó el alma. Aunque el alma y el cuerpo están íntimamente ligados, sigue, sin embargo, cada uno las leyes que le son propias. El alma obra segun la ley de las causas finales por la eleccion de los objetos y de los medios, el cuerpo segun las causas eficientes ó las del movimiento necesario, y estos dos órdenes van acordes en virtud de una armonia preestablecida entre todas las sustancias, porque todas representan un mismo universo.

Como el alma es, segun Leibnitz, una fuerza siempre activa, está desarrollando ó creando continuamente percepciones, es decir, modificaciones interiores de su ser que se refieren á lo exterior, y este paso de una percepcion á otra es lo que nosotros llamamos apetencia, ó los deseos del alma; porque como jamás se agota el espíritu, tiende siempre hácia nuevas percepciones; y estando ligada cada percepcion con una multitud de otras percepciones mas ó menos claras, jamás se ve ninguna aislada, ó

completamente desarrollada. Así la vida del espíritu es una fluctuación continua entre una multitud infinita de modificaciones de su ser, el cual jamás puede ser enteramente desarrollado, ni apercibido en su propia conciencia. la conciencia, por la cual el espíritu lo refiere todo á sí, y según la cual todo existe para él, es, si la luz intelectual; pero esta luz solo se puede comparar con el sol que brilla, es verdad en la superficie de todas las ondas que se lanzan del seno del mar; pero que jamás iluminará sino con un pálido reflejo el profundo abismo de donde se elevan. Así, pues, el espíritu humano es infinitamente mas rico que lo que él mismo sabe: su ser es tan vasto y tan profundo, que jamás puede desplegarse enteramente en su conciencia. El hombre es para si mismo un misterio, que no se descubre jamás en su conciencia; porque si llegase á verse iluminado con semejante claridad, se consumiría en si mismo. Hay siempre en el fondo de su ser alguna cosa oculta que en vano procura descubrir, y que sin embargo le impele sin cesar á un desarrollo ulterior, y se presenta como el origen misterioso de toda divinación y de toda inspiración.

Leibnitz fue el primero que indicó este manantial eterno en el espíritu que jamás puede agotarlo con su actividad: por él es el espíritu un pequeño mundo, que desarrollándose en una total armonía con el mundo universo, se distingue, no bastante de él, lleva y conserva en sí el principio de su individualidad, y jamás puede ser destruido.

En cuanto á la armonía preestablecida que supone Leib-

nitz, es necesario considerarla como un resultado, no de la voluntad, sino de la esencia, una, idéntica y armónica de Dios; porque como no hay segun él, mas que una sola esencia que esta de Dios, todo lo que existe debe atestiguar la unidad é identidad de esta esencia en la variedad misma de su manifestacion. La armonía de todos los seres es eternamente preestablecida por la esencia ó naturaleza, una y armónica de Dios; y se conserva continuamente en el tiempo por la voluntad de Dios, que no puede querer sino lo que ha sido dado por su esencia ó naturaleza.

Tal era en resúmen el sistema de Leibnitz, en el cual no ven muchos bastante bien asegurada la libertad del hombre; pero es profundísimo, sin duda, el modo de concebir el espíritu humano. Sin embargo, no podemos darle la palma con que algunos le condecoran, de haber sido el primero que concibió tan alta idea del alma del hombre: la esplicó, la manifestó con es resion y elocuencia como filósofo y orador; por lo demas su pensamiento es un pensamiento comun, universal. Nadie ignora que nuestro corazon es insaciable, y todos saben que lo que no se conoce no se desea: con que si no tienen número los deseos del hombre, tampoco lo tendrán sus precepciones; continúa incesantemente, pues, activa, ó mas bien agente es el alma del hombre; y por lo mismo hay en ella un fondo inagotable: no es otra en éste punto la idea de Leibnitz, si bien vestida de gala.

Como quiera, esta idea aunque general á todos en el fondo, á mi parecer, presentada por un filósofo, y por un

filósofo como Leibnitz, [desarrollada y sentada como un principio para investigaciones y consecuencias ulteriores, cual no lo habia sido hasta él, á lo menos tan clara y determinadamente: llamó] la atencion de otros muchos filósofos posteriores; y como la ciencia del espíritu humano se miró en todas las épocas importantes de la filosofía como el punto de donde debe partir el filósofo en sus trabajos, les sirvió para establecer sus sistemas especialmente á los compatriotas de Leibnitz, los alemanes, entre ellos Wolf, y mas adelante Kant, Fichte, Schelling y Hegel.

En Francia se adoptó en el siglo XVIII, y se desarrolló en todas sus consecuencias el sistema del ingles Locke, que no habia corrido gran fortuna en su patria, donde fue vivamente impugnado. Su doctrina, reconocia, á la verdad, dos fuentes del conocimiento, la sensacion y la reflexion; pero considerándose como base la sensacion, el sucesor de Locke en Francia, Condillach, adelantó un paso, mas no viendo otra cosa en la reflexion sino una sensacion trasformada. Todo el mundo sabe los frutos que produjo este sistema. El sensaalismo desenvuelto con un encadenamiento de ideas verdaderamente lógico, aunque fundado sobre un cimiento falso, en el sistema de la naturaleza, se trasformó en un materialismo completo: el espíritu no era otra cosa que un producto de la sensibilidad animal, y sus facultades nada mas que acciones del sistema nervioso. Asi acababa esta doctrina con el alma del hombre, y sus autores se atrevian á presentarla como el último término, como la conclusion de to-

da investigacion psicológica. Apoderáronse estas ideas de todos los entendimientos, y á cualquiera que las impugnaba se le miraba como á un loco; porque en efecto, hablabla de otro mundo, del cual se habia perdido el conocimiento y hasta la memoria: las consecuencias fueron tales, que forman época en la historia de los horrores.

Por fin, á principios del siglo XIX, fue recobrando poco á poco su imperio la razon en Francia; y algunos hombres reflectivos, separándose de este materialismo, que habia manifestado en las atrocidades de la revolucion sus horribles consecuencias, volvieron por de pronto al sistema mas tolerable de Condillac, y despues al origen todavia mas puro de la doctrina de Locke; y ya en nuestros dias se halla victoriosamente refutado y proscripto el materialismo en aquel reino, dende un gran número de escritores de renombre bien merecido, han vengado á la filosofia del baldon con que la habian deshonrado los filosofastros franceses del siglo XVIII.

El exámen de la naturaleza, propiedades y facultades del alma humana, asi como de sus relaciones con el cuerpo inmediatamente y con el mundo exterior por medio del cuerpo, es conocidamente el fundamento de toda la filosofia. Por esta razon me he circunserito á resumir las principales opiniones de los filósofos sobre estos puntos de tanta importancia: las demas partes de la filosofia cesijian un trabajo que no pudiera encerrarse en los limites de un sumario. He hecho mencion de muy pocos filósofos, entre los muchisimos que han existido en todos tiempos, y de quienes han tomado su nombre

las escuelas filosóficas que se conocen, como asimismo de la ciudad ó pais donde se adoptaba un determinado género de doctrina ó de alguna otra circunstancia particular. Todo esto consta y se trata por extenso en las muchas historias que hay escritas de la filosofía, de cuyos autores pueden ver nuestros jóvenes una noticia bastante circunstanciada en Baldinotti, libro que anda en manos de todos, y que por su parte contiene tambien una buena historia de la filosofía.

FIN.

ÍNDICE.

	Pág. ^s
<i>Prólogo.</i>	III.
<i>Introduccion.</i>	VII.
<i>Advertencia particular.</i>	XII.
<i>De la filosofia en general</i>	1.
<i>Disertacion 1.^a.</i>	4.
<i>Capítulo I. de la análisis de las operaciones del alma.</i> . .	id.
<i>Capítulo II. Formacion de las ideas operaciones del entendimiento</i>	9.
<i>Capítulo III. Del objeto de nuestras ideas.</i>	19.
<i>Capítulo IV. Division de las ideas.</i>	23.
<i>Capítulo V. De los medios de manifestar à los demas nuestras ideas</i>	40.
<i>Capítulo VI. Del recto uso de los vocablos.</i>	47.
<i>Disertacion 2.^a.</i>	49.
<i>Capítulo I. De la definicion.</i>	id.
<i>Capítulo II. De la division.</i>	59.
<i>Reglas de la division.</i>	62.
<i>Capítulo III. Del juicio.</i>	66.
<i>Certidumbre</i>	69.
<i>Evidencia.</i>	71.
<i>Capítulo IV. De la suposicion de los términos en la proposicion.</i>	75.
<i>Capítulo V. De las proposiciones</i>	77.
<i>§ I.</i>	id.

§ II. De las proposiciones consideradas segun su materia ó cantidad	78.
§ III. De las propiedades de las proposiciones.	80.
§ IV. Variaciones que pueden hacerse en las proposiciones.	82.
§ V. Oposicion de las proposiciones.	84.
§ VI. De las proposiciones consideradas segun su calidad.	86.
§ VII. De las peculiares proposiciones del método científico.. . . .	93.
Disertacion 3. ^a	93.
Capítulo I. Del ratiocinio.	id.
Capítulo II. Enunciacion del ratiocinio.	101.
Silogismo.	id.
Entimema.	102.
Epiquerema.	id.
Dilema.	103.
Sorites	104.
Induccion.	106.
Ejemplo.	108.
Prosilogismo.. . . .	110.
Capítulo III. De las especies del silogismo	111.
§ I.. . . .	id.
§ II. Reglas del silogismo.	113.
Capítulo IV. Del silogismo compuesto.	121.
§ I. Del silogismo hipotético ó condicional.	id.
§ II. Del silogismo disyuntivo.. . . .	122.
§ III. Del silogismo copulativo	123.
Capítulo V. De las figuras del silogismo.. . . .	124.
Capítulo VI. De la demostracion y otras argumentaciones	126.

Capítulo VII. <i>De las falacias.</i>	128.
<i>Disertacion 4.^a Del método.</i>	133.
Capítulo I. <i>Método analítico y sintético.</i>	id.
Capítulo II. <i>Del criterio de la verdad.</i>	138.
<i>Conciencia ó sentimiento íntimo.</i>	139.
<i>Evidencia.</i>	140.
<i>Sentidos esternos.</i>	143.
<i>Sentido comun.</i>	132.
<i>Testimonio de los sentidos</i>	154.
Capítulo III. <i>Motivos de nuestros errores.</i>	164.
<i>Breve sumario de la definición de la filosofía, su division y su origen.</i>	171.
§ I. <i>Qué es filosofía.</i>	id.
§ II. <i>Division de la filosofía.</i>	173.
§ III. <i>Origen de la filosofía.</i>	179.
Capítulo único. <i>Sistemas filosóficos.</i>	182.
<i>Sócrates.</i>	186.
<i>Platon.</i>	187.
<i>Aristóteles.</i>	190.
<i>Edad media.</i>	195.
<i>Bacon.</i>	195.
<i>Descartes.</i>	196.
<i>Malebranche.</i>	201.
<i>Espinosa.</i>	205.
<i>Locke : Berkeley.</i>	206.
<i>Leibnitz.</i>	208.

FE DE ERRATAS.

Pag.	Línea.	Dice.	Léase.
71.	1. ^a	incertidumbre	certidumbre.
79.	25.	prosicion	proposicion.
82.	18.	contension	estension.
107.	27.	horas	hojas.
123.	7.	reforman	forman.
126.	14.	de	á.
138.	10.	los	las.
Id.	Id.	intencion	intuicion.
Id.	14.	situacion	intuicion.
Id.	Id.	observancia	observacion.
134.	16.	comparados	comparadas.
162.	8.	pue	que.
Id.	Id.	engañabo	engañado.
164.	24.	nducirnos	inducirnos.
176.	26.	del espiritu	del alma.
En la misma página y línea faltan las palabras «y la segunda tratado del espíritu.»			
181.	16.	ello	ellos.
194.	29.	abnactas	abstractas.
204.	18.	moralidad	modalidad.

llos medios de distinguir bien lo verdadero de lo falso, y que por lo mismo dan motivo á nuestros errores; pero todas ellas se pueden reducir á las preocupaciones, ó sean los juicios que formamos precipitadamente, antes de tiempo y sin fundamento suficiente para juzgar. Claro es que unos juicios así formados están muy espuestos al error. Debemos, pues, abstenernos si podemos de juzgar de esta manera; y si alguna vez hemos juzgado así, sin que haya estado en nuestra mano el evitarlo, debemos poner todo cuidado y diligencia para rectificar nuestro juicio. Las causas de nuestras preocupaciones son:

383. 1.^a La educacion que recibimos desde la infancia, y en aquella edad en que rodeados de mugeres, criados y otras personas imperitas, adquirimos mil ideas falsas en que nos afirman otros niños con quienes nos asociamos, comunicándonos además otras del mismo género, que han aprendido de los suyos. Si á este mal se agrega la falta de una enseñanza científica, ó si recibimos una instruccion defectuosa ó viciosa, permanecemos toda la vida en nuestros primeros errores, y aun caemos en otros muchos.

386. 2.^a La autoridad. La fuerza que hacen en nuestro ánimo, el peso y la autoridad de los padres, superiores y maestros y todos los que gozan reputacion de sabios, hacen que recibamos sus aserciones sin el menor recelo y nos creamos dispensados de examinarlas, llegando algunas veces nuestra deferencia ó sumision hasta el estremo de reputar por un exceso el poner en duda sus decisiones. Muy lejos estamos de vituperar esta disposicion