

FERNANDO BRACO OFM

CURSO DE LÓGICA

Braco, Fernando

Curso de lógica : primera parte del curso de filosofía de 1795 /
Fernando Braco ; edición literaria a cargo de: Celina A. Lertora
Mendoza - 1a ed. - Buenos Aires : FEPAI, 2006.
240 p. ; 18x13 cm.

ISBN 950-9262-37-4

1. Filosofía Colonial. I. Lertora Mendoza, Celina A., ed. lit. II.
Título CDD 100

Fecha de catalogación: 05/12/2006

Diseño de tapa: Florencia Lanzaletto

(c) 2006 Ediciones F.E.P.A.I.

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E - Buenos Aires

E. Mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ISBN: 950-9262-37-4

FERNANDO BRACO OFM

CURSO DE LÓGICA
(Primera parte del
***Curso de Filosofía de 1795*)**

**Transcripción, traducción,
introducción y notas**

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I.

INTRODUCCIÓN

EL AUTOR

Muy escasas noticias restan de Fernando Braco OFM, que debemos en su totalidad al P. Furlong¹. Era de origen español, llegó muy joven al Río de la Plata y a fines del s. XVIII figuraba como lector jubilado². Habría nacido hacia 1767 y se ordenó en 1787, dedicándose a la enseñanza. En el Convento Recoleta de Buenos Aires dictó dos cursos de Filosofía: el primero, de 1795 comprende la Lógica y la Ética; el segundo, la Metafísica, que incluye la Física como una de sus tres subpartes (con la Ontología y la Pneumatología). Luego, en Córdoba, entre 1800 y 1806 dictó Moral y en 1807 Teología de Prima, pero no quedan constancias de esta actuación³.

En cuanto a su orientación académica, como todos los franciscanos, inicia sus cursos haciendo profesión de escotismo, pero de hecho en sus exposiciones sigue fuentes de otras corrientes, especialmente la tomista; no obstante en algunos casos se preocupa por defender las doctrinas de su escuela, sobre todo en Lógica. Manifiesta respeto por algunos modernos como Malebranche y Gassendi, e incluso admiración por Descartes, aunque en definitiva rechaza sus teorías. Otros pensadores, sobre todo los de orientación empirista (Hobbes) o agnóstica (los ilustrados franceses) le merecen total reprobación. Debemos tener en cuenta, al valorar esta actitud, que sus cursos estaban destinados a religiosos, y que la

¹ Cf. Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Bs. As., Ed. Kraft, 1952, sobre Braco *passim*.

² *Ibid.* p. 231 y 506.

³ Cf. Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As. Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 190.

función principal de un catedrático franciscano no podía ser sino la transmisión de los principales contenidos filosóficos de la tradición escolástica y en lo posible de su propia escuela. Es necesario apreciar su obra desde esta perspectiva, ya que los objetivos del trienio filosófico conventual son distintos de los universitarios, aun cuando estos mismos estén muy influidos por una visión religiosa del saber.

EL CURSO DE LÓGICA

Marco histórico y conceptual

Desde que Aristóteles calificó a la Lógica de “propedéutica” (o instrumento) de la ciencia, la mayoría de los planes de estudio la incluyeron al comienzo de la enseñanza filosófica. Puesto que durante el medioevo y buena parte de la modernidad, la Filosofía fue una preparación a la Teología, la Lógica resultaba propedéutica de ambas. Durante los ss. XVII y XVIII las corrientes lógicas no fueron muy numerosas, pero presentaban alternativas bastante disputables. Hasta bien entrado el s. XVI la predominancia escolástica redujo la Lógica Menor a un elenco técnico (las llamadas “Súmulas”) y centró su interés en la Lógica Mayor o Disputativa, cuyos temas hoy son considerados gnoseológicos, epistemológicos, metafísicos, pero no lógicos. Las corrientes lógicas escolásticas a partir del s. XVI son la tomista, la escotista y la suarista, cuyas divergencias fundamentales radican en ciertas tesis metafísicas. Por tanto, las diferencias se apreciaban claramente en Lógica Mayor, mientras que las Súmulas tendían a estandarizarse.

La mayor novedad que se introdujo durante estos siglos fue el cartesianismo, que en Lógica tuvo por inspiradores al propio Descartes y a Nicole y Arnauld⁴. A través de los admirativos tratados escolares de

⁴ Cf. Angèle Kremer-Marietti, “L’initiation à la pensée philosophique”, *Actes X Cong. Assoc. Int. des Professeurs de Philosophie*, (ed. L. Dreyer et alii) Lochau

franceses e italianos, se introdujo en España el criterio de la Lógica de Port-Royal, provocando inicialmente una etapa de rechazo. Pero la Escuela ya no podía limitarse a sus propias disputas y debió hacerse cargo de las nuevas ideas. Aunque la mayoría de los profesores formados en la escolástica española de los ss. XVII y XVIII rechazan el *cogito* y el método de la duda universal, admiten la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas, un cierto innatismo (aunque sólo en algunos profesores) y la admisión de la Lógica como arte, sin negar la denominación de “ciencia” que le otorgaba el aristotelismo tradicional. En realidad hubo muy pocos cartesianos consecuentes entre los españoles y ninguno -que sepamos- en la región rioplatense. Esta corriente fue más bien una inspiradora de ciertas reformas al plan escolástico, que un plan alternativo para suplantarlo.

La innovación fundamental debida a la influencia cartesiana en la Lógica fue la incorporación de una cuarta parte, sobre el método, de acuerdo a la estructura y contenidos aproximados de *La Lógica o el arte de pensar*⁵. A mediados del s. XVIII los tratados de lógica acusan

bei Bregens, 1987, p. 661-91. Los lógicos de Port-Royal y Malebranche y Pascal son los autores propuestos en el plan de lectura del *Traité des études* de Rollin, en el que se nota la influencia jansenista (1726). Kremer hace ver que precisamente bajo la propuesta de Port-Royal, Condillac prepara los 13 volúmenes de su *Cours d'études* (1769-1773). Para él, como antes para Montaigne, la función de la Filosofía no es profundizar la ciencia (los contenidos) sino aprender a pensar.

⁵ Esta cuarta parte comprende 16 capítulos, en los cuales se defienden las ideas centrales de la metodología científica cartesiana. Por ejemplo: el conocimiento racional es más cierto que el sensitivo (cap. 1); hay dos métodos, analítico y sintético (cap. 2); el método compositivo o sintético tiene como modelo el geométrico (cap. 3) aunque los geómetras a veces no lo han aplicado bien (cap. 6); la metodología científica puede reducirse a sus reglas principales (cap. 11); existen reglas que permiten discernir los casos difíciles como los acontecimientos futuros o los milagros (caps. 12 a 16). Cf. *La Logique de Port-Royal*, París, Lib. Classique E. Belin, 1877.

definitivamente esta influencia, produciéndose un eclecticismo consistente en aceptar la base de la Lógica Menor escolástica con el añadido de la cuarta parte, y disminuir o suprimir la Lógica Disputativa llevando las cuestiones de más interés (variables según los autores) sea a un acápite introductorio (definición y objeto de la Lógica), o bien a la Metodología (donde se tratan como cuestiones relativas al conocimiento científico). Finalmente, una tercera opción es introducir estas cuestiones sobrantes de la antigua Lógica Mayor en la respectiva parte de la Menor o Formal: así las disputas sobre los criterios de certeza pasan a la segunda parte, el valor probatorio del silogismo se estudia en la tercera, etc. Está claro que, si bien este eclecticismo y el psicologismo subrepticio que implica (por la influencia cartesiana) están más lejos de la Lógica actual que la antigua Lógica Menor de raigambre aristotélica, no puede negarse que en el s. XVIII la Lógica académica ya tiende a convertirse en instrumento de la Física (la ciencia experimental) e incluso a justificarse precisamente en virtud de ese servicio.

A pesar de esta “renovación” de la Lógica dieciochesca, los vientos de la reforma universitaria de Carlos III ponen en peligro hasta su misma supervivencia. Los tres informantes del Rey, Gregorio Mayans, Antonio Távira y Pablo Olavide (refiriéndose respectivamente a Valencia, Salamanca y Sevilla) coinciden en sus puntos de vista anticlericales, antijesuitas y antiescolásticos⁶. Mayans aconseja prohibir a los religiosos el desempeño de cátedras universitarias, permitiéndoles sólo enseñar en sus conventos. Távira opina que las cátedras “de escuela” (de Suárez, Durando, S. Anselmo, S. Tomás y Escoto) son inútiles y deben suprimirse; llega incluso a opinar que también sobra la cátedra de *Summulae*, debido a su adscripción a las cátedras escolares. La lenta aplicación colonial (y

⁶ Cf. Antonio Mestre, “Ilustrados y reforma universitaria: las escuelas”, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987, p. 395-402, esp. 397 y 398.

especialmente rioplatense) de estas reformas ilustradas⁷ permitió la existencia de estos planes claustrales hasta la Revolución de 1810. Por eso Braco pudo desarrollar su curso de Lógica conforme a los caracteres que esta disciplina tenía en los centros franciscanos y que se trasladó a la universidad cordobesa durante la regencia de los Menores, tema al cual ya nos hemos referido en otra ocasión⁸.

Análisis codicológico y paleográfico

El códice se conserva en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura, y su carátula es la siguiente:

Cursus Philosophiae ipsius partes / complectens, Logicam, nempe, Ethicam et / Meta / / Physicam / Dictatus a Patre Fratре Ferdinando Braco / Cathedrae Artium Moderatore / In hoc Magno Convento Recolectionis Bonaerensis / Fuit inceptus / audiente Fr. Quintana / Die [...] Julii anno Domini 1795.

El manuscrito consta de 336 páginas útiles, hasta la 229 se copia el curso de Lógica y las restantes contienen el de Ética, al que le faltan unas 40 páginas, según el índice que antecede a esta segunda parte. El escribiente fue alumno del trienio, ya que también copió el de Metafísica, conservado en la misma Biblioteca, pero desconocemos otros datos acerca de él.

⁷ Este proceso ha sido estudiado por Marc Baldó Lacomba especialmente para la Universidad de Córdoba; sus conclusiones son *a fortiori* válidas para la enseñanza conventual (Cf. “La Universidad de Córdoba ante la ilustración (1767-1810)”, *Universidades españolas y americanas*, cit. p. 67-99).

⁸ “La enseñanza de la Lógica durante la época colonial”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1976, p. 9-35. Estos caracteres son los siguientes: 1. Adhesión formal a Scotto; 2. Tolerancia frente al cartesianismo y algunas corrientes modernas; 3. A veces, propulsión explícita del eclecticismo; 4. Conocimiento y mención de autores modernos, aún rechazados; 5. Modificación de los contenidos tradicionales, con tendencia a la supresión de las disputaciones (pp. 27-28).

El código conserva la encuadernación original, con tapas de cartón forrado en pergamino desnudo sin doraduras ni adornos. Sus medidas son 20,7 cm de alto, 14,7 de ancho y 2,9 de lomo. Los cuadernillos, formados por folios plegados en octava, están guillotizados a 20,5 por 14,5 y 2 de canto. El estado de conservación es regular. Varias páginas al final fueron arrancadas, presenta ataque de larvas de polilla que en parte impiden reconstruir palabras enteras y la tinta se ha desvanecido en algunos lugares, sobre todo en las primeras páginas, tornando ilegibles hasta renglones completos.

La tinta utilizada es ferruginosa fluida negra, firme en buena parte, salvo lo ya indicado. El papel es de fibra vegetal liso sin satinado y el instrumento escriptorio es pluma de cañón de ave de corte muy fino. La caligrafía de Quintana es irregular en el tamaño y extensión del encadenamiento de las letras, lo que hace variar considerablemente el número de líneas por página, oscilando entre 25 y 35. No marca los títulos de manera especial y sólo a veces usa una letra un poco mayor. En cambio subraya mucho, palabras y hasta párrafos enteros, a veces para indicar citas y otras para destacar lo importante, aunque no es consecuente en estos usos, ni lo marcado es cita o texto importante en más de una oportunidad. Algunas letras adquieren formas artificiosas, como *c*, *s* y *v*. En general la letra no tiene particularidades muy notables y es clara y pareja.

Hay pocas abreviaturas. Las terminaciones *tur* y *bus* son indicadas con *r* y *s* voladas respectivamente. No omite -como es común- la *m* final, ni la *u* en *quod* y similares. La abreviatura más común es la elisión de una sílaba intermedia o de una letra indicándolo con la voladura de una de sus letras. Por ejemplo *vers* (*veritas*), *concluo* (*conclusio*), etc. La ortografía latina no es excesivamente incorrecta, sus fallas en general son reiteradas y consisten en la omisión de dobles consonantes y en la confusión de *c* por *s* o *t* y *c* por *x*.

Análisis del texto, fuentes y observaciones

El Tratado de Lógica⁹ abarca las primeras 225 páginas y se divide en dos partes: la primera, llamada Súmula, es una suma de los temas principales de la materia, y ocupa poco más de 70 páginas. La segunda corresponde a la Lógica Mayor o Disputativa donde se resuelven las “cuestiones disputadas” sobre las “cuatro” operaciones de la mente. Finalmente se añade un Tratado Suplementario con temas escolásticos. Como ya se ha indicado, esta división bipartita es herencia escolástica, con la modificación de la “cuarta operación” mental. La estructura interna de cada una sigue los modelos más comunes del género, el principal de los cuales, en la segunda mitad del s. XVIII sin duda era Brixia¹⁰; y en efecto, los capítulos de cada sección de las Súmulas se corresponden bastante bien con los de aquel autor. Sobre todo su cuarta sección o parte, sobre el método (cuarta operación) está muy influido por las Reglas que en su *Pars IV* propone Brixia¹¹.

La Segunda Parte, con las cuestiones disputadas, es más extensa y pormenorizada, si bien no alcanza la amplitud de los modelos. Con respecto a las preguntas planteadas y sus respuestas, había efectivamente

⁹ Un análisis resumido del contenido en el Capítulo II de mi obra *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As. FECIC, 1979, p. 53 ss.

¹⁰ La notable preferencia de Brixia por los temas físicos y científicos y por las controversias newtonianas parecen haber sugerido a Braco en ejemplo poco común de la falacia de *ignoratio elechi*: cometen esta falacia los que rechazan el concepto de gravitación considerándola una cualidad oculta, pues Newton la propone como efecto constatado por muchas experiencias, sin determinar para nada su causa (p. 68, par. 166).

¹¹ Brixia propone 8 reglas para el método analítico, 18 para el método sintético, 12 reglas para estudiar y 17 para las disputas escolásticas: 7 generales, 4 especiales para el defensor y 4 para el opositor (Cf. *Philosophia mentis methodice tractata, atque ad usus academicos accomodata*, Brixia, 1749, p. 172 ss.).

disensos entre nuestros profesores, como se aprecia en la documentación conservada. En cuanto a Braco, las soluciones que defiende coinciden en su mayoría con las de Brixia. Así, sostiene que la Lógica es verdadera y propiamente ciencia, aunque concede (contra Brixia) que también es arte liberal; también coincide en que es ciencia práctica pero en cuanto a su objeto, difiere del modelo en que considera sus aspectos material y formal, acercándose a Dupasquier¹². De las conclusiones sobre la primera operación, coincide con Brixia en que la simple aprehensión no puede ser falsa, que las palabras significan primera e inmediatamente las cosas y sólo indirecta y secundariamente el concepto; añade la tesis de la convencionalidad del lenguaje, aunque con argumentos fideistas y anacrónicos.

Con respecto al juicio, mantiene la tesis escotista de su adscripción a la voluntad y no al intelecto (contra los tomistas) y coincide con Brixia en la debatida cuestión de la mutabilidad semántica proposicional: una proposición no puede variar su valor de verdad. Por otra parte incorpora varias cuestiones sobre la certeza y los criterios de verdad, que ya no responden a los enfoques más modernos. Sobre el silogismo admite que es principio de ciencia, con todos los modelos, pero al contrario de la línea racionalista (Brixia, por ejemplo) admite la coexistencia de fe, opinión y ciencia en un mismo intelecto, aunque reconoce que el asentimiento intelectual propiamente dicho sólo se produce ante la evidencia científica. En la cuarta sección discute largamente el principio cartesiano de la duda metódica, defendiendo entonces tesis más genuinamente

¹² Sebastianum Dupasquier, *Summa Philosophiae Scholasticae Scotisticae in quatuor partes scripta et digesta breviter et clare*, T. I: *Logica*, Patavii, 1718. Trata las cuestiones disputadas en la “Philosophiae Scotistae Pars I - Logica” (p. 85 ss.); de las 13 disputaciones sobre todos los temas, Braco aborda los correspondientes a las Disp. ns. 1 (“De natura et existentia Logicae”); 10 (“In Libros de Interpretatione seu de vocibus et enunciatione”); 11 (“De argumentatione seu syllogismo in communi”) y 13 (“De effectu demonstrationis, seu de scientia”).

escolásticas sobre la evidencia de los primeros principios. El tema de los criterios parece haber sido tomado en buena parte de Hauser¹³, pues coincide bastante.

Las cuestiones suplementarias, tomadas de Scoto, no son en realidad una exposición histórica del maestro franciscano, sino que combinan las discusiones de éste con los tomistas y las de sus intérpretes entre sí. Aunque las posiciones que menciona eran corrientes en las discusiones y las obras de los dos siglos anteriores, ya casi no constan en los manuales de mediados del s. XVIII. El hecho de no mencionar lugares (ni de Scoto ni de los escotistas) salvo muy esporádicamente, e incluso omitir nombres de la escuela, hace pensar que este Tratado no fue redactado teniéndolos a la vista. Incluso es posible que ni siquiera sea suyo, sino que haya dictado algún resumen anterior. En efecto, en el curso se menciona alguna vez a Scoto, concretamente el *Comentario a las Sentencias*, pero como maestro de la escuela, es decir, refiriendo las tesis comunes; pero nada se dice de las interpretaciones divergentes posteriores. Es posible pensar que este Tratado Suplementario se haya incluido como una muestra de la producción intelectual tradicional, precisamente porque ya había caído en desuso.

Los autores mencionados son bastantes, aunque buena parte de ellos sólo lo son incidentalmente (por ejemplo Demócrito, Pirrón, Epicuro, Sócrates, Séneca, Berkeley, Newton, Feijóo). Los clásicos Cicerón y Agustín son citados más bien retóricamente y quizá por lectura directa. Las referencias a Aristóteles son generales y muy comunes, no puede saberse si responden a consulta real; las de S. Tomás posiblemente sí.

¹³ Cf. su Pars IV, Quaestio 4: “De sensibus nostris externis tamquam veritatis adminiculi”, con sus tres artículos: 1. “De adminiculis in genere”, 2: “De sensu intimo, sive intima conscientia”; 3: “De ratione, tamquam veritatis regula et adminiculo”; y Q. 6: “De auctoritate tamquam veritatis criterio”.

Descartes y Gassendi probablemente se citan a través de expositores (tal vez Saguens) lo mismo que Malebranche. En cambio puede pensarse que Brixia, Mabillón, Hauser, Altieri, Almeida, el Lugdunense y Scoto han sido consultados, ya que constituían bibliografía corriente y una especie de biblioteca básica de temas filosóficos y teológicos.

Esta edición

Para la transcripción se han seguido las orientaciones generales en esta materia. Se han explanado las abreviaturas sin ninguna indicación y en algún caso se ha corregido la puntuación obviamente defectuosa. Teniendo en cuenta que el manuscrito es copia de un alumno, se ha corregido la ortografía, ya que sus errores pueden ser imputados al escribiente, pero las peculiaridades sintácticas se han conservado, ya que corresponden al estilo del profesor. La paginación original se ha corregido, contando todas las páginas útiles desde el comienzo del manuscrito; se conserva la distribución por línea del original. La numeración por párrafos es mía, la añado porque permite ubicar mejor las citaciones. En el CD, además de la transcripción, se ofrece el facsimilar digitalizado del manuscrito con la numeración de página, líneas y párrafos que se ha utilizado.

En la traducción la paginación del original se coloca entre corchetes y las notas histórico críticas se hallan al final de cada parte.

Celina A. Lértora Mendoza

CURSO DE LÓGICA - 1795

[1] [Año 1793]

CURSO DE FILOSOFÍA CONTENIENDO SUS PARTES:
LÓGICA, ÉTICA Y METAFÍSICA

Dictado por el P. Fray Fernando Braco, Catedrático de Artes, en este Convento Recoleta de Buenos Aires

Dedicado por él a la Madre de Dios, en quien hay tanta belleza y pureza que nadie es mayor después de Dios, como que ha sido concebida sin pecado; y también a su amadísimo esposo San José, a quien por sus graciosos dones, celebran los corderos celestiales con fuerte y acorde voz. Además, al varón insigne y retrato de Cristo, nuestro Seráfico San Francisco, y su hijo y perfectísimo imitador, nuestro santo doctor Buenaventura, cuya doctrina y santidad brillan como el fuego, se afirma como sólido fundamento y luce como piedra preciosa.

SIENDO ALUMNO FRAY QUINTANA

Fue iniciado en julio del
año del Señor de 1793

[3] PREFACIO

1. Habiendo superado ya las dificultades de la Gramática, queridísimos discípulos en Cristo, llegáis prestamente al estudio de la Filosofía.

2. Atendiendo a la etimología, la Filosofía es sinónimo de amor a la sabiduría, o estudio de la ciencia; según el significado más común, es la ciencia o conocimiento de todas las cosas por sus causas o efectos.

3. En cuanto a su origen, no lo busquéis en otra parte sino en Dios, que nos ha dado la luz natural para adquirir el saber, como atestigua reiteradamente el Texto Sagrado, Ecl. c. 1, v. 1 “Toda sabiduría viene de Dios, con Él estuvo siempre, antes de todo tiempo”; y en el Salmo 93 “Quien enseña al hombre el saber”¹. Pues la luz de sabiduría en la mente humana no puede provenir sino de aquel que -como dijo el Apóstol- habita una luz inaccesible². De Él, de quien todo bien procede, recibió el padre de los hombres el principio de la Filosofía y de todas las ciencias. Fue infundida primeramente a Adán, de quien [...] pasó a Noé, y de sus hijos a los Caldeos [?] [4] y Hebreos [...] y a otros pueblos en los tiempos sucesivos. Pero la incuria de los hombres oscureció de tal modo [la memoria] de aquellos primeros tiempos que en los siglos siguientes vivieron con gran trabajo bajo las tinieblas de la ignorancia y sólo apenas alcanzaron a recobrar algo del antiguo esplendor.

4. Desearía exponer cumplidamente la restauración de la Filosofía, mas la estrechez del trienio me lo impide. Pero si alguno desea estudiarlo [...] puede leer a los PP. Hauser, Altieri, Almeida³ y muchos otros [...] en cuyos compendios se incluye la historia de la Filosofía.

5. Tampoco es necesario detenerse mucho a inquirir por la utilidad y necesidad de la Filosofía, porque está claro que ella ilumina la mente humana y ordena y perfecciona la voluntad. Pues la Filosofía distingue lo verdadero de lo falso y corrobora al cristiano en la fe, refutando a sus adversarios.

6. Digamos por último algo acerca de las partes en que se divide la Filosofía. [5] Primeramente Platón la dividió en tres partes: moral, natural y racional, o sea Ética, Física y Lógica, según afirma San Agustín en *La Ciudad de Dios*, L. 4, cap. 4^a. Pero comúnmente se divide en cuatro partes: racional, natural, trasnatural y moral, o sea Lógica, Física, Metafísica y Ética. La Lógica dirige al intelecto; la Física investiga las causas de las cosas naturales; la Metafísica se dirige a las más altas y sutiles meditaciones, mientras que la Moral conduce a la voluntad humana hacia su propio bien. Y estos son los cometidos de la Filosofía, como dijo Agustín en *La Ciudad de Dios*, L. 8, cap. 1^a. Si la Filosofía, de acuerdo a su nombre, es amor a la sabiduría, y Dios es la sabiduría por la cual fueron hechas todas las cosas, ciertamente sólo es verdadero filósofo el que ama a Dios. Con este fin iniciáis la investigación acerca de las mencionadas partes de la Filosofía; yo os expondré los principios, en la Física principalmente según los modernos y también de acuerdo al Doctor Sutil Duns Scoto. Pero antes de comenzar esta tarea, os aconsejo y exhorto, queridos hijos, que invoquéis a Dios, que os ha dado una mente capaz [6] como asegura el divino espíritu para que nunca ingrese nada malo en el alma, implorad a la Madre Virgen María llena de gracia y pureza concebida, su continua protección. Comenzamos este programa de Filosofía invocando ante Dios a esta reina de suma belleza, con el título de ciudad mística de las letras, sublime sede de sabiduría, conductora y correctora del saber; y a su dignísimo esposo, a nuestro Padre Francisco y su amadísimo hijo y doctor nuestro el Seráfico Buenaventura, bajo cuya tutela ya comenzamos nuestro curso de Lógica.

[7] PREFACIO A LA LÓGICA

7. Con el nombre de Lógica se designa a la facultad que conduce a la mente humana a conocer recta y ordenadamente. Es doble, natural y artificial. La primera es la misma luz natural ínsita en todos los hombres, por la cual sin otro conocimiento pueden razonar con habitualidad. La artificial (de la cual se trata aquí) es aquella que proporciona a la mente ciertas reglas para hallar rápidamente la verdad.

8. Es admitido por todos que la lógica ordena y dirige todas las operaciones de nuestra mente. Los Peripatéticos comúnmente enumeran tres, a las que se añade una cuarta: simple aprehensión, juicio, raciocinio y método. La aprehensión es la nuda contemplación de la cosa, sin afirmación ni negación, como cuando sólo se aprehende o concibe el sol, la luna, la tierra, etc., sin afirmar ni negar nada de estas cosas, ni relacionarlas por alguna razón o separarlas por negación. [8] Así, si consideramos solamente la idea de tierra, sin afirmar ni negar que es redonda.

9. En todo juicio se distinguen tres elementos: sujeto, atributo o predicado y cópula. Sujeto es aquello de lo cual la mente afirma o niega algo, como en los juicios propuestos son “aire” y “luna”. Atributo es aquello que se afirma o niega de algo, como “grave” y “luz”⁶. La cópula es el verbo que une al atributo con el sujeto o lo separa de él mediante una partícula negativa. El raciocinio es aquella operación de la mente que deduce a partir de una verdad conocida otra antes desconocida, o que a partir de varios juicios conocidos alcanza algo antes desconocido, como por ejemplo viendo en algún lugar humo, infiero que allí hay [fuego]. La disposición [método] es aquella operación de la mente por la cual ordenamos varias ideas, juicios y raciocinios que son aptos para explicar la cosa.

10. Estas son las partes en que los autores suelen dividir la Lógica, que consideran solamente las cuatro operaciones de la mente, englobando las generalidades y prenociones sobre las operaciones mentales. La escolástica propone algunos ejercicios para ejercitar a los principiantes [9] en la disputación, y por tanto dividimos el curso en dos partes. La primera comprende las instituciones y preceptos con los cuales se instruye el intelecto para percibir, juzgar y razonar rectamente, disponiendo sus operaciones. La otra propone disputaciones escolásticas sobre las cuatro operaciones de la mente.

NOTAS

¹ Salmo 94 (orden actual) v. 10: “El que corrige a las naciones ¿no ha de castigar? El que el saber al hombre enseña / (v. 11) Yahvéh, conoce los pensamientos del hombre” (versión de la Biblia de Jerusalén).

² San Pablo, I Tim. 6, 16: “el único que posee inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien no ha visto ningún ser humano ni le puede ver” (versión Biblia de Jerusalén).

³ Bertoldo Hauser, *Elementa Philosophiae*, t. 1, *Logica*: “Introductio historica ad philosophiam” (ed. 1755, pp. 1-22). La breve Introducción de Braco es un resumen de estas páginas. Laurencio Altieri, *Elementa Philosophiae in Adolescentium usum*, t. I: *Philosophiae Prolegomena et Elementa Logicae*: “Ad universam philosophiae praefatio historica” (ed. Venetiis 1729, pp. 137-144). Teodoro de Almeida, *Recreación filosófica*, t. 2: “Discurso Preliminar sobre la historia de la filosofía”, (ed. Madrid, 1794 pp. I-LVIII). Trata la filosofía griega en pp. III-XXXII.

⁴ “Proinde Plato utrumque jungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplatione deputata est; tertiam rationalem, quia verum determinatur a falso: quae licet utrique, id est actioni et contemplatione, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis” (*PL* 41, 223).

⁵ Cap. 1: “De quaestione naturalis theologiae cum philosophis excellentioris scientiae discutienda”, dice: “quorum ipsum nomen [Philosophia] si latine interpretemur amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstravit (Sap. 7, 24-27 et Heb. 1, 1-3) verus philosophus est amator Dei” (ed. BAC, 1964, t. 16, p. 411).

⁶ Los “juicios propuestos” mencionados no han sido copiados. También es posible que el texto de la lección haya sido tomado fragmentariamente de otra obra.

**PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA
LAS CUATRO OPERACIONES DE LA MENTE**

**SECCIÓN I
EL INTELECTO PERCEPTIVO**

**CAPÍTULO I:
QUÉ ES LA IDEA Y CUÁNTAS SON SUS CLASES**

11. Antes de exponer su naturaleza y división, es necesario explicar algo acerca de la mente humana, sus actos y facultades.

12. La mente humana es la potencia por la cual percibimos las cosas, juzgamos y razonamos sobre ellas, las aceptamos si son buenas y las rechazamos si son malas. Esta facultad perceptiva mental toma diversos nombres de acuerdo a la variedad de sus múltiples objetos y el distinto modo de percibir: facultad de conocimiento, potencia sensitiva, potencia imaginativa, sentido íntimo y potencia intelectiva.

[10] **13.** La facultad de sentir o sensación es el acto de la mente por el cual percibimos las afecciones producidas por el objeto exterior en nuestros órganos; estos órganos sensitivos se denominan sentidos externos porque son como órganos o instrumentos de los cuales se sirve nuestra mente para captar los objetos sensibles. Es ley de la sensación: siempre que en nuestro sensorio en correcto estado un objeto sensible produzca una inmutación, surgirá en el alma la sensación, como respuesta específica; por tanto, a cada inmutación del órgano en correcto estado corresponde una sensación en el alma.

14. La potencia imaginativa o fantasía es la facultad de la mente por la cual conocemos las cosas sensibles anteriormente percibidas pero actualmente ausentes. Por ejemplo si nos representamos el sol no como

visión actual sino pasada, decimos que lo imaginamos. El sentido íntimo es la facultad de la mente en cuanto se conoce a sí misma y se hace consciente de sus cambios y operaciones.

[11] **15.** La potencia intelectual, inteligencia o razón es aquella facultad por la cual conocemos las cosas espirituales, o las sensibles en aquellos aspectos que no son alcanzados por los sentidos o la imaginación: por ejemplo las ideas universales, las potencias y semejantes.

16. A las distintas facultades corresponden también actos distintos en el hombre: a la potencia sensitiva, la sensación externa; el acto de la imaginación se llama sensación interna, imaginación, idea imaginativa, acto del sentido íntimo, percepción interior, conciencia; y el acto del intelecto se denomina aprehensión o idea. Nos excusamos de definir la esencia de cada uno de los actos correspondientes a las facultades expuestas; pasemos a la naturaleza de las ideas en especial.

17. La idea intelectual no es sino la representación de la cosa, o sea, aquella impresión de la mente que **capta la cosa sin afirmar ni negar nada de ella**. Tales son las ideas de Dios, o de hombre, que también suelen denominarse aprehensión intelectual de la forma real, imagen ejemplar nuestra, especie expresa de la cosa, verdad mental. [12] Debe advertirse aquí la diferencia que existe entre las ideas de la imaginación y del intelecto: la imaginación, siendo material, sólo puede mostrar a la mente cosas sensibles; en cambio el intelecto puede representar cosas espirituales e inteligibles.

18. En razón del objeto, la idea se divide primeramente en simple y compleja. Se llama idea simple aquella que no puede descomponerse en muchas nociones distintas, como son las ideas de unidad, de verdad y otras del mismo tipo. Es compleja la que tiene en sí distintas nociones, como la idea de hombre, que concebimos bajo la razón de animal racional, por lo cual consta de dos nociones: animalidad y racionalidad. En segundo término [la idea] se divide en adecuada e inadecuada. La pri-

mera es aquella que exhibe a la mente todos los contenidos de la cosa. La segunda es aquella que muestra a la mente sólo algo de la cosa. El conocimiento adecuado de una cosa suele llamarse comprensivo. Sin embargo, considero que para la comprensión se requiere el conocimiento no sólo de esta esencia de la cosa, sino también de todo lo que ella contiene formal y eminentemente, de tal modo que la mente alcance en forma absoluta todo aquello por lo cual la cosa es cognoscible en sí. De esto [13] se infiere que el conocimiento comprensivo de las cosas sólo corresponde a Dios.

19. En razón de su origen, las ideas suelen dividirse en tres especies: adventicias, facticias e innatas. Se llaman ideas adventicias las que adquirimos a través de los sentidos. Facticias las que nosotros mismos efectuamos componiendo o separando las adventicias. Son innatas las que están en nosotros sin obra nuestra, como que fueron impresas desde el primer momento en que se creó el cuerpo organizado, unido necesariamente a la mente. Por tanto son adventicias todas las ideas sensibles, es decir las que nos advienen por los sentidos. Es facticia la idea de monte áureo, pues se compone de dos adventicias: [monte] y oro. Es innata la idea de Dios, si aceptamos tales ideas, porque hay disputa acerca de la admisión de este género de ideas.

CAPÍTULO II: UNIVERSALIDAD, PARTICULARIDAD Y SINGULARIDAD DE LAS IDEAS. LAS CINCO IDEAS UNIVERSALES

20. Toda idea es universal, singular o particular. Se llama universal aquella que representa lo que es común a muchos; por ejemplo la noción de animal, que es común al hombre y a las bestias y se atribuye a todos. Particular es aquella que nos muestra un sujeto numéricamente único de modo vago e indeterminado. Por ejemplo es particular la idea [14] que tenemos al momento de captar que alguien viene. Idea singular es la que

representa a la mente un objeto cierto y determinado, por ejemplo la idea de Persia.

21. Habitualmente se enumeran cinco [clases de ideas universales] es decir: género, diferencia, especie, propio y accidente. Suelen [llamarse] predicables porque exhiben los tipos de atributos que pueden enunciarse de una cosa. Pues todo lo que se dice de otro se enuncia o como género, o diferencia, o especie, o propiedad, o accidente. Como es evidente, los tres primeros modos enuncian atributos que corresponden a la esencia del sujeto, mientras que los otros dos se refieren a aquellos [predicados] que existen en la cosa sin pertenecer a su esencia

22. Género es el atributo universal común a muchos específicamente diferentes; por ejemplo la noción de alma que se aplica a los hombres y a las bestias. Difieren específicamente aquellas cosas que estando en el mismo género, son entre sí diversos según su naturaleza o esencia; así hombre y caballo difieren en especie, aunque están en el mismo género animal y conviniendo totalmente en él, sin embargo divergen esencialmente entre sí. La razón genérica, que es la más universal, se contrae y determina a menos sujetos por el atributo que corresponde a la esencia de esos sujetos; así el atributo animal se contrae en el hombre por la racionalidad.

23. Primeramente el género se divide en próximo y remoto. [15] Se llama próximo aquel que se predica de muchas especies diferentes de modo tal que bajo él no haya ningún otro atributo que pueda predicarse de esas especies inferiores como género. Es remoto aquel que contiene en sí otros géneros. Se divide, a su vez, en supremo, medio e ínfimo. Supremo es aquel que sobre sí no tiene algún concepto al que corresponda propiamente la razón de género. Medio es aquel que tiene géneros superiores e inferiores. Ínfimo es el que no contiene en sí ningún género inferior. Por ejemplo la idea de sustancia es género supremo, viviente es género medio y animal es ínfimo.

24. Diferencia es todo aquello por lo cual una cosa difiere de otra. Es doble: esencial y accidental. La diferencia esencial (la única que nos corresponde considerar) es aquel atributo por el cual una cosa genéricamente coincidente con otra, se diferencia esencialmente; por ejemplo en el hombre es la racionalidad, ya que por ella se distingue esencialmente de las bestias. Esta diferencia esencial puede referirse al género que divide o al todo que se constituye con el género. Si se refiere al género es un atributo determinado; posee razón de parte esencial si se compone con el todo del cual ella es parte. Especie es la idea que expresa la natura de muchos [individuos] que sólo difieren en número, como integrantes de esa esencia. Tal es la idea de hombre, o sustancia racional, por la cual se representa la natura común a los hombres singulares.

[16] **25.** Los lógicos enumeran tres especies: suprema, media e ínfima. Se llama suprema la que está inmediatamente bajo el género, como “cuerpo”; media la que está en lugar de un género medio y que es especie de tal modo que mantiene la razón propia de género, como “animal”. La ínfima no contiene bajo sí ninguna especie, sino sólo individuos, como “hombre”. Aquí suele preguntarse qué es individuo. Los lógicos lo definen como aquello bajo lo cual no hay nada que pueda enunciarse, sea como toda la esencia o como parte de ella.

26. El propio es de cuatro clases. De un primer modo se llama propio al atributo que sólo conviene a la especie, pero no a toda, como “médico”. De un segundo modo se llama propio lo que conviene a toda la especie, pero no únicamente a ella, como tener dos pies. De un tercer modo se llama propio todo lo que sólo adviene a la especie, pero no siempre, y en este sentido es propio del hombre conocer. Finalmente, de un cuarto modo se llama propio lo que corresponde sólo a la especie, a toda ella y siempre. Según este cuarto modo es propio del hombre el deseo de inquirir e investigar la verdad.

27. El propio del cuarto suele dividirse en genérico y específico. El primero es aquel que conviene a la razón de atributo genérico en las cosas.

El segundo es el que conviene a la razón de diferencia específica de aquellas, tanto sea propiedad genérica [17] como específica [...]

28. El accidente expresa la idea de aquellas razones que convienen a algo accidentalmente, o sea que advienen al sujeto fuera de su esencia. Así el predicado blancura, que conviene accidentalmente a la pared, expresa que la blancura puede estar o no en ella, quedando a salvo su esencia. Como tal atributo puede ser común a muchos, se lo cuenta entre los universales. Por tanto, el accidente tomado en este sentido, se define como el atributo común a muchos que puede enunciarse de ellos contingentemente.

CAPÍTULO III: VERDAD Y FALSEDAD, CLARIDAD Y DISTINCIÓN, Y OTRAS DIVISIONES DE LAS IDEAS

29. La verdad del pensamiento es su conformidad con la cosa conocida; al contrario, es falso el conocimiento que presente al cognoscente la cosa distinta a como es en sí. Una idea es verdadera si la cosa es del modo como se muestra en nuestra idea. [18] Y sería falsa cuando la cosa no es de hecho en sí como aparece en nuestra idea. Se llama idea clara aquella que exhibe notas suficientes como para conocer un objeto y distinguirlo de otros. Oscura es la que exhibe notas insuficientes. Por ejemplo la noción de “luna” es una idea clara, puesto que nos permite conocer este objeto y distinguirlo de otros; la noción de “estrella polar” es oscura porque no la distingue suficientemente. Se llama distinta la idea de una cosa, si nos la muestra de tal modo que se discierna de todas las demás. Se llama confusa si contiene muchas notas diversas. Así, es conocimiento distinto la percepción del hombre como animal racional, y confusa aquella que sólo alcanza la animalidad. Se llama intuitiva aquella idea que alcanza la cosa tal como ella es en sí misma, de un modo directo y no a través de otras ideas; por ejemplo la idea de perro presente. Abstracta es la que representa un objeto en general, sin determinaciones

singulares, por ejemplo “perro”; también la que alcanza el objeto a través de especies ajenas y no propias, como la idea que -en tanto viatores- tenemos de Dios.

30. El conocimiento directo tiende al objeto mismo, por ejemplo el que alcanza el objeto “sol”. Reflejo es el que tiende al conocimiento directo a modo de [su] objeto. El conocimiento absoluto representa una cosa aislada en sí y sin ninguna relación; por ejemplo “hombre”, que representa el animal [racional] [...] [19] Hay que advertir: Primero, que debemos considerar un solo objeto y no varios simultáneamente. Pues como nuestra potencia perceptiva no sólo es finita, sino que se halla en tinieblas y estorbada por numerosos obstáculos, resulta tan superada por la multitud de las cosas que es incapaz y totalmente inepta para percibir las distintamente. Segundo, al considerar las cosas, debe evitarse con sumo cuidado la precipitación mental. Pues nuestra mente no tiene tanta potencia como para alcanzar todas las cosas tal como son en sí mismas con una sola mirada.

31. Tercero, cuando debamos considerar algunas cosas, como las espirituales o las que de ninguna manera podemos percibir por los sentidos orgánicos, debemos evitar que la imaginación forme en nuestro cerebro o en nuestra mente una imagen que se medite y analice como si fuera espejo de la cosa misma. Cuarto, debe evitarse con mucho cuidado acomodar las cosas que consideramos a nuestras ideas sobre ellas, de modo que lleguemos a persuadirnos que ellas son en sí como nos parecen en nuestras ideas. Pues las cosas no dependen de nuestras ideas, sino las ideas de las cosas mismas. Por tanto, para no caer ingenuamente en este error, es necesario examinar atentamente la cosa no una sola vez [20] sino reiteradamente.

32. Quinto, es necesario relacionar la cosa que examinamos con otras ya conocidas, compararlas entre sí, considerando atentamente aquello que es común a todas y lo propio de los individuos. Sexto, puesto que la confusión y oscuridad de las ideas se debe sobre todo a que la mente no

discrimina suficientemente las cosas, debe hacerse una tarea precedente para tornar claras y distinguidas las diversas cosas inciertas y reducir a ciertos conceptos supremos todas las cosas que aparecen mezcladas en la consideración de la mente. Por tanto, primeramente trataremos la división en general y la división de los entes, es decir, las categorías aristotélicas.

[CAPÍTULO] IV:

QUÉ ES LA DIVISIÓN, CUÁLES SON SUS CLASES Y QUÉ REGLAS SE DEBEN OBSERVAR PARA DIVIDIR CORRECTAMENTE

33. La utilidad de la división en cualquier arte y ciencia es tanta que los filósofos la llaman modo [21] de saber. La división considerada en general no es sino la distribución del todo en sus partes. Hay tantas clases de división como son las clases de todos que pueden dividirse. Hay un todo llamado potencial, otro esencial, otro integral y otro accidental; por tanto la división es potencial, o esencial, o integral, o accidental. Se llama todo potencial o lógico todo atributo universal, que es determinado en muchos entes por las diferencias y se distribuye en ellas. Así animal es un todo potencial porque se divide por la racionalidad y la irracionalidad. Todo esencial es aquel cuya natura o esencia consta de varios principios intrínsecos; así “hombre” se dice todo esencial porque consta esencialmente de alma racional y cuerpo. Se llama todo integral aquel que consta de partes puestas fuera de sí y cuya naturaleza no depende una de otra en la existencia. Estas partes, llamadas integrales, son homogéneas o heterogéneas. Las primeras son aquellas cuya natura es la misma; las segundas, aquellas cuya natura es diversa. Así las partes integrales de un leño partido son homogéneas con él, mientras que la cabeza, brazos, etc. son partes integrales heterogéneas del hombre. [22] Todo accidental es aquel que procede del sujeto y el accidente. Llamo accidente a lo que adviene contingentemente a una cosa y la determina, como la ciencia en el hombre.

34. La división potencial es la distribución del superior en los inferiores, la división esencial es la partición de los elementos que componen esencialmente una cosa. Puesto que la composición es de dos clases -física y metafísica- también la división. La división esencial metafísica es la distribución de la cosa en sus atributos esenciales, es decir, aquellos por los cuales es comprendida por la mente, como el género y la diferencia. División física es la partición de la cosa en los principios reales de que ella consta esencialmente, tal como en el hombre son el alma racional y el cuerpo compuesto de muchos y diversos órganos.

35. La división integral es la distribución del todo en sus partes integrales. La división accidental, por su parte, es triple. O bien se divide el accidente por los sujetos en los cuales inhiere, como cuando se divide el bien en bien del alma y bien del cuerpo; o bien se divide el sujeto por los accidentes que pueden inherir en él, [23] como cuando el cuerpo se divide en blanco y negro por razón de la blancura y la negrura; o bien, finalmente, se divide el todo accidental en los accidentes, como cuando se divide en dulce y amargo.

36. Los filósofos comúnmente asignan cuatro reglas a la división. 1º. Que la división sea lo más breve posible. Por tanto, la cosa no debe dividirse en partes tan menudas que escapen a la agudeza de la mente. 2º. La división debe ser adecuada, de tal modo que los miembros de la división, tomados conjuntamente, no excedan al todo dividido ni sean menores que él. 3º. Los miembros de la división deben excluirse mutuamente; es decir, deben ser de tal modo que uno de ellos no quede contenido en otro. Por ejemplo peca contra esta regla la división del animal en sensitivo y racional, puesto que racional, como es evidente, queda comprendido en sensitivo. 4º. La división debe hacerse por los miembros más próximos o inmediatos; así, la división de la sustancia en espiritual y corporal es óptima porque la espiritualidad y la corporeidad distribuyen inmediatamente al género sustancia.

CAPÍTULO V:
BREVE EXPLICACIÓN DE
LA DIVISIÓN GENERAL DEL ENTE REAL

37. Se llama ente real aquel que en su esencia no incluye oposición entre sus términos. Su primera e [24] inmediata división es en sustancia y accidente, o como dicen los modernos, entre cosa y modo. Sustancia es aquello que no requiere de ningún otro para existir. Accidente o modo, en cambio, es aquello que no puede existir sino en otro. La sustancia se divide ante todo en espiritual y corporal. La primera es aquella cuya natura propia es poseer capacidad intelectual. La segunda es aquella cuya natura resiste al tacto. La sustancia espiritual, o es sumamente perfecta y totalmente independiente, o es imperfecta y finita; la primera es sólo una, y la llamamos Dios. La segunda es doble: una es completa en su natura, y se denomina ángel. La otra es en sí incompleta y constituye al hombre, por lo cual se lo llama animal racional.

38. La sustancia corpórea se divide en simple y compuesta. Simple es la que no consta en sí de muchas naturas desemejantes. Compuesta es la que consta de muchas [partes] de diversa razón. Suele dividirse al cuerpo compuesto en viviente y no viviente. El viviente, si está dotado del principio de movimiento ambulatorio, se llama animal; si carece de tal principio, se llama planta.

39. Así como toda sustancia es espiritual o corpórea, así también lo es todo accidente. El accidente -sea espiritual o corpóreo- se divide, según los escolásticos, en absoluto y relativo. Llamamos absoluto al que es concebido en su sujeto sin que sea necesario que éste se relacione a otro, por ejemplo el color, el sabor, [25] etc. En cambio, llamamos relativo al que no puede concebirse en su sujeto sin comparar y referir este sujeto a otro, como la semejanza, la igualdad, etc. Los Peripatéticos dividen el accidente absoluto en modal y no modal. El primero es el que definen como dependiendo de tal modo del sujeto en que inhiere, que ni puede existir ni concebirse sin concebir el sujeto en el cual existe; por ejemplo la redondez

no puede percibirse sin que la mente conciba a la vez el sujeto de inherencia. El segundo es aquel que no sólo podemos percibir independientemente del sujeto, sino que también puede existir realmente, por potencia divina, sin inherir en un sujeto, por ejemplo los colores, los sabores, etc. Pero, Dios mediante, veremos en la Física que esta doctrina es físicamente falsa.

40. En este tema los filósofos modernos dicen otra cosa. En cuanto a la división que propusimos, de toda cosa en ente y modo, sólo aceptan los accidentes modales, y refiriéndose a los corpóreos, los dividen en primarios y secundarios. Llamam primarios a aquellos de los cuales provienen todos los otros accidentes de los cuerpos. Secundarios son los que derivan de los primarios. Son primarios la cantidad, la figura, el movimiento, el reposo y la situación. La cantidad es la extensión cierta y determinada del cuerpo. La figura es la extensión determinada por las dimensiones. Movimiento es la traslación del cuerpo de un lugar [26] a otro. Reposo es la permanencia del cuerpo en un mismo lugar. Situación es la disposición de las partes en el todo. Los accidentes secundarios se dividen en cinco clases según el número de los sentidos externos. Finalmente, algunos modos son positivos y otros negativos. Son del primer género aquellos que expresan alguna perfección real del sujeto, por ejemplo la extensión. Los otros son los que designan la carencia de una perfección en el sujeto, por ejemplo la ignorancia, la ceguera, etc.

CAPÍTULO VI: LAS CATEGORÍAS ARISTOTÉLICAS

41. Las categorías son la serie ordenada de todos los atributos que podemos enunciar de una sustancia individual. Los filósofos suelen enumerar diez: sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, ubicación, tiempo, situación y hábito.

42. Sustancia. Con el nombre de sustancia en mi exposición no se significa el ente existente por sí, sino la natura o esencia sustancial individual. Defino así la sustancia: aquello que responde a la definición esencial de una cosa individual. Los filósofos señalan varias propiedades de la sustancia predicamental. Primera: no tener contrario. Se llaman contrarios los que no pueden estar en el mismo sujeto. Luego, como la esencia del individuo es lo primero en la realidad y [27] no tiene sujeto que la reciba, no puede tener contrario. Segunda: ser el sujeto de los contrarios, es decir, de aquellas determinaciones que se rechazan mutuamente en el mismo sujeto. Es propio de la esencia individual ser sujeto receptor de todas sus propiedades. Tercera: no es susceptible de más y menos.

43. Cantidad. La cantidad en general es aquel atributo por el cual si dos se comparan entre sí, se dicen iguales o desiguales. Hay varias especies de cantidad. Primeramente se llama cantidad de perfección la que compete a todos aquellos que pueden ser mayores o más perfectos. Segunda es la cantidad de potencia, es decir, la mayor o menor extensión de la potencia activa. Tercera es la cantidad de masa o extensión entitativa de la magnitud. Cuarta: cantidad discreta, o numérica o de multitud. Se dicen muchas las que en la realidad están separadas entre sí, o se expresan como separadas. Las propiedades de la cantidad son tres. La primera y principal es ser fundamento de la igualdad y desigualdad. Pues sólo en razón de la cantidad, dos entes se dicen iguales o desiguales entre sí. Segunda: no tener contrario, pues no hay ningún atributo que sea contrario a la cantidad separándola del sujeto al que inhiere. Tercera: no recibir lo más y lo menos; en efecto, un ente no se dice más cuanto que otro, sino mayor.

44. Cualidad. [28] El nombre cualidad significa aquel atributo en virtud del cual dos entes son entre sí semejantes o desemejantes. Se divide primeramente en hábito y disposición. Hábito es la primera aptitud añadida a la potencia activa del agente. La disposición, en cambio, no es sino cierta propensión de la potencia para obrar. La disposición no difiere del hábito en naturaleza, sino en grado. El hábito es adquirido o infuso; el primero es una perfección real, constante y absoluta del alma o del cuer-

po, no proveniente de la natura sino del estudio y esfuerzo. El otro es aquel que precede a todo acto. En segundo lugar [la cualidad] se divide en potencia natural e impotencia natural. Potencia natural es una fuerza naturalmente ínsita en nosotros, por la cual operamos o resistimos los contrarios. Impotencia natural es la carencia de fuerza para obrar o para resistir los contrarios.

45. Tercero, se divide en pasión y cualidad pasible. Cualidad pasible es una determinación sensible firmemente adherida al sujeto, como la negrura del cuervo. Pasión es una determinación también sensible que modifica ligeramente al sujeto, como el rubor en el rostro a causa de la vergüenza. Cuarto, se divide en forma y figura. Forma es la figura determinada de los miembros con los colores, como cierta belleza. La figura es el límite que circunscribe al cuerpo. Las propiedades de la cualidad son tres. Primera: es el fundamento de la similitud y disimilitud accidental. Segunda: tener contrario. Tercera: poder aumentar o disminuir.

[29] **46. Relación.** La relación es el orden de uno a otro. Se divide en real y de razón. La primera es aquella que existe entre dos entes, sin que nuestro intelecto refiera uno al otro, como la cualidad entre dos maderas de un palmo de longitud. La otra es aquella que depende de la comparación que el intelecto establece entre dos [términos]. A su vez, la relación real es doble: una intrínseca y otra extrínseca. Se llama relación intrínseca a la que surge entre extremos dados y reales en la naturaleza, como la semejanza entre dos blancos. Suele llamarse relación extrínseca a la que depende de alguna condición externa para darse entre los extremos. Tal es la relación entre agente y paciente.

47. En toda relación se distinguen cuatro elementos: el sujeto, es decir, aquello que se refiere a otro; el término, o sea, aquello a lo cual es comparado el sujeto; el fundamento o razón según la cual se comparan aquellos dos entre sí; y la relación misma u orden entre dichos términos. Las propiedades de la relación son tres. Primera: los relativos se dicen por comparación. Segunda: los relativos simultáneos temporales lo son también según natura. Tercera: el conocimiento [de los relativos] es simultáneo.

48. Acción y pasión. Acción es aquello por cuya causa el agente se dice en acto. Se llama pasión aquello por lo cual el sujeto se denomina paciente en acto. Las propiedades de la acción y la pasión son dos. Primera: tener contrario; así el calentamiento es acción opuesta al enfriamiento. Segunda: poder aumentar o disminuir.

49. Dónde, cuando, situación y hábito. Dónde es la relación de la cosa al lugar. El lugar es el espacio donde está la cosa. Se distinguen tres clases de ubicación: circunscriptiva, [30] definitiva y sacramental. La primera es la que sólo compete a los cuerpos, cuyas partes colocadas corresponden a las partes del lugar, de modo que la parte superior esté en el lugar superior, y la inferior en el inferior. La segunda se da cuando lo colocado está todo en todo el lugar y en cualquier parte de él. La tercera (que sólo conviene al cuerpo de Cristo) es aquella por la cual el cuerpo de Cristo está todo en toda la hostia y todo en cualquier parte de ella, con la particularidad de que en el mismo instante esté también en otros lugares. Cuando es la relación entre una cosa y el tiempo. La duración se divide en evo y tiempo. Evo es la medida de las cosas permanentes, que teniendo principio no tendrán fin, como los ángeles. Tiempo es la medida de las cosas corruptibles, que así como tuvieron principio, también tendrán fin. Pregúntase aquí qué es la eternidad. Eternidad es la duración de una cosa interminable en cuanto al futuro y al pasado. Situación es la disposición de las partes en el lugar. Hábito es la relación de la cosa al indumento.

CAPÍTULO VII: PRIORIDAD, POSTERIORIDAD Y SIMULTANEIDAD DE LAS COSAS

50. Uno puede ser anterior a otro en tiempo, natura, orden, dignidad y causa. Se dice anterior en tiempo cuando precede a otro por algún intervalo temporal. Así Adán fue temporalmente anterior a Eva. Se dice anterior en natura al que es inferido de otro de tal modo que no pueda separarse de él. Así el género es naturalmente anterior a la especie,

pues dada la especie se da el género, pero no a la inversa. Se dice anterior en orden al que precede a otro [31] en alguna serie; así el segundo es ordinalmente anterior al tercero. Se llama anterior en dignidad aquel que precede a otro en honor. Así el Obispo es anterior en dignidad a todos los Presbíteros. Se dice anterior en la causa, al que produce a otro realmente, y así el padre es anterior al hijo.

51. Del mismo modo uno se dice posterior a otro de tantos modos como se explicaron, por las razones inversas. Dos son [simultáneos] de tres modos: en tiempo, en natura y por división. Se llaman simultáneos en tiempo aquellos que se dan en la realidad al mismo tiempo. Son simultáneos en natura aquellos que existen de modo tal que puesto uno, necesariamente, se pone el otro, sin que ninguno de ellos sea causa de la existencia. En fin, se llaman simultáneos por división aquellas [especies] que dividen el mismo género.

CAPÍTULO VIII: EL SIGNO SENSIBLE EN GENERAL Y SUS PROPIEDADES

52. Puesto que los términos son signos con los cuales manifestamos las ideas que tenemos en la mente, el orden exige que en este capítulo tratemos primero el signo y en los siguientes las palabras y los términos. Signo es, pues, aquello que además de la especie de la cosa que se muestra a los sentidos, nos hace conocer otra. Así el humo es signo de fuego latente. El signo se divide en natural y arbitrario. El primero es aquel que por propia natura representa una cosa distinta de sí, como el humo es signo natural del fuego. El segundo es aquel que sólo por [32] convención humana significa algo distinto de sí, como la hiedra en el pórtico es signo arbitrario de que se expende vino. También es conocida la división del signo en demostrativo, pronóstico y rememorativo. Se llama demostrativo al que representa una cosa presente; pronóstico, una cosa futura y rememorativo al que designa y expresa una cosa pasada.

53. Las propiedades del signo son la verdad y la falsedad; la certeza, incerteza, improbabilidad. Un signo se dice verdadero si la cosa es tal como se expresa en dicho signo. Al contrario, es falso si no se adecua a esa cosa. Signo cierto es aquel que nunca falla. Incierto el que suele fallar tanto como adecuarse, y probable el que a veces falla.

CAPÍTULO IX:

LA PALABRA EN CUANTO ES SIGNO, Y EL NOMBRE O TÉRMINO VOCAL

54. La voz en general es el sonido producido por la boca del animal; se divide en articulada y no articulada. La primera es aquella que se distingue en sílabas o secciones, como la palabra Dios. La otra es la que no puede distinguirse en sílabas, como el rugido de los animales. La palabra, o término vocal, es la voz articulada por la cual expresamos las nociones de la mente y sus objetos. El término vocal se divide en categoremático y sincategoremático. El primero es aquel que por sí siempre designa y expresa una cosa por medio de una idea, como la palabra “hombre”. El segundo por sí nada significa, sino unido al categoremático, como “todo”, “ningún”, etc. [33] El término categoremático se divide primeramente en simple y complejo. Simple es el que no consta de muchos. Complejo el que consta simultáneamente de muchos términos. Así “Dios” es término simple, “hombre blanco” es complejo. Segundo, se divide en sustantivo y adjetivo. El primero es el que significa una cosa por sí subsistente, como la palabra “hombre”. Se llama adjetivo al que significa una cosa adjunta a otra, como la palabra “blanco”. Tercero, se divide en concreto y abstracto. Concreto es el que significa una forma en el sujeto, como “blanco”. Abstracto se llama aquel que expresa una forma sin el sujeto del cual él forma, como “humanidad”. Cuarto, se divide en absoluto y relativo. Se llama absoluto al que designa una cosa sin orden a otra distinta de ella, como “hombre”. Relativo es el que expresa una cosa en cuanto dice orden a otra, como “igual”. Quinto, se divide en finito e infinito. El primero es aquel que significa una cosa cierta y determinada, como “hombre”.

Infinito en cambio, es el que tiene antepuesta la partícula “no” y no significa algo determinado, como “no hombre”.

55. Sexto, se divide en unívoco, equívoco y análogo. Unívoco es el que se atribuye a muchos, según la misma significación; así la palabra “hombre” significa unívocamente a Pedro y a los demás hombres. Equívoco es el que expresa cosas diversas, como la palabra “can”, que siendo una sola palabra, designa al animal doméstico, al marino y a un astro. Análogo es el que se atribuye a muchos, en cuanto es la misma cosa de diverso modo, o el mismo modo en varias de ellas. Es de dos clases: analogía de atribución o de proporcionalidad. La primera es aquella por la cual [un término] se atribuye a muchos, en cuanto la idea [expresada] [...] [34] se relaciona a la cosa significada de diverso modo. Así la palabra “sano” se dice del hombre en cuanto sujeto de la salud, de la medicina en cuanto es su causa, y de la orina en cuanto es su signo. Se llama término análogo con analogía de proporcionalidad aquel que se dice de muchos en cuanto tienen la misma relación a los diversos [analogados]. Así la palabra “cabeza” conviene a la parte superior del hombre y del monte. Finalmente se divide en término primo intencional y secundo intencional. Término de primera intención es aquel que significa la cosa según el estado que tiene en la naturaleza, como “león”. Secundo intencional es aquel que significa la cosa según algo que le es atribuido por el intelecto, como “género”, etc. La idea que representa una cosa como es en sí, se llama de primera intención formal, y la idea en cuanto conocida, de segunda intención formal.

CAPÍTULO X: SE EXPLICAN ALGUNOS TÉRMINOS DE APLICACIÓN EN LAS DISPUTACIONES

56. No pocas veces la mejor solución a los argumentos y la mayor comprensión de las cuestiones depende de la captación de los términos. En primer lugar usamos en escolástica los términos “esencial” y “acciden-

tal”. Se dice que algo conviene esencialmente a una cosa, cuando pertenece a su sustancia, como la racionalidad en el hombre. Se dice que algo corresponde accidentalmente a una cosa, cuando no pertenece a su esencia. Segundo, usamos “formalmente” y “virtualmente” o “eminentemente”. Estos términos significan cómo se contienen los efectos en sus causas. Se contienen formalmente cuando están en ellas según su entidad, como el calor en el fuego. Virtual o eminentemente cuando están en su causa sólo en su potencia productora, como el color en el vino. Tercero, usamos “materialmente” y “formalmente”. Se dice materialmente tal aquello a lo cual conviene esta denominación en razón de la materia, como “lo blanco es dulce”. Se dice formalmente cuando el predicado conviene al sujeto en razón de la forma, como “blanco diferente” formalmente, es decir, en razón de la blancura.

57. Cuarto, usamos “absolutamente” o “simplemente”, “relativamente” o “nuncupativamente” y “según algo”. Algo se dice “absoluto” cuando es tal [35] en sí y sin ninguna comparación. Se dice “relativo” cuando en sí no tiene una forma denominada, pero la tiene al compararse con otro, por ejemplo si se compara lógico con músico. Una cosa se dice tal “según algo” cuando la denominación le conviene pero con limitación, por ejemplo el etíope se dice blanco en cuanto a los dientes. Una cosa se dice adecuadamente tal cuando es tal según toda ella y todas sus partes, como la piedra se dice adecuadamente corpórea. Se dice inadecuada cuando es tal según algo o algunas partes. También usamos “intrínseco” y “extrínseco”, “mediato” e “inmediato”. Una cosa se dice intrínsecamente tal cuando tiene en sí una forma denominante, como la racionalidad en el hombre. Se dice extrínsecamente tal cuando la forma denominante no está en la cosa denominada, como la visión en la pared. Una cosa se aprehende inmediatamente cuando nada media entre ella [y el aprehensor]. Al contrario, si algo media, se dice alcanzarla mediatamente. Usamos, por último “que” y “en que”. Cuando algo conviene al sujeto como verdadero y principal principio, se dice que le conviene “como que” [tal]. Pero si se significa la potencia mediante la cual el agente produce el efecto, usamos el término “como en que”; el fuego

caliente en cuanto que tal, y el calor como en el que tal. Hay también otros términos que explicaremos oportunamente en sus respectivas cuestiones.

CAPÍTULO XI: LAS PROPIEDADES DE LOS TÉRMINOS

58. Generalmente se asignan a los términos seis propiedades: suposición, ampliación, restricción, disminución, alienación y apelación. Suposición es la acepción de las voces por algo; así se dice “por el rey”, suponer por el rey. Es de tres clases: material, simple y personal. La primera es la suplencia de la palabra por su significado inmediato, como cuando se dice “hombre es palabra latina”. La segunda es la suplencia de la palabra por su significado inmediato, o [...] común [...] como cuando se dice “el hombre es universal”. La tercera es la suplencia de la palabra por su significado mediato [...] por ejemplo al decir “el hombre es animal”.

[36] **59.** La suposición personal es de dos clases: singular y común. La primera es la suplencia de un término singular por una cosa singular, como “Sócrates es hombre”. La segunda es la suplencia del término común por los inferiores que significa, como “todo hombre es animal”. Si esta suposición se toma por los inferiores considerados distributivamente, se llama copulativa o distributiva; si se toma por sus inferiores colectivamente se llama colectiva; si se toma separadamente por sus inferiores se llama disyuntiva.

60. La suposición distributiva también es de dos clases. Una se dice por los singulares del género, la otra por el género de los singulares. La primera es la suplencia del término común por todos y cada uno de sus inferiores, por ejemplo “todo animal se mueve”. La segunda es la suplencia del término común por todas sus especies, por ejemplo “todo animal estuvo en el Arca de Noé”.

61. Ampliación es la extensión del término a una mayor significación, como cuando se dice “los mansos poseerán la tierra”, donde la palabra “mansos” sólo supone por los futuros, y en el sentido se extiende a los presentes, pasados y futuros. Restricción es la concreción de un término de una mayor a una menor significación, como cuando se dice “todo hombre instruido discute”, donde la palabra “hombre” supone por los instruidos y los ignorantes, pero al añadir el adjetivo “instruido” su significado se restringe. Estado es la suplencia del término por su significado, según la diferencia temporal que impone la cópula, como cuando se dice “el hombre corre”, donde “hombre” supone por los hombres existentes al presente. Apelación significa la aplicación de un término para significar a otro, como cuando decimos “el gran Platón fue filósofo”, donde el término [37] “grande” se aplica a Platón.

CAPÍTULO XII: LA DEFINICIÓN Y SUS REGLAS

62. La definición en general, es la explicación clara de algo oscuro en su nombre o en la realidad. Se dice “en la realidad o en el nombre”, porque uno es saber qué es la cosa, y otro qué significa tal nombre. Por eso la definición es de dos clases: nominal y real. La definición nominal es la que aclara qué debe entenderse por una palabra, como cuando digo “con el término cantidad entiendo aquello por lo cual dos cuerpos son iguales o desiguales”.

63. Definición real es la proposición que explica la natura de la cosa. Y como podemos explicar la natura de una cosa, sea por los atributos esenciales -es decir, los que derivan de la misma esencia suya- sea por los atributos que no pertenecen a la esencia de la cosa, por tanto distinguimos dos clases de definición real: esencial y accidental, llamada descriptiva. La primera es la explicación de la cosa por los atributos esenciales, como cuando se define hombre como animal racional. La otra es la que define por atributos externos o adventicios, como cuando Cicerón define al hombre: animal prudente, sagaz, agudo, lleno de ciencia¹.

64. La definición esencial es doble: física y metafísica. La primera explica el todo por sus partes esenciales físicas, como si se define al hombre: compuesto de cuerpo y alma. La segunda explica el todo por sus partes metafísicas, o sea, por el género y la diferencia, y así el hombre se define como animal racional.

65. Para que una definición sea correcta, debe observar cuatro reglas. 1º Que la definición sea más clara que lo definido; 2º Que sea universal, es decir, que convenga a todo lo definido. [39]

66. 3º Debe ser propia, es decir, no convenir a otras cosas. 4º Debe poder convertirse con lo definido, es decir, que valga pasar de lo definido a la definición y a la inversa.

SECCIÓN II: EL INTELECTO JUDICANTE

67. A la simple aprehensión de las cosas sigue el juicio. Habiendo analizado todo lo relativo a la percepción, el orden exige considerar lo atinente al juicio.

CAPÍTULO I: SE EXPLICA LA NATURA DEL JUICIO

68. Juicio es el acto por el cual la mente afirma o niega algo de algo, como cuando decimos de Dios que es justo.

69. Para mayor claridad de nuestro juicio, es necesario primero, estar claramente conscientes de las dos ideas, es decir, de las ideas sujeto y predicado. Segundo, se requiere una mutua comparación de las dos. Y finalmente, es necesario que la relación entre estas ideas sea patente a la conciencia. Y en este acto, puesta la percepción de las dos ideas y hecha su comparación, al conocer la relación, la mente enuncia una de

otra, afirmando o negando. Por tanto, el juicio es un acto mental posterior a la simple aprehensión, de la cual depende, ya que las ideas no le corresponden sino en cuanto materia sobre la cual la mente juzga.

70. El juicio se divide en afirmativo y negativo. El primero es aquel por el cual decimos que una idea conviene a otra. El negativo, por el contrario, es aquel por el cual enunciamos que una idea no corresponde a otra. Las propiedades del juicio son la verdad y la falsedad. Un juicio se llama verdadero, si concierda con el objeto propio; falso, si discrepa con él.

CAPÍTULO II:

EL ORIGEN DE LOS VICIOS EN QUE SUELEN CAER NUESTROS JUICIOS Y DE QUÉ MODO PREVENIRLOS

[40] **71.** Hay, sobre todo, dos [vicios] que nos impiden juzgar rectamente las cosas: los prejuicios de la infancia y la precipitación mental. Los prejuicios de la infancia son aquellas falsas opiniones que escuchamos en el tiempo de la niñez. La precipitación mental es el juicio precipitado acerca de una cosa desconocida o no suficientemente investigada. Para evitar estos vicios damos las siguientes reglas. Primera: es necesario no tener por verdadera ninguna de las opiniones que nuestra mente tomó temerariamente de las habidas antes de la edad de la madurez, sin someterlas previamente a un cuidadoso examen y considerarlas con ánimo atento y equilibrada aguda razón. Sin embargo, no debe extenderse esta regla en el sentido de dudar más allá de esto, porque hay muchas cosas que nos constan manifiestamente a partir de una mayor o menor consideración de sus mismos términos, como “el todo es mayor que su parte”.

72. Segunda regla. Debemos suspender nuestros juicios hasta haber discutido con un examen meduloso y analizado a fondo la cosa de la cual juzgamos, pues es gran temeridad emitir un juicio acerca de algo sólo levemente analizado.

73. Tercera regla. Aquellos temas de mucho peso y dificultad deben ser considerados más profunda y ampliamente; en cambio, los más fáciles y de menor peso no requieren una discusión tan detenida.

74. Cuarta. Habiendo suficiente examen debe emitirse un juicio en la medida [41] del conocimiento adquirido, de tal modo que si éste fuese claro y distinto, el juicio será firme y estable; al contrario, si el conocimiento fuese oscuro o al menos confuso, no habrá juicio o será sólo débil.

75. En cuanto a la adecuación del juicio al conocimiento, se enuncian cuatro principios, dos de los cuales corresponden al juicio afirmativo y dos al negativo.

76. Principios del juicio afirmativo. Todo lo que en la cosa se nos manifiesta claro y distinto, debe afirmarse con certeza de dicha cosa. Así, podemos afirmar con certeza que el hombre goza de razón, porque no se puede concebir esencialmente al hombre sin percibir al mismo tiempo la facultad de razonar. Segundo principio: todo lo que aparece a la mente sólo oscura y confusamente, sólo puede afirmarse dubitativamente de la cosa, o bien suspender el juicio, hasta que este aspecto de la cosa aparezca claramente a la mente. Pues puede suceder que algo esté en ella apareciendo sólo confusa y oscuramente.

77. Principios del juicio negativo. Todo lo que se percibe claramente como opuesto a una cosa, debe negarse absolutamente de ella. Pues, no puede existir en una cosa algo que le repugne. No debe negarse en forma absoluta aquello que en la simple aprehensión de la cosa percibida no aparezca comprendido, sino suspender el juicio hasta que la oposición o no contención aparezca claramente ante un atento examen. La razón es que mediante la simple aprehensión no podemos captar todo [42] lo que conviene o repugna a una cosa.

CAPÍTULO III: NATURA DE LA PROPOSICIÓN

78. La proposición o enunciación, tomada en general, no es sino la expresión verbal del juicio interno mental. Y se define como: oración en la cual se enuncia uno de otro afirmando o negando.

79. Como el juicio interno mental no puede expresarse con palabras de modo distinto a como la mente opera al juzgar, el mismo acto judicativo mental lo declara. Por tanto, la proposición consta de dos géneros de términos: nombre y verbo. Los nombres corresponden a las ideas. El verbo designa y expresa el acto judicativo mental. El verbo se define como: voz articulada que significa la afirmación de una idea con respecto a otra previamente establecida. Se dice “que significa la afirmación”, porque el verbo no expresa la negación por sí sino por una partícula antepuesta. Se llaman nombres los términos y extremos de la proposición. Y el verbo se denomina cópula de ellos. Los nombres son como los extremos que sostienen la proposición, mientras que el verbo los une y aproxima de algún modo.

80. El verbo es sustantivo o adjetivo. Sustantivo se llama al que significa solamente afirmación, como “soy”, “eres”, “es”. Adjetivo es el que además de la afirmación, contiene implícitamente a uno o ambos extremos de la proposición, como “amo” y similares, pues “amo” significa del mismo modo “yo soy amante”. Los términos de la proposición se llaman sujeto y predicado. Ya dijimos en la primera lección qué es sujeto y predicado o atributo.

81. Los lógicos llaman proposición de tercero adyacente a la que consta explícitamente de sujeto, predicado [43] y cópula.

82. De segundo adyacente es aquella cuyo sujeto o predicado están implícitos en el verbo. Por ejemplo esta proposición es de tercero adyacente “el hombre es animal”; de segundo es ésta: “yo pienso”. Si tanto el

sujeto como el predicado quedan expresados por el verbo, se llama de primer adyacente, como “pienso”.

CAPÍTULO IV: DIVISIÓN DE LAS PROPOSICIONES

83. Para comenzar este capítulo, debe saberse que toda proposición consta de materia, forma, cualidad y cantidad, y se divide de varios modos en relación a ellas. Primeramente, en razón de la forma (que no es sino su afirmación o negación) la proposición se divide en afirmativa y negativa. Afirmativa es aquella en la cual el predicado se une al sujeto, como cuando digo “Dios es justo”. Negativa es aquella en la cual el predicado se separa del sujeto, como cuando se dice “[Dios] no es mentiroso”. Una proposición afirmativa se torna negativa por la partícula “no” antepuesta a la cópula y unida a ella, porque la negación no destruye sino lo inmediato.

84. En razón de la cualidad (que es la verdad o la falsedad) la proposición se divide en verdadera y falsa. Se llama verdadera una proposición si su objeto es en la realidad tal como se enuncia en la proposición; es falsa si el objeto es de distinto modo a la proposición.

85. Tercero, en razón de la materia (que son las cosas sobre las cuales versa el juicio) la proposición se divide en necesaria y contingente, esencial y accidental, mediata e inmediata y en idéntica y formal. Se dice que una proposición es en materia necesaria cuando el predicado conviene necesariamente al sujeto, si la proposición es afirmativa, o le repugna, si es negativa. Se dice contingente cuando la relación del predicado al sujeto es contingente. Así, esta proposición es en materia necesaria: [44] “el hombre es racional”, en cambio, “Pedro es sabio” es en materia contingente; porque la racionalidad conviene necesariamente al hombre y sólo contingentemente Pedro posee ciencia. Proposición esencial es aquella en la cual el predicado pertenece a la esencia del sujeto, como

“el hombre es animal”; accidental es aquella en que el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, como “Pedro es sabio”.

86. Se llama proposición mediata aquella en la cual el predicado no corresponde al sujeto sino en razón de otro atributo previamente contenido en dicho sujeto. Se llama inmediata aquella en la cual el predicado conviene al sujeto de tal modo que no se puede asignar a otro la razón por la cual ese atributo conviene al sujeto.

87. Proposición idéntica es aquella cuyo predicado de ningún modo difiere del sujeto, como “el hombre es hombre”. Formal es aquella cuyo predicado se relaciona al sujeto como forma, por ejemplo “el hombre es racional”.

88. Cuarto, en razón del modo de predicación, la proposición se divide en absoluta y modal. Una proposición se dice absoluta si en ella no se expresa el modo de relación entre el predicado y el sujeto.

89. Es modal si el modo se enuncia en la misma proposición. La siguiente es modal: “Pedro es contingentemente instruido” y ésta es absoluta: “Pedro es instruido”. Los modos son: necesario, contingente, posible e imposible.

90. Quinto, en razón de la materia de la cual consta (que son los términos de que se compone) se divide en simple y compuesta. Se llama proposición simple la que consta de un sujeto y un predicado, siendo una de tal modo que no puede dividirse en varias, como “Dios es justo”. Compuesta es la que surge de varias otras en las cuales se resuelve. Si la composición es evidente, se llama explícitamente compuesta. Si es latente [45] se denomina implícitamente compuesta. Hay seis especies de proposiciones explícitamente compuestas: condicional, copulativa, disyuntiva, causal, discreta y relativa.

91. Se llama proposición condicional o hipotética la que consta de dos

proposiciones unidas por la partícula “si”, como “si el pecador hiciere penitencia, se salvará”. La parte que contiene la partícula “si” se denomina antecedente de la proposición condicional, y la otra es su consecuencia. Las siguientes reglas valen para este tipo de proposición. La verdad de la proposición condicional no depende de la verdad de las partes sino de su recta unión. Por tanto una proposición condicional es verdadera, si el antecedente no puede ser verdadero sin que lo sea también el consecuente, aunque considerados en absoluto, ambos podrían fallar. Así, ésta es verdadera: “si los astros respiran, están dotados de vida”, porque lo que posee la virtud de respirar no puede carecer de vida. Al contrario, ésta es falsa: “si Pedro corre, es blanco”, porque supuesta la carrera, de ningún modo se sigue que Pedro posea blancura.

92. La proposición copulativa o conjuntiva es aquella cuyas partes se unen por la partícula “y”. La única regla para esta proposición sería: para la verdad de la proposición copulativa se requiere que cada una de sus partes sea verdadera. Por tanto, ésta es falsa: “el cielo de los planetas es diáfano y sólido”, pues aunque el cielo en que se mueven los planetas posea diafanidad, no tiene dureza.

93. Proposición disyuntiva es aquella cuyas partes están unidas por la partícula “o”. La regla para esta proposición es: para que una proposición disyuntiva sea verdadera, al menos una de las disyunciones debe ser verdadera. Por tanto, ésta es falsa: “toda acción humana es buena o mala”, puesto que según la opinión de muchos, hay una tercera posibilidad, la acción indiferente. Se llama proposición causal aquella cuyos miembros están unidos por una partícula causal: “porque” o alguna semejante. Las siguientes son reglas de esta proposición. Para que una proposición causal sea verdadera es necesario que la parte afectada por la partícula causal indique verdaderamente la razón o causa por la cual la otra parte es verdadera.

94. Proposición adversativa es aquella cuyas partes se unen por partículas adverbiales como “pero”, “al contrario”, “sin embargo”, etc. La ver-

dad de la proposición adversativa depende no sólo de la verdad de cada parte, sino también de la verdad de la adversativa adjunta. Por tanto, ésta es falsa: “el sol es un cuerpo luminoso, pero no es animado”, porque no hay oposición en que el sol carezca de alma y al mismo tiempo sea refulgente. Proposición relativa es aquella en la cual una parte se refiere a otra de la cual toma su fuerza. Su regla es: la verdad de esta proposición depende de una cuidadosa comparación. Por eso ésta es falsa: “la masa del sol es tanta, cuanta se muestra a simple vista”.

95. Hay cuatro especies de proposiciones implícitamente compuestas: conclusiva, exceptiva, comparativa y reduplicativa. Las proposiciones en las cuales resaltan, se llaman exponentes suyos. Proposición exclusiva es aquella cuyo sujeto o predicado son afectados por una partícula exclusiva “solamente”, “sólo”. Si la partícula modifica al sujeto, excluye en la participación del predicado a todos los demás entes diversos del sujeto. En cambio, si afecta al predicado, significa que ningún otro predicado diverso de él puede convenir de ese modo al sujeto. Así, en la proposición “sólo Dios es inmenso”, la inmensidad se atribuye a Dios de tal modo que se niega de todo lo demás. En ésta: “el oído sólo percibe el sonido”, todas las otras cualidades sensibles quedan excluidas de la posibilidad de captación auditiva.

96. La proposición exclusiva se divide en dos partes, una [47] afirmativa y otra negativa. La proposición “sólo Dios es inmenso” se resuelve en éstas: “Dios es inmenso” y “ningún otro ente fuera de Dios es inmenso”. La regla para esta proposición es la siguiente: la verdad de la proposición exclusiva exige que cada componente sea verdadero.

97. Se llama exceptiva una proposición en la cual algunos de los contenidos de su sujeto son exceptuados de participar en el predicado, mediante la proposición “salvo” o similares. Por ejemplo ésta: “todo hombre se salvará, salvo el inicuo”. Esta proposición se resuelve en dos partes, una afirmativa y otra negativa. Esta clase de proposiciones sigue una regla: la verdad de tal proposición exige que cada uno de sus exponentes sea verdadero.

98. Se llama proposición comparativa aquella cuyo predicado se enuncia en algún grado con respecto a su sujeto, por comparación con otro al cual ese predicado se le atribuye en sentido absoluto. Para que una proposición comparativa sea legítima, el predicado aplicado a los dos que se comparan, debe convenir a ambos.

99. Proposición reduplicativa es aquella en que se indica la razón por la cual el predicado conviene o repugna al sujeto, mediante la partícula “en cuanto”, “como”, etc. De aquí se infiere que la verdad de la proposición reduplicativa exige que el atributo afectado por la partícula sea la verdadera razón por la cual el predicado conviene o repugna al sujeto.

100. Se llama proposición incidental la que se expresa por un pronombre relativo “que”, “el cual”, y se une a otra denominada principal. Si la proposición incidental determina al sujeto de la proposición principal, ésta no puede ser verdadera si no lo es aquella, pero no si ella sólo pertenece a lo accesorio.

[48] **101.** Finalmente, en razón de la cantidad (que es la extensión de la proposición según la que tenga su sujeto), la proposición se divide en universal, particular, indefinida y singular. Proposición universal es aquella cuyo sujeto es afectado por un término universal, como “todo”, “ningún”; particular, cuando el sujeto es determinado por un término particular, como “algún”; indefinida, la que tiene un sujeto no circunscrito, como “hombre”; y singular, aquella cuyo sujeto es un término singular, como “Pedro”. Nótese primero, que una proposición indefinida en materia necesaria equivale a la universal de universalidad metafísica. Segundo, la proposición indefinida en materia contingente equivale a una particular o a la universal de universalidad sólo moral. Tercero, una proposición universal de universalidad metafísica no puede ser verdadera sin que lo sea también la particular contenida en ella. Cuarto, una proposición universal de universalidad sólo moral puede ser verdadera, sin que lo sea la singular que parece contenerse en ella.

CAPÍTULO V: OPOSICIÓN DE PROPOSICIONES

102. La oposición de proposiciones es la relación de dos proposiciones con idéntico sujeto y predicado, opuestas sólo en la forma -porque una es afirmativa y la otra negativa-, o en la cantidad -una universal y otra particular-, o simultáneamente en cantidad y forma -si una es universal afirmativa y otra particular negativa-.

[49] **103.** Hay cuatro especies de oposiciones entre las proposiciones: contradictoriedad, contrariedad, subcontrariedad y subalternidad. La oposición contradictoria es la repugnancia de dos proposiciones, una de las cuales es universal afirmativa y otra particular negativa, o también entre dos proposiciones singulares cuya forma es opuesta entre sí.

104. La oposición de contrariedad es la disconveniencia entre dos proposiciones universales, opuestas en la forma, siendo una afirmativa y otra negativa. La oposición subcontraria es la oposición de dos proposiciones en cuanto a la forma. La oposición de subalternidad es la disconveniencia entre dos proposiciones sólo en cantidad. Los lógicos enuncian las siguientes reglas de oposición. Ley para las contradictorias. Las proposiciones opuestas con contradicción no pueden ser simultáneamente verdaderas ni falsas, sino que una es determinadamente verdadera y la otra falsa.

105. Leyes para las contrarias. 1º. Las proposiciones opuestas con contrariedad no pueden ser simultáneamente verdaderas en ninguna materia, sino que si una es verdadera, la otra es falsa. 2º. Las proposiciones contrarias en materia contingente pueden ser simultáneamente falsas, pero en materia necesaria, si una es verdadera, la otra es falsa. Leyes para las subcontrarias: 1º. Las proposiciones subcontrarias en ninguna materia pueden ser simultáneamente falsas; 2º. Las proposiciones subcontrarias en materia contingente pueden ser simultáneamente verdaderas; 3º. En cambio, en materia necesaria no pueden ser las dos [50]

simultáneamente verdaderas, sino que si una es verdadera, la otra es falsa.

106. Leyes para las subalternas. 1°. En ninguna materia la subalternante puede ser verdadera sin que lo sea también la subalternada; 2°. En materia contingente puede ser falsa la subalternante sin que lo sea la subalternada; 3°. Al contrario, en materia necesaria la subalternante no puede ser falsa sin que lo sea también la subalternada; 4°. En materia necesaria la proposición subalternante sigue la condición de la proposición subalternada, de tal modo que si ésta es verdadera, también aquella, y lo mismo si ésta es falsa, lo mismo aquella.

CAPÍTULO VI: CONVERSIÓN Y EQUIPOLENCIA DE PROPOSICIONES

107. La conversión de proposiciones es su inversión, lograda por cambio del sujeto en predicado y viceversa, sin que la proposición deje de ser verdadera. Se divide en conversión simple y por accidente. La primera mantiene la cantidad de la proposición y la segunda la varía. Adviértase que cuando una proposición se convierte en otra, sus términos deben conservar la misma extensión; por tanto, si una se toma particularmente, también debe tomarse así la otra y recíprocamente.

108. Los lógicos enuncian cuatro reglas para la conversión. 1°. La proposición particular afirmativa se convierte absolutamente, es decir, colocando la nota del predicado de la particular como sujeto de la otra; 2°. La proposición particular negativa no puede convertirse de ningún modo; [51] 3°. La proposición universal afirmativa se convierte por accidente en particular afirmativa; 4°. La proposición universal negativa se convierte absolutamente.

109. La equipolencia es la reducción de proposiciones opuestas a un mismo sentido mediante la partícula “no”. La estructura lógica de la

equipolencia depende totalmente de la naturaleza de las partículas negativas. Las reglas de deducción son las siguientes: 1°. Las proposiciones contradictorias se hacen equipolentes si a uno de los dos sujetos se les antepone la partícula “no”; 2°. Las proposiciones contrarias se concilian entre sí, anteponiendo a la cópula de una de ellas la partícula negativa; 3°. Las proposiciones subalternas se vuelven equipolentes mediante una doble negación: al sujeto y a la cópula de una de ellas; 4°. Las proposiciones subcontrarias no pueden hacerse equipolentes.

CAPÍTULO VII:

BREVE EXPLICACIÓN DE LA CRÍTICA DE PROPOSICIONES USUAL ENTRE LOS LÓGICOS, COMO COMPLEMENTO DE ESTA PARTE SOBRE LA SEGUNDA OPERACIÓN MENTAL

110. En primer lugar hay que determinar qué proposición se dice necesariamente verdadera, pero antes de esta explicación, adviértase que “verdad” suele tomarse en tres acepciones: 1°. Verdad de la cosa, que es la conformidad de la cosa con sus principios, y así se llama oro verdadero al que posee auténticos principios del oro y no sólo semejanza externa; 2°. Verdad de locución, que es doble: una alocución se dice verdadera si lo expresado corresponde a la realidad, y también se dice verdadera si es conforme al conocimiento y juicio del que habla; 3°. Verdad del conocimiento, también llamada formal, y que a su vez es doble: interna y externa. La verdad interna es la congruencia y conformidad de las ideas entre sí, aunque no exista aquello que pensamos. Tales son las primeras verdades: es imposible ser y no ser a la vez. La verdad externa es la conformidad del conocimiento con la realidad extramental, que debe existir del mismo modo que como es conocida, y así son verdaderos los conocimientos que formamos acerca de [52] la esencia de las cosas. Adviértase que aquí llamamos proposición necesariamente verdadera a aquella que es de tal modo verdadera que no puede ser falsa. La verdad proposicional puede ser de tres clases: metafísica, física y moral. Una proposición se

denomina necesariamente verdadera con verdad metafísica cuando es verdadera de tal modo que repugna que sea falsa, como “el todo es mayor que su parte”. Necesariamente verdadera con verdad física es aquella que si bien podría ser falsa sin que en sus términos aparezca ninguna oposición, sin embargo sigue el curso de las fuerzas naturales y la proposición misma se refiere a esas leyes, por ejemplo “todo cuerpo pesado tiende hacia abajo”. Proposición necesariamente verdadera con verdad moral es aquella que siendo verdadera, podría fallar sin que se violaran las leyes naturales ni se produjese contradicción entre sus términos.

111. En segundo lugar, hay que explicar qué es una proposición evidentemente verdadera: aquella cuya verdad nos aparece de tal modo que la relación entre sujeto y predicado [no puede] romperse y ni siquiera debilitarse; por ejemplo “necesariamente se corrompe y al fin perece todo lo que consta de contrarios intrínsecos”. Una proposición es cognoscible por sí, cuando su verdad es aprehendida nítidamente al percibir sus términos mismos. Téngase en cuenta aquí, que aunque toda proposición cognoscible en sí es evidente, no toda proposición evidente debe tenerse por cognoscible en sí. Pues hay innumerables proposiciones que nos son totalmente evidentes, y sin embargo sus términos mismos no las tornan manifiestas. Ahora explico qué es evidencia. Evidencia es la clara representación del objeto de modo que el intelecto no pueda tener ni la más mínima sospecha de falsedad, ni necesite sopesar el juicio, sino que se ve obligado a la aceptación plena. Por tanto los caracteres de la evidencia son: conocimiento claro del objeto, exclusión de toda duda y necesidad del asentimiento.

[53] **112.** Esto debe entenderse de la evidencia propiamente tal o metafísica. En cuanto a qué sean la evidencia [física] y la moral, lo veremos luego al tratar de la certeza. La evidencia metafísica de las proposiciones es de dos clases: inmediata y mediata. Proposición inmediatamente evidente es aquella cuya verdad se patentiza en sus mismos términos, por ejemplo es imposible ser y no ser a la vez. Proposición mediatamente

evidente es aquella que se deduce manifiestamente de una cognoscible por sí.

113. En tercer lugar, una proposición se denomina “cierta” cuando la mente adhiere firmemente a su juicio, en cuanto aparece a la mente de tal modo verdadera que se la juzga carente de toda falsedad. De esta definición se sigue qué es la certeza: el conocimiento de una cosa con exclusión de todo motivo prudente de duda. En razón del motivo de la certeza, una es sobrenatural, como la de los actos de fe, y otra natural, como en los actos naturalmente evidentes. Ambas se dividen en certeza de infalibilidad u objetiva, y subjetiva o de adhesión. La primera es la determinación del acto o conocimiento a la verdad surgida del objeto y motivo. La segunda es la firme adhesión de la mente o nexo al objeto de modo que la mente no pueda dudar prudentemente de la verdad de la proposición.

114. La certeza objetiva de las proposiciones es triple: metafísica, física y moral. Una proposición se dice metafísicamente cierta cuando nos aparece de tal modo que [lo contrario] repugne, en cuanto surge de principios absolutamente infalibles, como por ejemplo los primeros axiomas y principios. Una proposición es físicamente cierta cuando nos aparece como verdadera de tal modo que no puede ser falsa de acuerdo a las leyes naturales y salvo milagro. En fin, moralmente cierta es aquella que nunca falla aunque aparezca como falsa. Adviértase: no confundir proposición cierta con proposición evidente, porque aunque toda proposición [evidente] es cierta, no sucede lo mismo a la inversa, [54] pues hay muchas ciertas, aunque oscuras.

115. Se llama probable una proposición que parece conforme a la verdad, pero que no es de tal modo verdadera, que no nos sea lícito dudar, aunque sea levemente, de ella. La proposición probable se funda en la opinión, y la opinión es el asenso dado a un motivo falible, o sea, es el acto por el cual se adhiere a uno de los contradictorios con temor a la verdad del otro. Como dice San Agustín, hay dos cosas que nos llevan a

la verdad: la razón y la autoridad; por tanto, hay dos clases de probabilidad proposicional, intrínseca y extrínseca. Una proposición se dice intrínsecamente probable cuando su conformidad a la verdad aparece a la razón. Se llama extrínsecamente probable, si sólo se consiente a ella por la autoridad. Al contrario, se denomina improbable una proposición que nos aparece más falsa que verdadera, de tal modo que hay muy leve razón de asenso.

116. La probabilidad tiene sus grados, puesto que las razones pueden ser más o menos graves que otras.

117. Cuarto, se llama dudosa una proposición que no nos parece verdadera ni falsa. Aquí duda significa la suspensión de un juicio absoluto acerca de cada parte de la contradicción, por el temor al error. Es temeroso el acto por el cual conocemos que quizá la cosa sea de otro modo y que por tanto, estamos en peligro de caer en error. La proposición dudosa es positiva o negativa. Proposición positivamente dudosa es aquella que para ambas alternativas tiene argumentos en pro y en contra. Dudosa negativamente es la que no tiene razones a favor ni en contra.

118. Quinto, fe es el acto por el cual asentimos a una proposición en virtud de la autoridad del que habla. Puesto que esta autoridad es doble, de Dios y de los hombres, se divide en divina y humana. Fe divina es el acto por el cual asentimos a las verdades reveladas por la autoridad de Dios revelante. Fe humana es el acto por el cual asentimos a una proposición en virtud de la autoridad del hombre que la enuncia. Esta autoridad se refiere a los dogmas o aserciones doctrinarias, o bien a las narraciones de los hechos [55] [...] atendiendo a las razones por las cuales se afirman. Consideraremos todo esto en la segunda parte de nuestro curso, al explicar el capítulo sobre el criterio de verdad.

119. Podrían explicarse otras proposiciones, pero como corresponde más a otras disciplinas que a la lógica, con lo dicho damos por suficiente la segunda operación de nuestro intelecto.

SECCIÓN III

LA TERCERA OPERACIÓN DE LA MENTE O RACIOCINIO

120. Después de estudiar el juicio, corresponde tratar el raciocinio, cuya utilidad es tanta que debe considerarse perfección mayor que el juicio. Pues muchísimas cosas se nos ocultarían si careciésemos de potencia racionativa. Por tanto, expondremos aquí lo relativo a esta operación de la mente, en la forma más breve y clara posible.

CAPÍTULO I: NATURALEZA DEL RACIOCINIO Y SUS PRINCIPALES REGLAS

121. El raciocinio o argumentación es la operación de la mente por la cual se extrae lo desconocido a partir de lo conocido. Nuestra innata necesidad de raciocinar se debe a que no podemos alcanzar con una sola intuición la relación entre dos ideas cualesquiera, y por eso precisamos una tercera, para compararlas con ella, estableciendo las relaciones simultáneas entre todas. Por ello el raciocinio puede definirse más claramente como una operación finita de la mente por la cual, a partir de cierta relación de dos ideas con una tercera a la cual se comparan, se las relaciona entre sí, captando lo que antes se ignoraba.

122. Los lógicos distinguen tres elementos en cualquier raciocinio correcto: antecedente, consecuente y consecuencia. El antecedente son los juicios de los cuales se infiere otro. Consecuente es el juicio que se deduce de ellos. Consecuencia o ilación es la correlación entre consecuente y antecedente. El antecedente consiste en la comparación [56] de dos ideas con una tercera; el consecuente en la comparación de ellas entre sí. En este raciocinio: “todo hombre es viviente, Pedro es hombre, luego Pedro es viviente”, el antecedente son las dos primeras proposiciones, el consecuente es el juicio inferido “Pedro es viviente”. La consecuencia es la deducción misma, por el “luego”.

123. La argumentación es la expresión verbal del raciocinio interno mental. Por tanto, se define como una oración compuesta de muchas proposiciones dispuestas entre sí de tal modo que una se infiera de las otras. Pues así como el raciocinio consta de varios juicios, la argumentación necesariamente comprende varias proposiciones. Nótese que raciocinio y argumentación se toman indistintamente, de modo que todo lo que se diga sobre la argumentación debe entenderse también del raciocinio. La argumentación se divide en afirmativa y negativa. La primera es aquella cuya consecuencia es una proposición afirmativa; la otra es la que tiene como consecuencia una proposición negativa. Así como tales proposiciones son totalmente diversas entre sí, así también son diversos los principios en los cuales se apoya cada una de estas argumentaciones.

124. Principios de la argumentación afirmativa. Primero: los que convienen en un tercero, convienen también entre sí. Segundo: lo que se afirma de una idea universal tomada según toda su extensión, también puede afirmarse de cualquiera que esté contenida en ella. En escolástica este principio se denomina “dicho de todo”.

125. Principios de la argumentación negativa. Primero: si una de dos ideas conviene con una tercera con la cual otra no conviene, las dos ideas aquellas de ningún modo pueden convenir entre sí. Segundo: lo que se niega de una idea universal tomada según toda su extensión, se niega de todo lo que está contenido en la extensión de esa idea.

[57] **126.** Este principio se denomina: “dicho de ninguno”.

127. Reglas para una ilación correcta. La ilación es de dos clases, material y formal. Se denomina formal la ilación cuyo consecuente se sigue del antecedente como el efecto de su causa, y por tanto según esta ley: el consecuente es verdadero estrictamente porque es verdadero el antecedente del cual se deduce. Al contrario, ilación material es aquella cuyo antecedente no es de tal modo causa de la consecuencia, que su verdad provenga de la verdad de aquel. Las siguientes son reglas para reconocer la ilación formal y distinguirla de la material.

128. Primera regla: una ilación es correcta si de un consecuente contradictorio se infiere la contradictoriedad del antecedente. La razón de esta regla es evidente: así como de la conveniencia de dos ideas con una tercera se sigue la conveniencia de ellas dos entre sí, de igual manera, de dos ideas que de ningún modo convienen entre sí, nunca puede seguirse que convengan con una tercera. Del mismo modo, así como que una de dos ideas convenga con una tercera, con la cual la otra no conviene, se infiere correctamente que ellas no convienen entre sí; si dos ideas convienen mutuamente, es necesario que una de ellas convenga con aquella, con la cual la otra tiene una ilación correcta. Segunda regla: una ilación es correcta si el antecedente no puede ser verdadero sin que también lo sea el consecuente. Tercera regla: en una ilación legítima de la verdad no puede deducirse sino la verdad.

129. Las especies de argumentaciones son siete: silogismo, entimema, epiquerema, dilema, sorites, inducción y ejemplo; las explicaremos en los párrafos siguientes.

CAPÍTULO II: EL SILOGISMO

130. Puesto que todas las especies de argumentación proceden del silogismo como de su cabeza, el orden exige [58] tratar aquí en detalle todo lo que corresponde al silogismo. El silogismo es una argumentación compuesta de tres términos y otras tantas proposiciones, dispuestas según reglas y entre sí conexas de tal modo que la posterior se sigue de las anteriores como el efecto de su causa. Por ejemplo “todo hombre es un compuesto racional, Pedro es hombre, luego Pedro es un compuesto racional”. Las proposiciones del silogismo de las cuales se infiere otra, se denominan premisas suyas; la que se sigue de éstas se llama conclusión. La primera premisa se llama mayor y la segunda menor, porque aquella posee el extremo mayor, que es predicado en la conclusión, y ésta contiene al llamado extremo menor, que es el sujeto de la conclusión. Es decir, los lógicos denominan extremo menor al sujeto de la con-

clusión, y extremo mayor a su predicado, porque en la predicación directa, lo que es más universal se predica de lo menos universal. El tercer y último término del silogismo, es decir, aquel que en las premisas es comparado con los términos de la conclusión, se llama término medio, porque en él se concilian mutuamente los extremos y es el que mediante la relación de los extremos, nos hace conocer lo antes desconocido.

131. El silogismo se divide en simple y compuesto. Simple es el que consta de dos términos simples y un medio, y que por tanto se forma con tres [proposiciones] simples, como se ve en el ejemplo anterior. Es compuesto el que tiene por una de sus premisas, una proposición compuesta de tal forma que una de ellas se asume en la menor y la otra se deduce en la conclusión, por ejemplo “si el mundo es regido con providencia y consejo, existe Dios; pero el mundo es regido con providencia y consejo, luego existe Dios”.

132. El silogismo simple es doble: de término común y expositivo. El primero es el que consta de una o ambas premisas que son proposiciones universales. Expositivo es aquel en el cual todas las proposiciones son singulares. En el silogismo simple deben considerarse dos elementos: la materia y la forma.

[59] **133.** La materia es doble: remota y próxima. Remota son los términos, próxima las proposiciones. Forma es la disposición estructural de la materia y es doble. La forma relativa a la materia remota se denomina figura; la de la próxima, modo. Figura es la disposición del término medio con los extremos en las premisas. Modo es la combinación de las proposiciones del silogismo, según su cantidad y cualidad.

CAPÍTULO III:

FIGURAS Y MODOS DEL SILOGISMO SIMPLE

134. El término medio puede componerse de cuatro modos con cada uno de los extremos en las premisas, y por tanto se distinguen cuatro

figuras silogísticas. La primera es aquella en la cual el término medio es sujeto en la proposición mayor y predicado en la menor; por tanto el extremo mayor es predicado de aquella y el menor es sujeto en ésta. Por ejemplo este silogismo: “todo hombre es animal, Pedro es hombre, luego Pedro es animal”. La segunda figura es aquella en la cual el término medio es predicado en ambas premisas, y los extremos son [sujetos] de las mismas, por ejemplo “ninguna piedra es animal, todo hombre es animal, luego ningún hombre es piedra”. La tercera es aquella en la cual el término medio es sujeto en ambas premisas, de modo que los extremos son sus predicados, por ejemplo “todo hombre es animal, todo hombre es viviente, luego algún [60] viviente es animal”. Finalmente, la cuarta figura es aquella en la cual el término medio es predicado en la proposición mayor y el extremo mayor es su sujeto, por ejemplo “todo hombre es animal, todo animal es sustancia, luego alguna sustancia es hombre”. Adviértase que esta figura no tiene mayor importancia, pues no es sino la inversión de la primera. El siguiente verso expresa la diversidad de las tres primeras figuras:

primera su - pre
segunda dos – pre
tercera dos – su

135. Modos silogísticos. Los modos en que las proposiciones pueden combinarse entre sí según cantidad y cualidad, son sesenta y cuatro. El siguiente catálogo muestra todas esas combinaciones; las letras significan: *A* universal afirmativa, *E* universal negativa, *I* particular afirmativa, *O* particular negativa, según el dicho:

Afirma A, niega E, ambas en general
Afirma I, niega O, las dos en particular

136. Pero como no todos estos modos son útiles y hay que distinguirlos de los inútiles, tenemos tres leyes para sendas figuras del silogismo. En la primera figura, la mayor siempre es universal y la menor afirmativa. En la segunda figura la mayor es universal, y una de las premisas y la

conclusión, siempre negativas. En la tercera figura, la menor es afirmativa y la conclusión es particular. Los versos siguientes muestran [61] la distribución de los modos en tres clases según el número de las figuras.

137. Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipon
Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum
Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapto
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison

138. De estos 19 modos, los nueve primeros corresponden a la primera figura; los cuatro siguientes, a la segunda y los seis últimos, a la tercera.

CAPÍTULO IV: REGLAS SILOGÍSTICAS

139. Para evitar la falsa conclusión de los silogismos, los lógicos suelen enunciar seis reglas; si son observadas, el silogismo resultante es tal que habiendo concedido las dos premisas, debe concederse necesariamente la conclusión.

140. Primera regla: el silogismo se compone sólo de tres términos, es decir, los extremos de las dos proposiciones y el medio. La verdad de esta regla surge de los principios en que se funda la argumentación.

141. Segunda regla: el término medio debe ser tomado universalmente al menos en una de las premisas. La razón de esta regla es que si el término medio se tomara particularmente en ambas premisas, enunciaría dos ideas diversas y por tanto el silogismo tendría cuatro términos, lo cual está prohibido por la primera regla. Por tanto, si dijera “algunos hombres son piadosos, pero algunos hombres son ladrones, luego, etc.”, aquí hay un paralógico, pues el término medio se toma particularmente en ambas premisas, refiriéndose a dos grupos de hombres totalmente diversos y por tanto el silogismo tiene cuatro términos.

142. Tercera regla: los términos no pueden ser más universales en la conclusión que en las premisas. La razón [62] es que las proposiciones universales no se contienen en las particulares y por tanto la conclusión no puede ser más universal que las premisas de las cuales se sigue. Por tanto, sería vicioso este silogismo: “el círculo es una figura; pero el círculo contiene 360 grados, luego toda figura, etc.”

143. Cuarta regla: de premisas negativas nada puede concluirse, pues si ambas premisas son negativas, las dos ideas comparadas a la tercera no conectan entre sí. Por tanto, tampoco pueden concluir separadamente, pues para esto se requiere que una de ellas convenga con la tercera, separando la otra. [Ejemplo] “las estrellas fijas no son planetas; pero la luna no es estrella fija” [conclusión?]

144. Quinta regla: de premisas afirmativas se sigue una conclusión afirmativa, pues cuando las premisas son ambas afirmativas, las dos ideas se unen a una tercera y por tanto se unen en la conclusión, lo cual sólo puede hacerse mediante proposiciones afirmativas.

145. Regla sexta: la conclusión sigue la parte más débil; es decir, si una premisa es afirmativa y otra negativa, la conclusión es negativa, y así lo demás. Cualquier silogismo que pecara contra estas reglas no sería un verdadero silogismo, sino paralogismo, cuya falacia se revela con las reglas expuestas.

CAPÍTULO V: SILOGISMOS COMPUESTOS

146. Ya dijimos en el primer capítulo qué es el silogismo compuesto; queda por explicar, ahora, cuántas son sus clases. El silogismo compuesto se divide en condicional, disyuntivo, causal y explicativo.

147. Silogismo condicional es el que tiene como premisa mayor una proposición condicional íntegra, que se afirma en la menor y en la conclusión, sea que en la menor se afirme el condicional y en la conclusión, el condicionado, o que en la menor se niegue el condicionado y en la conclusión se niegue la condición. Ejemplos: “si la luna fuese similar a la tierra, tendría habitantes; pero la luna es similar a la tierra, [63] luego la luna tiene habitantes”; “si la tierra se moviera, cambiaría su distancia con respecto a la Estrella Polar; pero la tierra no cambia su distancia con respecto a la Estrella Polar, luego la tierra no se mueve”.

148. Para que el silogismo condicional sea válido se requieren tres [condiciones]: primero, que entre la condición y el condicionado haya una conexión necesaria; segundo, que de la afirmación de la condición en la menor, se siga la afirmación del condicionado en la conclusión; tercero, que de la negación del condicionado en la menor, se infiera la negación de la condición en la conclusión. Si estas tres condiciones no se cumplen, el silogismo sería vicioso. Ejemplo: “si San Pablo fue a Roma, fue allí Obispo; pero San Pablo fue a Roma, luego allí fue Obispo”; “si los luteranos fuesen turcos, serían infieles; pero los luteranos son infieles, luego son turcos”; “si los luteranos fueran turcos, serían infieles; pero los luteranos no son infieles, luego no son turcos”. El primer silogismo peca contra la primera regla, el segundo contra la segunda y el tercero contra la tercera y por tanto, no son válidos.

149. El silogismo causal tiene como premisa mayor una proposición causal; en la menor demuestra que al sujeto le corresponde la misma causa, y en la conclusión infiere que a ese mismo sujeto le es propio el atributo de la mayor. O bien si en la menor se niega que la causa le convenga al otro [sujeto], en la conclusión se infiere que el atributo de la mayor no corresponde al sujeto de la menor. Ejemplos: “los animales perfectos nacen de huevos porque tienen una estructura superior a la meramente física; pero los insectos también tienen una estructura superior a la meramente física, luego los insectos también nacen de huevos”; “el sol siempre brilla porque tiene luz propia; pero la luna no tiene luz propia, luego la luna no

siempre brilla”. Para que este argumento sea válido se requiere que la premisa mayor sea legítimamente causal.

150. El silogismo copulativo² tiene como [premisa] mayor una [proposición] copulativa negativa; la menor afirma una de las partes de la copulativa y la conclusión niega la otra, o a la inversa, la menor niega un miembro y la conclusión afirma el otro. Por ejemplo “nadie puede servir a Dios y a las riquezas; pero los avaros sirven a las riquezas, luego los avaros no sirven a Dios”; “... pero los pobres de espíritu no sirven a las riquezas; luego los pobres [64] [de espíritu] sirven a Dios”.

CAPÍTULO VI: LAS RESTANTES ESPECIES DE ARGUMENTACIÓN

151. Aunque el silogismo sea la argumentación más perfecta, no por eso deben descuidarse las demás, pues su uso es importante y no carecen de utilidad. Por eso las expondremos brevemente. Entimema, también llamado silogismo truncado o imperfecto, es la argumentación que consta de dos proposiciones, una de las cuales se infiere de la otra, por lo cual la primera se denomina antecedente y la otra, conclusión. Por ejemplo “la luz refleja frente a un obstáculo, luego es cuerpo”. Debemos usar todo cuanto podamos el entimema, puesto que es un magnífico instrumento de brevedad y claridad en el discurso.

152. El epiquerema es un silogismo dialéctico, cuyas proposiciones no son todas ciertas y por tanto infiere con probabilidad y no apodíctica o demostrativamente. Por ejemplo “todo padre ama a su hijo; Pedro es padre de Pablo, luego Pedro ama a Pablo”. Dilema, o argumento de cuerno es aquella argumentación en la cual sus dos partes se disponen de tal modo que cualquiera de ellas, elegida por el adversario, le obliga a admitir algo en contra suya. Por ejemplo “o él estudió, o no estudió; si estudió es tonto, porque nada aprovechó, si no estudió es ignorante, porque el saber sólo se adquiere con estudio”.

153. Inducción es la argumentación cuyas partes progresan de lo singular a lo universal. Por ejemplo si decimos: “el agua pesa, el fuego, el aire pesan, la piedra, el metal, etc. pesan; luego todos los cuerpos pesan”. Ejemplo es la argumentación por semejanza, por ejemplo “Cristo se conmovió de Magdalena penitente, luego también se conmovió de mí penitente”.

[65] **154.** La parábola y la fábula se fundan en el ejemplo. Se denomina parábola si el hecho narrado no aconteció en la realidad, sino que es sólo posible y verosímil. Se llama fábula si el hecho es imposible y contrario a la realidad.

155. Sorites es la argumentación compuesta de muchas proposiciones, de las cuales, la segunda se funda en la primera, la tercera en la segunda y así sucesivamente, o bien que se relacionan entre sí de tal modo que el predicado de la última proposición compone con el sujeto de la primera. Por ejemplo “los avaros desean muchas cosas, los que desean muchas cosas tienen necesidad de muchas, los que tienen muchas necesidades viven inquietos, los que viven inquietos son desgraciados, luego los avaros son desgraciados”.

CAPÍTULO VII:

LA ARGUMENTACIÓN DEMOSTRATIVA Y LA PROBABLE

156. Hasta aquí hemos tratado suficientemente la argumentación en cuanto al aspecto formal; ahora consideraremos algo acerca de su materia, según la cual la argumentación se divide en apodíctica o demostrativa y dialéctica o probable. Argumentación demostrativa es la que consta de premisas evidentes, por las cuales la cosa se demuestra en forma total, siendo casi como mostrarla con el dedo.

157. La demostración es doble, una del “por qué” o “a priori”, y la otra del “qué” o “a posteriori”. La primera muestra por lo primero, o sea, el

efecto por la causa y la propiedad de la cosa por su esencia. Por ejemplo “Pedro tiene cuerpo y alma, luego vive”. Se llama demostración “a posteriori” aquella que demuestra lo anterior por lo posterior, es decir, la causa por el efecto o la natura de la cosa por la propiedad. Por ejemplo “el animal racional piensa, luego es espiritual”.

[66] **158.** A esta última clase de demostraciones se reducen las que en Escolástica suelen llamarse por el absurdo e imposible. Esto sucede cuando de la verdad o la falsedad de una proposición, se deduce que al admitir lo contrario se sigue algo absurdo e imposible.

159. El conocimiento adquirido por demostración se llama ciencia. La ciencia se define como conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria, adquirido por demostración. Se dice “cierto”, porque es firme y estable, y en esto la ciencia difiere de la opinión que es oscura y temerosa. Se dice “evidente”, porque es claro, y en esto se distingue de la fe, que es totalmente oscura. Se dice “de la cosa necesaria”, porque la cosa que se conoce científicamente es de tal modo que no puede ser de otro. Y se dice “adquirido por demostración” para distinguirlo de la intelección o conocimiento de los primeros principios. Así como la demostración es doble, también es doble la ciencia: perfecta y menos perfecta. Perfecta es la que se obtiene por demostración [a priori], y la otra, por demostración a posteriori. Por la primera la cosa es conocida mostrándose a nosotros por qué es así; por la ciencia menos perfecta [se conoce] que la cosa es así como se dice. Se llama argumentación probable aquella en la cual una o ambas premisas sólo son probablemente verdaderas.

ÚLTIMO CAPÍTULO:

LOS FALSOS RACIOCINIOS O SOFISMAS

160. Después de exponer los modos legítimos del silogismo, el orden [de la materia] exige tratar brevemente los falsos raciocinios, no para usarlos en la discusión, lo cual es indigno e indecoroso en un auténtico filósofo-

fo, sino para aprender a evitarlos, si alguna vez debemos conversar con un sofista. Los sofismas versan sobre las palabras o sobre las cosas, o sea, unos intralingüísticos y otros extralingüísticos.

161. La primera clase comprende la falacia de anfibología, la del sentido compuesto y [67] diviso y la falacia del acento. Se llama falacia de equívoco a la que surge de una palabra equívoca cuando se toma equívocamente, por ejemplo “todo gallo tiene plumas, pero este hombre es ‘ga[l]lo’, luego este hombre tiene plumas”.

162. Anfibología es una oración que tiene varios sentidos propios, o uno propio y otro metafórico, como las falacias que se cometen en los antiguos oráculos. Por ejemplo “el que ara la costa divide la tierra; pero el que enseña al perezoso ara la costa, luego el que enseña al perezoso divide”. Aquí la anfibología proviene de la oración “arar la costa” que también significa “perder el tiempo”.

163. Se comete falacia del sentido compuesto cuando se predica en común lo que sólo separadamente tomado es posible o probable, y así afirmados de un tercero en las premisas, se identifican en la conclusión afirmándose en conjunto, e identificándose entre sí. Por ejemplo si arguyo: “para todo hombre es posible que ahora duerma; para todo hombre es posible que ahora esté despierto, luego es posible que todo hombre ahora duerma y esté despierto”.

164. A la inversa, cuando los predicados que convienen a todos tomados en conjunto o a la totalidad, se aplican a las partes singulares, se hace el paso del sentido compuesto al diviso, y se comete la falacia del sentido diviso, como cuando digo: “cinco es dos más tres; dos y tres son números [par e impar], luego cinco es número par e impar”. En la mayor “dos” y “tres” se toman en sentido compuesto, mientras que en la menor se toman en diviso. Existe falacia del acento cuando en un mismo silogismo se da a una misma palabra distintos significados en las proposiciones, de acuerdo a la diversa acentuación del sentido: “quien es cazador de lie-

bres tiene necesidad de perros; pero Ovidio es cazador de liebres, luego Ovidio tiene necesidad de perros”.

165. A la segunda clase de sofismas, o sea, las falacias extralingüísticas corresponden la ignorancia del tema, la petición de principios, la falacia de no causa por causa, [68] la enumeración incompleta, la falacia del accidente, el paso de la predicación relativa a la absoluta y la falacia de la multiplicidad de interrogantes.

166. La ignorancia del tema no es sino un apartamiento del fin de la cuestión o tema del discurso, en el que cae quien propone un argumento no atinente a lo controvertido. Así pecan por ignorancia del tema los que rechazan la atracción newtoniana por considerarla cualidad oculta, puesto que Newton la propone como efecto constatado con muchas experiencias, sin determinar nada acerca de su causa. Hay petición de principio cuando al determinar alguna cuestión se asume justamente lo que está cuestionado en ella. Por ejemplo demostrar que el alma humana es inmortal porque perdura después de la muerte del cuerpo, ya que precisamente esta duración fuera del cuerpo es la inmortalidad misma. A esta falacia puede reducirse el círculo vicioso en que caemos cuando dadas dos proposiciones, demostramos la primera por la segunda y la segunda por la primera.

167. La falacia de no-causa por causa se da cuando se toma como causa de un efecto algo que no lo es en realidad; por ejemplo cuando los gentiles romanos decían: “la Religión Cristiana es causa de todos los males que nos afligen, luego debe ser destruida”. La falacia de enumeración incompleta consiste en que se infiere algo universal de uno y otro: si alguno nos es desconocido, nada cierto se conoce. Hay falacia del accidente cuando se asume como necesario a algo, lo que sólo le conviene accidentalmente; por ejemplo cuando los antropomórficos sostienen que Dios posee cuerpo humano porque alguna vez apareció bajo la forma humana. La falacia de dicho relativamente a dicho absolutamente se comete cuando se enuncia en sentido absoluto de una cosa, algo que sólo

en parte le conviene; por ejemplo el etíope es blanco en cuanto a los dientes, luego es blanco.

168. Hay falacia de multitud de interrogantes, cuando se proponen muchas preguntas que parecen de la misma especie y se resuelven con una sola respuesta cuando en realidad requieren varias; por ejemplo un juez interroga al reo si él solo mató al hombre: si responde negativamente parecería que tuvo cómplices del crimen, si responde afirmativamente se confiesa homicida. Por tanto, debe dar una doble respuesta: ni maté, ni tuve cómplices.

SECCIÓN IV LA CUARTA OPERACIÓN DE LA MENTE

169. Habiendo tratado lo relativo a la aprehensión, el juicio y el raciocinio [69] resta por tratar algo acerca del método. Ya definimos en el prefacio a la lógica qué es método. Se distinguen dos tipos de métodos: sintético o de composición y analítico o de resolución. A éstos pueden añadirse los métodos para disputar y para estudiar. En los siguientes capítulos diremos algo acerca de cada uno de ellos.

CAPÍTULO I: MÉTODO ANALÍTICO O INVENTIVO

170. El método lógico-analítico o inventivo, es el arte de disponer nuestros pensamientos para alcanzar la verdad. Se llama analítico por “análisis” o “descomposición”, porque al investigar la verdad procede dividiendo el todo en sus partes. Por ejemplo si nos proponemos resolver esta cuestión: ¿el alma humana es inmortal? Primero, debemos ver los términos y cuál es el estado de la cuestión. Segundo, debe exponerse qué es la mente humana, captando que es una sustancia pensante. Tercero y último, debe inquirirse si la idea de cuerpo contiene el pensamien-

to y veremos que no. De lo cual legítimamente inferimos que la mente no es corpórea ni compuesta de partes y por consiguiente, no depende del cuerpo para existir ni tampoco es como un cuerpo corruptible, sino que por naturaleza es incorruptible y siempre viviente o pensante; y por lo tanto inmortal. Así veréis de qué modo a partir del concepto de pensamiento o de cosa pensante se pasa a otras nociones por las cuales distinguimos nuestra alma del cuerpo, y captamos que subsiste separada, siendo por natura propia incorruptible y siempre viviente y por ende inmortal.

171. Las leyes principales de este método son cuatro. 1º. Percibir clara y distintamente el estado de la cuestión, habiendo separado todo lo que no sea pertinente a ella; 2º. Avanzar paso a paso de lo conocido a lo desconocido en dicha cuestión; 3º. Hay que analizar cada una de las partes de la cuestión y compararlas entre sí, para conocer todas sus propiedades y relaciones; 4º. Finalmente, si avanzando de lo conocido a lo desconocido se llega a algo evidente, de lo cual dependa la solución de la cuestión, [70] hay que detenerse allí y usar el método sintético para conocerlo.

CAPÍTULO II: EL MÉTODO SINTÉTICO O COMPOSITIVO

172. Método sintético es el arte de disponer nuestros conocimientos para exponerlos de tal modo que una verdad pueda inferirse de otra y entenderse más fácilmente; por lo cual este método se llama doctrina. La denominación proviene de la palabra griega “sintexis”, que significa composición, pues en la doctrina de cualquier disciplina se procede pasando paso a paso de lo universal a lo particular. Las principales reglas de este método también son cuatro. 1º. Explicar clara y brevísimamente todas las palabras oscuras usadas, omitiendo las citas de autores y la inútil erudición que cansa a los alumnos.

173. 2º. Establecidas las definiciones, se enuncian los axiomas, de los

cuales depende la demostración de la verdad. Nótese que por “axioma” los filósofos entienden una proposición de significado evidente, por ejemplo “el todo es mayor que su parte”. A veces se toma como axioma una proposición falsa o dudosa, pero que el adversario tiene por cierta.

174. 3°. A los axiomas siguen los postulados, y -si es el caso- lo propuesto como hipótesis. Con la palabra “postulado” se significa una verdad posible que se toma como cierta y evidente a todos; por hipótesis una proposición que se supone verdadera sin necesidad de demostrarla. La cuarta regla prescribe la división del sujeto propuesto, para explicar separadamente sus partes; 5°. Consideramos tener ciencia de todo lo que se sigue de las definiciones y axiomas preestablecidos con ilación necesaria; y estimamos opinable todo lo demás, que no depende necesariamente de los axiomas.

175. Las reglas comunes a ambos métodos son las siguientes: 1°. Debe procederse a partir de las nociones más fáciles y próximas, [71] y pasar de ellas a las más difíciles, oscuras y lejanas; 2°. Debe conservarse el orden natural de las cosas y acomodar a él lo artificial; 3°. Debe dividirse la cosa objeto de la cuestión en sus partes, a las cuales hay que tratar separadamente; 4°. Las opiniones contrarias a las nuestras deben ser expuestas antes de la propia y refutadas; 5°. Debe rechazarse todo lo inútil y no pertinente, insistiendo sólo en el objetivo al cual tendemos.

CAPÍTULO III: EL MÉTODO DISPUTATIVO

176. La disputa es la pugna entre dos afirmaciones opuestas entre sí. Suele acontecer entre dos, uno de los cuales se llama defensor y el otro arguyente u oponente. El primero sostiene que cierta tesis es verdadera, el otro intenta mostrar que es falsa. Por tanto, el arguyente tiene que definir primero las palabras que deberá usar, si no fuesen conocidas para el defensor. Además debe aportar razones contra la tesis del defensor y

proponer con silogismos o entimemas, una conclusión que sea la antítesis de aquella. Todo esto debe hacerse sin injuria ni excesos verbales, lo cual no condice con un hombre decente. Por tanto, úsese el raciocinio más breve y claro que se pueda. El defensor debe atacar el raciocinio propuesto por el arguyente de modo íntegro y fiel, al menos en cuanto al sentido, lo cual hará asumiendo cada una de las proposiciones, negando las falsas, concediendo las verdaderas, distinguiendo las dudosas, y mostrando siempre en qué sentido son verdaderas y en cuál falsas, y omitiendo las dudosas, que –sean verdaderas o falsas– no sirven a la tesis. Evítese con todo conceder las dos premisas del silogismo y luego negar la conclusión, pues en un silogismo correcto, la verdad de la conclusión se sigue necesariamente de la verdad de las premisas. Evítese también distinguir la consecuencia cuando la ilación sea evidente, pues no admite distinción; pero donde corresponda, distíngase el consecuente o la conclusión.

177. Negadas las proposiciones, la tarea del arguyente es probar con un nuevo argumento, que la conclusión del silogismo es la misma [72] proposición negada. Las proposiciones distinguidas por el defensor deben ser probadas de tal modo que se muestre que son verdaderas en el mismo sentido en que son negadas por el adversario, o que, si son verdaderas en el sentido que el defendente concede, en realidad derriban su tesis. Debe procederse correctamente de este modo alternado, sin que el defensor quede satisfecho con una vaga alegación del oponente, sino que verdaderamente responda a la cuestión, y sin que el oponente salga de su objetivo, sino que tienda rectamente a él desde el comienzo hasta el fin de la disputa.

178. El defendente debe reducir el argumento principal a sus aspectos esenciales en forma breve, y disolverlo adecuadamente. Dije “adecuadamente” pues no deben añadirse tesis a la respuesta a las proposiciones, sino dar argumentos para acabar con las dificultades presentadas.

CAPÍTULO IV: EL MÉTODO DE ESTUDIO

179. Puesto que la lógica se relaciona con toda la ciencia y la verdad, también debe extender su cometido proponiendo los preceptos que permitan a la mente -en cualquier disciplina que haya elegido- disponer su estudio para llegar a captarla con facilidad.

180. Por tanto, primeramente, debe optarse por el estudio de aquellas materias que sean más adecuadas al carácter, la edad y la capacidad mental, de acuerdo al consejo de Séneca: no importa cuántos libros tengas, sino cuán buenos³; la lectura segura aprovecha, la vana sólo deleita. Elige pues, pocos libros y los mejores, especialmente los que menciona el famoso Mabillon en su tratado sobre los estudios monásticos⁴, para todas las ciencias. De éstos, no leas muchos, sino mucho, y sin interrupción ni desatención, al contrario, con mucha atención, de noche y de día.

181. Añade a la lectura la reflexión sobre la verdad y claridad de las teorías leídas, para penetrarlas más profundamente, distinguirlas, compararlas y analizar sus partes. Como la memoria es débil, y sabemos tanto cuando retenemos en la memoria, hay [73] que acudir en su auxilio con la escritura, anotando lo más importante, cuando corresponda y rápidamente. Por tanto, hay que conservar los mejores libros elegidos para volver a ellos tantas veces como sea necesario. Y habiendo reflexionado y fijado en la memoria lo más importante, podrás traerlo a la conciencia con facilidad y repetidamente. De todo esto conviene conversar con hombres doctos, porque es notable cuánto ayuda a la memoria y cuánto aumenta la capacidad mental la cotidiana conversación erudita.

NOTAS

¹ *De Legibus*, Lib. I, n. VII, la definición completa es: “animal, providum, sagax, acutum, memor, plenum rationis et consilii” (*Oeuvres Complètes*, ed. Nisard, París, Didot, 1864, t. IV, p. 367).

² En realidad es un silogismo disyuntivo cuya premisa mayor es una disyunción exclusiva.

³ Cf. *Epistolae ad Lucilium*; sobre la lectura Epístolas 2 (Hay que leer pocos y buenos libros) y 84 (Para estudiar y aprender es necesario primero leer y luego reflexionar y escribir. No cometer excesos). Ep. 2: “Distingit librorum multitudo. Itaque quum legere non possis quantum habueris, satis est habere quantum legas” (...) “Fastidientis stomachi est multa degustare; quae ubi varia sunt et diversa, inquinant; non alunt. Probatos itaque semper lege; et, si quando ad alios divertī libuerit, ad priores redi” (ed. Paris, Nisard, 1863, p. 526). “Nec scribere tantum, nec tantum legere debemus: altera res contristabit, et vires exhauriet; de stilo dico; altera solvet ac diluet. Invicem hoc et illo commeandum est, et alterum altero temperandum; ut, quidquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus” (ibid. p. 709).

⁴ Joannes Mabillon, *Tractatus de Studiis Monasticis*. En su primera parte (16 capítulos) justifica la necesidad de estudio de los monjes y especialmente los abates. En la segunda analiza cuáles son, en 10 capítulos: la Sagrada Escritura, los Santos Padres, los teólogos, el Derecho Canónico y el Civil, la teología positiva y escolástica, los casos de conciencia, la historia sacra y profana y la filosofía (caps. 9 y 10, p. 112 ss). Allí propone este plan: 1. Dialéctica (Lógica); 2. Metafísica; 3. Ética; 4. Física. En el tomo segundo trata los estudios literarios, manuscritos, transcripción y traducción; en la tercera expone los fines del estudio y su aprovechamiento en perfección, caridad y alabanza.

**SEGUNDA PARTE DE LA LÓGICA
CONTENIENDO EJERCICIOS ESCOLÁSTICOS
SOBRE LAS CUATRO OPERACIONES MENTALES**

182. Expuestos los principios generales acerca de las cuatro operaciones mentales con las nociones desarrolladas en la primera parte de este curso, para su mejor comprensión añadiremos aquí algunos ejercicios escolásticos que os expondré en parte y vosotros os habituaréis también a disputar debida y moderadamente. Conservaremos el orden en cuatro secciones subdivididas en cuestiones, de modo que correspondan a cada una de las operaciones mentales; pero antes añadiremos una disputación única sobre las preliminares de la lógica.

**DISPUTACIÓN PRELIMINAR SOBRE LA LÓGICA
TRATANDO DE SU NATURA, OBJETO Y NECESIDAD**

**CAPÍTULO I:
FIN DE LA LÓGICA**

183. El fin de la lógica se conoce fácilmente atendiendo a su natura, pues fin es sinónimo de razón, definiéndose como aquello para lo cual algo se hace [74]. Y es doble: intrínseco o de la obra, y extrínseco o del operante. Fin intrínseco es aquel al que tiende una obra por su propia natura. El otro es aquel al cual el operante dirige su obra, o -como dice San Agustín- aquello por lo cual hacemos lo que hacemos¹. Así el fin intrínseco de la circulación de la sangre es la conservación de la vida en los animales; en cambio, la salud es el fin extrínseco de la medicina. El fin puede ser también próximo o inmediato y remoto. El primero es aquel al cual se dirige inmediatamente la obra, por ejemplo la salud del enfermo al tomar el medicamento; el segundo es aquel al cual se dirigen todas las cosas que se hacen, sin que él mismo se refiera a otro; de este modo

el lucro es el fin remoto del médico, porque aunque busca la salud del enfermo, no lo hace sino por el lucro que espera.

184. El fin intrínseco e inmediato de la lógica es capacitar a la mente humana para hallar la verdad y comprenderla para obrar rectamente. Y esto es aceptado por todos, porque la lógica, por propia naturaleza, tiende directamente a que -mediante ella- la mente humana perciba con corrección, juzgue sin error y razone bien, disponiendo con rectitud sus pensamientos y ordenándolos, sea para indagar la verdad oculta, sea para demostrarla. Luego.

185. El fin extrínseco o mediato de la lógica es el conocimiento perfecto o indagación de la verdad, puesto que nuestra capacidad intelectual está en nosotros para indagar la verdad, para que indagando la lleguemos a conocer y conociéndola, la gocemos. Por lo cual según la ley natural la lógica tiende en definitiva a que la mente humana obtenga una ciencia perfecta de todas las cosas; luego su fin extrínseco es la adquisición de las ciencias. La razón es que, obviamente, nadie se ocupa de estudiarla sino para aprender otras disciplinas y adquirir exitosamente sus frutos; luego.

CAPÍTULO II:

SI LA LÓGICA ES CIENCIA, Y CUÁL Y SI ES ARTE

186. La lógica, como ya dijimos y definimos, es natural y artificial. Ésta es actual o habitual, docente o servil. Lógica actual es la que comprende las reglas y normas para investigar la verdad. La habitual es cierta facilidad adquirida por el intelecto debido al uso constante de dichas reglas. Se llama docente [75] la que aporta las reglas, servil la que usa de ellos al discurrir.

187. Nótese también que la ciencia, como conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria, adquirido por demostración, según ya dijimos,

es doble: especulativa y práctica. Ciencia especulativa es aquella cuyo cometido consiste exclusivamente en investigar la verdad, y habiéndola conocido reposa plenamente. En cambio, práctica es aquella que se ordena por sí a dirigir la potencia operativa; de allí que el fin de la ciencia teórica es la verdad sola; el de la práctica, la operación.

188. Nótese finalmente, que el arte propiamente dicho, sea liberal o mecánico, es un recto hábito operativo. Entre las artes propiamente dichas, algunas se denominan operativas y otras activas. Son artes operativas las que se ejercen para producir una obra por sí permanente y durable, o para que la obra permanezca después del obrar; por ejemplo la pintura. Artes activas son las que producen una obra que es como un flujo transeúnte, es decir, que no permanece luego del obrar; por ejemplo la música. La división más conocida es la de artes liberales y mecánicas. Artes liberales son las que usan los nobles y no los siervos, y son siete; artes mecánicas son las que ejercen los plebeyos, y también son siete, todas las cuales se contienen en los versos siguientes:

lengua, tropo, razón, número, tono, ángulo, astro,
campo, bosque, arma, nave, herida, lana, metal

189. 1ª Conclusión. La lógica es ciencia verdadera y propiamente. Prueba: según lo dicho, ciencia es conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria adquirido por demostración; y en la lógica se dan muchos conocimientos ciertos y evidentes obtenidos por demostración. Luego es verdadera y propiamente ciencia. Prueba de la menor: puede demostrarse en primer lugar en lo tocante a la definición. Definición es la explicación de una cosa u oración explicativa de algo por sus atributos esenciales; pero de tal explicación [76] surge el conocimiento cierto y evidente, como es obvio. Luego en este caso se da en la lógica conocimiento cierto y evidente obtenido por demostración. Segundo, en lo tocante a la división, la lógica demuestra -por ejemplo- que un miembro de la división no puede equivaler al todo dividido, a partir del principio: “el todo es mayor que su parte”. Tercero, la lógica también muestra que el silogismo

debe constar sólo de tres términos a partir del principio: “los que convienen en un tercero convienen entre sí”. Por tanto, en lógica se dan muchos conocimientos ciertos y evidentes, obtenidos por demostración, y en consecuencia es verdadera y propiamente ciencia.

190. 2ª Conclusión. La lógica es ciencia práctica. Prueba de la conclusión. Ciencia práctica es aquella que enseña a obrar o hacer algo, y la lógica enseña los modos de construir rectas definiciones, divisiones y argumentaciones. Luego la lógica es ciencia práctica.

191. 3ª Conclusión. La lógica es arte liberal. Prueba de la conclusión. Arte liberal es el hábito que dispone al intelecto para producir alguna obra, por lo cual escolarmente se distingue del arte mecánico, relativo sólo a las obras del cuerpo. Pero la lógica es un hábito que dispone al intelecto y forma la razón y el juicio, rigiendo la investigación de los sabios; luego es arte liberal.

Resolución de objeciones

192. 1ª Objeción, contra la 1ª conclusión. Toda ciencia versa sobre un objeto necesario; pero la lógica no versa sobre un objeto necesario; luego. Prueba de la menor: la lógica versa sobre los pensamientos de la mente; pero éstos no son objeto necesario, luego. Prueba de la menor: los pensamientos de la mente son contingentes, luego. Respuesta: distingo la mayor: toda ciencia [versa sobre un objeto necesario] con necesidad esencial, lo concedo; con necesidad existencial, lo niego. Distingo la menor y niego la consecuencia.

[77] **193.** Pues la necesidad de esencia y la necesidad de existencia se distinguen. Es necesario con necesidad de existencia aquello que existe de tal modo que no puede no existir; y de este modo sólo Dios es necesario. Es necesario con necesidad de esencia aquello que consta de ciertos principios esenciales de tal modo que no puede no constar de ellos. Sostenemos pues que la lógica no versa sobre un objeto necesario con

necesidad de existencia, sino que queremos demostrar que versa sobre un objeto necesario con necesidad de esencia. Pues versa sobre los pensamientos de la mente, que son necesarios según la esencia, porque constan de ciertos principios esenciales de tal modo que no pueden no constar. Por ejemplo el silogismo consta de tres términos de tal modo que no podría no constar de ellos. Afirmo que el sujeto de una ciencia no requiere necesidad de existencia, pues en ese caso sólo podría darse de Dios, sino que basta la necesidad de esencia y por tanto la lógica es ciencia.

194. [Instancia]. El objeto de la ciencia debe ser necesario con necesidad de existencia; luego. Prueba de la mayor: la necesidad requerida por el objeto de la ciencia debe ser distinta a la del objeto del arte. Pero el objeto del arte es necesario con necesidad de esencia; luego. Respuesta: niego la menor, y para su prueba distingo la mayor: se requiere mayor necesidad en el objeto de la ciencia que en el de algún arte, concedo; que en el objeto de todo arte, niego la mayor. Y distingo la menor: el objeto de algún arte es necesario con necesidad de esencia, lo concedo; el objeto de todo arte es necesario con necesidad de esencia, lo niego. Pues los géneros del arte son dos: uno, el de aquellos cuyos objetos son necesarios con necesidad de esencia, como la lógica, la geometría y la arquitectura; otro, el de aquellos cuyos objetos no son necesarios ni tienen necesidad de esencia, como la gramática y otros, y quizá también las artes serviles. Pues, por ejemplo que el verbo activo rija acusativo no pertenece a la esencia de dicho verbo activo, sino que se debe a la convención humana.

195. Pero de esto no se infiere que las artes, [cuyos objetos] son necesarios con necesidad de esencia, no se distingan de las ciencias. Pues en ellas hay dos partes, una de las cuales se llama superior, y es el conocimiento [78] de la cosa obtenido por razones ciertas e inmutables. La otra parte, llamada inferior, atiende a la producción o ejecución del artefacto. Afirmo que en la parte superior, la lógica no se distingue de la ciencia, sino que justamente lo es, y otras veces es intuición intelectual; pero la parte inferior, que atiende a la producción, se distingue de la ciencia, por

lo cual puede suceder que haya arte superior y ciencia sin praxis (por ejemplo la arquitectura teórica) o a la inversa. Por tanto hay partes que no se distinguen de la ciencia -es decir, las superiores- y otras que sí, o sea, las inferiores.

196. 2ª Objeción. No puede haber ciencia del silogismo; luego la lógica no es ciencia. Prueba del antecedente: [...] ² no puede haber ciencia del silogismo, es decir, de las reglas prescritas por la lógica para razonar correctamente, lo niego; no puede haber ciencia del silogismo, es decir, de la operación discursiva de la mente, omito el antecedente y niego la consecuencia. Pues hay ciencia sobre las reglas para argumentar, ya que es evidente que todas se deducen y muestran a partir de ciertos principios ciertos y evidentísimos. Omito que no haya ciencia de la operación discursiva de la mente, porque esto no hace a la cuestión. Pues la lógica no trata por sí de las operaciones de la mente, sino de las reglas que las dirigen; y por tanto, aunque no hubiese ciencia de dichas operaciones, no por eso la lógica dejaría de ser ciencia.

197. Además de poder negar que no haya ciencia de la operación discursiva misma, [podemos saber] por ejemplo acerca de este silogismo: “toda sustancia espiritual es inmortal, y el alma racional es sustancia espiritual, luego es inmortal”. Acerca de este silogismo, digo, podemos saber que es correcto y concluye rectamente, lo que demuestro así: es silogismo correcto y concluye rectamente aquel que conserva las reglas de una buena ilación; pero este silogismo respeta dichas reglas, luego es correcto y concluye rectamente. Prueba de la menor: la premisa mayor contiene a la conclusión y la menor muestra claramente que la conclusión está contenida en la premisa mayor, todo lo cual determina que el silogismo sea correcto. Del mismo modo podemos razonar en cualquier otro ejemplo, por lo cual acerca de cualquier [79] silogismo particular puede haber ciencia. En consecuencia, la lógica puede decirse propiamente ciencia, sea que atienda a las reglas que dirigen a la mente, sea que trate de las operaciones mentales mismas.

198. 3ª Objeción. La lógica es modo de saber, pero el modo de saber no puede ser ciencia; luego la lógica no es ciencia. Prueba de la menor: el modo de obrar ni es la operación misma ni su efecto; luego el modo de saber no puede ser ciencia. Respuesta: distingo la mayor. La lógica es modo de saber en el sentido de que versa sobre el modo de saber, la concedo; es modo de saber como medio por el cual se adquiere la ciencia, niego la mayor y distingo la menor. El modo de saber no puede ser ciencia, pues las reglas del pensar no son ciencias, concedo la menor; no puede haber ciencia acerca de las reglas del pensar, la niego, y también la consecuencia.

199. La lógica se llama modo, órgano o instrumento de saber porque regula y muestra lo necesario para que la mente adquiriera ciencia de lo investigado; lo cual no impide que puede llamarse verdadera y propiamente ciencia, pues no se sigue que no puedan mostrarse estas reglas a partir de principios ciertos y evidentes, ni demostrar nada. La luz natural de la razón, que se llama lógica natural, fue aquel principio por el cual se descubrieron y demostraron primeramente estas reglas, más fácilmente que por vía de la lógica artificial; de esta lógica natural surgió la artificial y toda procedió de aquella. Por tanto, no sin causa decimos que consta de principios ciertos y evidentes y que es verdadera y propiamente ciencia.

200. [4ª] Objeción contra la segunda conclusión. La lógica no versa sobre la praxis, es decir, sobre las acciones morales, sino sobre las determinaciones; luego la lógica no es ciencia [práctica]. Respuesta: distingo el antecedente. La lógica no versa sobre la praxis, si este nombre se toma extrínsecamente, es decir, sólo por la acción moral en la cual se atiende a la intención del agente comparada con la honestidad, concedo el antecedente; si el término praxis se toma en sentido más amplio, es decir por cualquier acción, niego el antecedente y la consecuencia. De esta manera [80] el término praxis se toma a veces únicamente por la acción de la voluntad en la cual se compara especialmente la intención del agente con la honestidad moral; pero otras veces se toma por aquella

operación en la que se atiende a la producción del agente. En el primer sentido las determinaciones de la lógica no son “praxis” sino sólo las de la ética. Pero es habitual tomar este nombre por toda operación, como en la aritmética, por ejemplo; por lo cual nada impide que en este sentido la lógica se llame práctica.

201. 5ª Objeción contra la misma conclusión. Si la lógica fuera ciencia práctica porque produce demostraciones, todas las ciencias, incluso especulativas, serían prácticas, porque producen demostraciones. Respuesta: niego la proposición. La lógica no es práctica por producir demostraciones, aunque de algún modo las produzca, de donde la demostración es su objeto -al menos parcial-. Pero las otras disciplinas no tienen por objeto la demostración ni construyen su propio objeto produciendo demostraciones. Por ello, aunque la lógica sea práctica por producir demostraciones, no se sigue que lo sean las demás disciplinas.

202. Instancia. La definición, la división y la demostración son especulaciones, no prácticas; luego la lógica, que versa sobre ellas, es especulativa y no práctica. Respuesta: distingo el antecedente: la definición, división y demostración son especulaciones, comparadas con los objetos definidos, divididos y demostrados, lo concedo; comparadas con los preceptos o reglas lógicas según los cuales se construyen, niego el antecedente y la consecuencia. Pero corresponden secundariamente a la lógica, pues ella propone las reglas y preceptos según los cuales se construyen rectamente las definiciones, divisiones y demostraciones.

203. Última objeción contra la última conclusión. Todo arte versa sobre una obra sensible, pero la lógica no versa sobre una obra sensible; luego. Respuesta: distingo la mayor. Todo arte servil versa sobre una obra sensible, la concedo; todo arte liberal versa sobre una obra etc., lo niego. Y concedida [81] la menor niego la consecuencia. Pues el arte servil, que corresponde al sentido y al pueblo inferior, versa casi siempre sobre una obra sensible, como el arte de la zapatería; pero el arte liberal, que corresponde al hombre libre y noble, no siempre versa sobre una obra sensible. Y la lógica es arte liberal, no servil.

204. Objetas que la lógica es ciencia y por tanto no puede llamarse arte. Respuesta: distingo la consecuencia: no puede llamarse arte y ciencia en el mismo aspecto, lo concedo; según razones diversas, lo niego. Pues es ciencia en cuanto demuestra algo de su objeto propio, y arte en cuanto dirige la producción y realización de dicho objeto.

CAPÍTULO III:

EN QUÉ CONSISTE EL OBJETO DE LA LÓGICA

205. Antes de resolver esta cuestión notemos primeramente que objeto de una ciencia es todo aquello que el intelecto propone para ser conocido en ella; por ejemplo el objeto de la medicina es el cuerpo sanable, porque ella atiende únicamente a la salud del cuerpo. El objeto es doble: material y formal. Objeto material de una ciencia es la materia de la cual ella se ocupa. Objeto formal es el modo según el cual dicha ciencia se ocupa de su objeto material. Adviértase, en segundo lugar, que de ambos objetos resulta el objeto total adecuado y atribuible, es decir, al cual se le atribuyen todos los tratamientos de esa ciencia. Dicho esto.

206. 1ª Conclusión. El objeto material de la lógica son las cuatro operaciones de la mente: percepción, juicio, raciocinio y método. Prueba de la conclusión: objeto material de la lógica es la materia acerca de la cual versa; pero ella versa sobre las cuatro operaciones, según la consideramos aquí. Luego ellas constituyen su objeto material.

[82] **207. 2ª Conclusión.** El objeto formal de la lógica se expresa en los siguientes términos: *en cuanto las operaciones mentales son dirigidas a la verdad*. Prueba de la conclusión: el objeto formal de la lógica es el modo por el cual la lógica trata las operaciones de la mente; y este modo, como lo expresamos, es el de dirigirlas a la verdad. Pues la lógica se ocupa de ellas sólo bajo este aspecto, y no en cuanto son determinaciones o acciones de la mente, en cuyo sentido son consideradas por la metafísica. Por lo tanto el objeto formal de la lógica está expresado en los términos dichos.

208. Advertencia. La lógica, como cualquier otra disciplina, obtiene su especificación o distinción por el objeto formal. El objeto material puede corresponder a muchas disciplinas, pero el modo por el cual cada una de ellas trata su objeto material es lo que la distingue de todas las demás. Por ejemplo la metafísica y la lógica versan sobre las operaciones de la mente, pero la metafísica las trata en cuanto son productos mentales y la lógica en cuanto se dirigen a la verdad.

209. 3ª Conclusión. El objeto total adecuado y atributivo de la lógica son las mismas operaciones mentales: percepción, juicio, raciocinio y método, en cuanto dirigidas a la verdad. Prueba de la conclusión: el objeto total de una disciplina es el que consta del material y el formal; le es adecuado porque por él se distingue de toda otra disciplina y a él se refiere todo lo que ella trata. Las cuatro operaciones de la mente, en cuanto dirigidas a la verdad, son -en primer término- su objeto material y formal, lo que es obvio. Además, son de tal modo adecuadas a ella -y esto es clarísimo- que nada trata sino éstas. [83] Y distinguen a la lógica en cuanto son dirigidas a la verdad, y a ellas se refiere todo lo que en la lógica se estudia, pues justamente esta disciplina se ha constituido para dirigir las operaciones de la mente a la verdad.

Resolución de objeciones

210. 1ª Objeción. No es objeto de la lógica el que corresponde a la metafísica, y las operaciones de la mente pertenecen a la metafísica; luego. Respuesta: distingo la menor. Las operaciones de la mente pertenecen a la metafísica en cuanto son modos de la misma mente, lo concedo; en cuanto son dirigidas a la verdad, niego la menor y la consecuencia. Luego las operaciones de la mente en cuanto modos o acciones cuyas corresponden a la metafísica, ya que ella trata los seres espirituales y sus afecciones; pero son objeto de la lógica en cuanto dirigidas a la verdad.

211. 1ª Instancia. Algunas de estas operaciones -al menos- no son objeto de la lógica, si ella no puede dirigirlas a la verdad; y la lógica no puede dirigir la percepción a la verdad, pues la percepción no puede ser falsa. Luego al menos la percepción no es objeto de la lógica. Respuesta: niego la menor. La lógica proporciona reglas para dirigir las percepciones, instituyendo categorías a las cuales pueden referirse al ser concebidas, de tal modo que con su apoyo las ideas o percepciones son dirigidas, tornándose claras y distintas. Entonces se dice que son verdaderas no en sí, sino en relación al juicio subsiguiente que determinan. Por lo cual, cuando se afirma que la percepción no puede ser falsa, distingo: no puede ser falsa dando ocasión de un falso juicio, lo niego; no puede ser falsa en sí, concedo. La percepción no puede ser falsa propiamente y por sí, puesto que nada afirma ni niega; pero puede ser falsa en razón del juicio subsiguiente, ya que puede dar ocasión a un falso juicio, por ser oscura y confusa. El cometido de las reglas es que la percepción siempre sea correcta, no tanto por sí, sino por el juicio posterior; y para ello la lógica proporciona estas reglas.

[84] **212. 2ª Instancia.** La idea y el juicio se ordenan al raciocinio, o mejor, a la demostración; luego sólo la demostración es objeto adecuado de la lógica. Respuesta: distingo el antecedente. Se refieren a la demostración por accidente, lo concedo; por sí y por natura propia, niego el antecedente y la consecuencia. Pues algo puede referirse a otro de dos modos: por sí y propia natura o por accidente. Se refiere a otro por sí aquello que se hace sólo por eso; se refiere por accidente a otro, aquello que por propia natura es distinto y está bien sin lo otro. Pero con respecto a nosotros es mejor teniéndolo que sin tenerlo.

213. Afirmando que la percepción clara y distinta y el juicio tienen utilidad, incluso sin demostración, y por tanto no están sólo destinados a ella por natura. Pues es útil percibir clara y distintamente qué es el hombre, el triángulo, etc. aún sin demostración; y lo mismo debe decirse del juicio cuando es recto y adecuado. Por tanto la idea y el juicio se refieren a la demostración sólo por accidente y no por propia natura. De allí que ni la

demostración ni el raciocinio puedan decirse objeto total y adecuado de la lógica, porque no son tan amplios; son sin embargo, objeto parcial e inadecuado, lo que también conviene a la idea y al juicio.

214. 2ª Objeción, con los tomistas. La lógica versa sobre las segundas intenciones objetivas de la mente, o sea, el ente de razón; luego. Respuesta: distingo el antecedente. La lógica versa sobre las segundas intenciones objetivas o el ente de razón en orden a dirigir las operaciones de la mente a la verdad, lo concedo; por ser segundas intenciones o entes de razón, lo niego y niego la consecuencia. Pues la lógica de ningún modo trata las segundas intenciones o entes de razón por sí mismos, sino sólo en orden a dirigir las operaciones de la mente a la verdad. [85] En cuanto a qué entienden los tomistas por primera y segunda intención, lo explicaremos brevemente aquí.

215. La intención de la mente en esto, es decir, su aplicación para percibir alguna cosa, o la cosa misma percibida, se llama primera o segunda. Primera intención es la percepción primaria de la cosa, por la cual ella se concibe naturalmente, como si alguien dijera esta proposición: “Dios es bueno”, inmediatamente se entendería que atribuye la bondad de Dios, y por tanto se dice que se conoce primo-intencionalmente. La segunda intención es una segunda percepción, por la cual se capta algo de la cosa conocida que sólo compete a la mente.

216. Póngase el mismo ejemplo. “Dios” se concibe como sujeto de la proposición, o como nombre sustantivo, o especie, y “bueno” se concibe como atributo y nombre adjetivo. Luego quien lo concibe como sujeto, predicado, género, especie, etc. lo concibe secundo-intencionalmente. La concepción de la mente se llama intención formal, y la cosa concebida, intención objetiva, que se da y se concibe en las cosas secundo-intencionalmente. Los tomistas lo llaman ente de razón porque existe sólo en la mente y no en la realidad. En cambio, otros toman “ente de razón” como conocimiento imposible. Sin embargo es cierto que las primeras y segundas intenciones se mencionan por la dirección de las ope-

raciones, y no por ellas mismas. Por tanto, las cuatro operaciones de la mente, en cuanto dirigidas a la verdad, deben ser consideradas objeto adecuado de la lógica.

217. 3ª Objeción, con los nominales. La lógica trata de los nombres y demás palabras; luego éstas son el objeto de la lógica. Respuesta: distingo el antecedente: la lógica trata de las palabras en cuanto son signos de las operaciones de la mente, lo concedo; de las voces como tales, lo niego, pues eso corresponde a la gramática. Del mismo modo, cuando se dice que la lógica establece categorías en las cuales se contienen todas las cosas, y por tanto su objeto son todas las cosas, [86] también debe distinguirse: la lógica establece categorías que contienen todas las cosas para percibirlas rectamente, lo concedo; para tratar a propósito las cosas mismas, lo niego.

CAPÍTULO IV:

SI LA LÓGICA ES NECESARIA

O ÚTIL PARA ADQUIRIR LAS CIENCIAS

218. Para la solución de esta cuestión debe advertirse primeramente, que lo necesario, en lo que aquí respecta, puede considerarse de dos modos: en sentido absoluto o físico y en sentido moral o relativamente. Física o absolutamente necesario es aquello sin lo cual el fin no puede alcanzarse de ninguna manera. De este modo la luz es necesaria para ver. Necesario moral o relativo, es tomado como útil, es decir, aquello sin lo cual el fin puede alcanzarse, pero más difícilmente. De este modo es necesario el caballo para hacer un largo viaje.

219. Adviértase en segundo lugar, que la ciencia puede poseerse en estado perfecto o imperfecto. Se tiene ciencia en estado perfecto cuando se conoce algo cierta y evidentemente, a modo de conclusión científica obtenida por demostración, de tal manera que el asentimiento es firme y seguro y no puede tambalear por ninguna razón. Se tiene ciencia en

estado imperfecto, cuando no se conoce la verdad tan perfectamente, y se afirma la conclusión con algunas dudas y temor de errar. Supuesto esto.

220. 1ª Conclusión. La lógica artificial es útil para adquirir las demás disciplinas en estado perfecto, pero no es totalmente necesaria. Primera prueba: lo que puede obtenerse naturalmente no requiere la lógica artificial con necesidad absoluta; y las demás disciplinas pueden ser adquiridas, incluso en estado perfecto, sólo naturalmente, pues [87] nuestra mente piensa naturalmente, es decir, percibe, juzga, define, divide y demuestra; de otro modo nunca hubiera podido proponer reglas para la definición, la división y la demostración. Por tanto, aunque la lógica sea utilísima para adquirir las demás ciencias en estado perfecto, no es sin embargo absolutamente necesaria.

221. Segunda prueba. Las demás disciplinas no son más difíciles que la lógica, y como no hay lógica de la lógica, la lógica natural puede compararse a las otras disciplinas adquiridas naturalmente, incluso en estado perfecto. Y es verdad que nuestros errores muchas veces surgen de principios falsos o no suficientemente investigados, pero rara vez de conclusiones mal deducidas. Y si se da naturalmente un vicio y alguien raciocina equivocadamente, debe superarlo mediante los preceptos lógicos.

Resolución de objeciones

222. 1ª Objeción. La ciencia en estado perfecto se construye con definiciones, divisiones y demostraciones correctas; pero sin la lógica artificial nadie puede construir definiciones, divisiones y demostraciones correctas. Luego. Prueba de la menor: nadie puede construir definiciones, etc. perfectas sin aquella disciplina que enuncia qué es y de qué modo debe hacerse la definición, la división, etc. Y esta disciplina es la lógica artificial; luego. Prueba de la mayor: nadie puede construir definiciones, divisiones, etc. correctas sin conocer sus reglas, y no puede co-

nocerlas sin esa disciplina que enuncia qué es y de qué modo debe construirse la definición, la división, etc. Luego. Prueba de la menor: quien conoce estas reglas, sabe que sabe; y nadie puede saber que sabe sin esta disciplina; luego. Prueba de la menor: nadie puede saber que sabe, si no puede percibir los errores que comete al raciocinar; pero nadie puede percibir estos errores sin esa disciplina; luego. Respuesta al argumento: concedo la mayor y niego la menor, para cuya prueba niego la mayor y las menores de las pruebas siguientes.

223. Alguien puede hacer naturalmente algo, y [88] sin lógica artificial, pues las definiciones, divisiones, etc. correctas se hacen naturalmente, ya que nuestra mente las construye de tal modo que no se requiere la lógica artificial. Esa potencia natural que permite definir, dividir, etc. puede llamarse lógica natural, y es absolutamente necesaria para todas las disciplinas; pero no es necesario que quien define, divide, etc. aprenda primero la ciencia que enuncia los preceptos para definir, dividir, etc. que se llama lógica artificial.

224. Además alguien puede construir definiciones, demostraciones, etc. correctas sin la disciplina que enuncia de qué modo deben hacerse la definición, la división y la demostración, si nuestra mente posee un modo natural de definir, etc. Y justamente nuestra mente posee un modo natural de definir, etc. por el cual halló las reglas mismas de la definición. Luego alguien puede construir definiciones, etc. perfectas sin esta disciplina que enuncia qué es y de qué modo debe hacerse la definición, la división, etc. Y principalmente porque la mente misma enuncia estas reglas de manera natural.

225. Con respecto a lo que se ha dicho: que nadie puede saber que sabe sin la lógica artificial, afirmo que es falso, pues alguien sabe que sabe cuando conoce que al raciocinar ha avanzado correctamente, sin admitir ningún principio que no sea conocido clara y distintamente. Pero puede saber esto sin esa disciplina, si dispone naturalmente sus pensamientos atendiendo a los principios que usa; así como hacen los geómetras que

no usan la lógica artificial sino la natural y sin embargo sus razonamientos son correctísimos. Con respecto a lo último, estimo que quien carece de la lógica artificial, carece de un gran instrumento para discernir los errores de razonamiento y para adquirir las disciplinas en estado perfecto. Sin embargo considero que aun sin este instrumento puede llegar a adquirirlas, aunque menos fácilmente; y tomo el caso de los geómetras, que en su ciencia sólo tienen el auxilio de la lógica natural.

[89] **226. 2ª Objeción.** Los antiguos filósofos y los Santos Padres afirmaron en muchos lugares que la lógica es absolutamente necesaria, que es la puerta de las ciencias, abierta la cual se abren las demás, y cerrada, se cierran. Respuesta: estos testimonios se refieren a la estimación metafísica de la lógica y no a su propia natura y noción. Cuando se dice que es puerta de las ciencias, distingo: metafísicamente, lo concedo; verdadera y propiamente, lo niego. Y cuando los Santos Padres encomiendan su estudio a todos los hombres, no la consideran como el arte de cavilar, y aunque no prohíben su uso, condenan su abuso.

SECCIÓN I EJERCICIOS ESCOLÁSTICOS SOBRE LA PRIMERA OPERACIÓN DE LA MENTE

CUESTIÓN I:
SI LA IDEA O PERCEPCIÓN DE UNA COSA
PUEDE SER FALSA

227. Antes de resolver la cuestión, debe advertirse en primer lugar que un conocimiento es verdadero cuando es conforme a su objeto, y falso cuando no concuerda con él. En este sentido parece claro que la verdad corresponde también a la simple aprehensión y no sólo al juicio. Sin embargo, no faltan quienes ponen esto en duda, considerando que la verdad y la falsedad son propiedades del juicio y que por tanto una idea no puede decirse estrictamente verdadera ni falsa. En cambio otros, que atribuyen

verdad a las ideas, estiman que una idea puede no convenir con ella y tratan sobre su falsedad. Algunos niegan la falsedad de las ideas simples, pero dudan sobre las complejas. Y otros sostienen que la falsedad repugna tanto a las ideas complejas como a las no complejas y que entonces ninguna idea puede ser falsa. Luego aquí debemos discutir: 1º. Si la verdad corresponde a la simple aprehensión; 2º. Si le compete la falsedad, y [90] de qué modo tanto una proposición como una percepción pueden decirse del mismo modo verdadera o falsa.

228. El segundo lugar debe advertirse que denomino objeto de una idea simple o compleja a aquello que la idea misma expresa. En opinión común de todos los filósofos, el objeto del conocimiento es la cosa conocida, es decir aquello que se presenta a la potencia cognoscitiva y acerca de lo cual versa dicha potencia en su operación. Supuesto esto.

229. 1ª Conclusión. La percepción simple o compleja puede ser verdadera. Primera prueba: la percepción, tanto simple como compleja, puede ser conforme con su objeto; luego. Prueba del antecedente: la cosa puede estar en la idea del mismo modo como se nos manifiesta. Así el triángulo es la figura cuya esencia se muestra en su noción o idea tal como se la conoce: figura plana limitada solamente por tres líneas, conteniendo otros tantos ángulos; y dígase lo mismo de la noción compleja de madera blanca; en consecuencia la percepción, etc. Se confirma: el juicio puede ser conforme a su objeto, luego también la percepción. El antecedente es evidente. Prueba de la consecuencia: un juicio se dice conforme a su objeto si la cosa es tal como se juzga que es; luego también puede decirse que la aprehensión es conforme a su objeto si la cosa es tal como se la capta.

230. 2ª Conclusión. Ninguna percepción, sea simple o compleja, puede ser falsa. Prueba: toda idea o percepción de una cosa necesariamente es conforme a su objeto; pero por esto mismo ninguna percepción puede ser falsa; luego. La menor consta, porque la falsedad de una idea consiste formalmente en que no se adecua a las percepciones. Prueba de la

mayor: toda percepción necesariamente es conforme a la cosa percibida; pero la cosa percibida o representada es la misma idea o percepción del objeto; luego. La mayor es evidente, porque si la idea no se adecuara a la cosa percibida, no la exhibiría y por consiguiente, la mente no la percibiría. Prueba de la menor: el objeto de la idea o percepción, es aquello sobre lo cual versa la mente al percibir, pero la mente al percibir versa sobre la cosa representada por la idea; luego. Se confirma: la mente percibe, o no percibe; si percibe, tiene una [91] idea verdadera, si no percibe, no hay en la mente ninguna idea de la cosa, y por tanto tampoco una idea falsa.

231. Prueba de la conclusión: no hay percepción falsa, si la mente no puede fallar al percibir; y la mente no puede fallar al percibir; luego. La mayor es evidente. Prueba de la menor: la mente no falla al percibir, si al percibir nada atribuye a la cosa que no le deba ser atribuido, ni le quita nada que no deba ser quitado; y la mente al percibir nada atribuye ni quita a la cosa que no deba; luego. La mayor es evidente. Prueba de la menor: la mente al percibir, nada afirma ni niega de la cosa percibida, pues esto corresponde a la segunda operación mental o juicio; pero sólo afirmando o negando algo de la cosa percibida puede la mente atribuirle algo a la cosa que no deba serle atribuido, o negarle algo que no deba negársele; luego. En consecuencia nuestra mente no puede fallar al percibir, y tampoco ninguna percepción puede ser falsa.

Resolución de objeciones

232. 1ª Objeción. Puede suceder que la cosa objeto sea percibida como siendo algo que ella misma no es; entonces la percepción sería falsa; luego. Prueba de la mayor. A veces un objeto dorado se percibe como oro, luego. Respuesta: distingo la mayor. Puede suceder que la cosa objeto se perciba como siendo lo que no es y en lo que es no se la perciba, sino que en su lugar se perciba otra cosa totalmente diversa, lo concedo. Si no se la percibe como ella misma es, sino engañosa, niego la mayor y distingo la menor: en ese caso la percepción es falsa en el

sentido de que no es captación de la cosa objeto de los sentidos, lo concedo; es falsa en el sentido de no ser adecuada a su percepción, niego la menor y la consecuencia.

233. Así, en el caso del objeto dorado percibido como oro, no se percibe falsamente, sino que no se percibe lo áureo de ningún modo, pues para que lo dorado se percibiera falsamente, debería percibirse en sentido absoluto, no en cuanto a lo que es en sí, sino como siendo esa cosa misma. Pero entonces se percibiría oro, y verdaderamente, pues de otro modo la imitación se diría oro percibido en lugar de lo dorado; y en ese caso, se percibiría la cosa objeto mental, aunque no se percibiera la cosa objeto de los sentidos, pues sólo aquella es [92] objeto de la aprehensión, es decir, la que se conoce por la percepción y la única que la mente observa al percibir.

234. Tampoco debe pensarse que la idea de oro que ahora está en la mente haya sido producida por la idea falsa de dorado, supuesto que esta idea no sea verdadera sino que debe ser considerada totalmente falsa. Y esto porque nada hay que de acuerdo a ella corresponda a lo entendido. Así se diría falsa la idea de hombre, porque aunque exprese al hombre, no concuerda con el caballo; en este sentido se dice falsa la idea de dorado que tampoco concuerda con el oro, y así en otros casos semejantes.

235. Instancia. Es falsa una idea que no expresa lo que debe expresar; pero la idea de oro que se produce en presencia del dorado no expresa lo que debe expresar; luego es una idea falsa. Prueba de la menor. La idea debe expresar aquello por lo cual es producida; pero la idea de oro, que aparece en nosotros ante la presencia del dorado, o que se produce en nosotros ante él, no expresa lo que debe expresar; luego. Respuesta: consentida la mayor, niego la menor, y para probarlo niego la mayor del argumento [que la funda].

236. Aunque muchas ideas expresen aquello por lo cual son producidas,

esto no es verdad en el sentido de que ninguna idea pueda producirse en nosotros sino a causa de la cosa misma de la cual es idea. Pues consta que por muchas ideas producidas por la consideración de las cosas sensibles se forma en nosotros la idea de Dios, sin que por ello esta idea deba considerarse falsa, aunque por ella no capte la mente aquello que en cierto modo se ha derivado de la idea misma. Pues como ninguna cosa creada es objeto de la idea de Dios, a ninguna de ellas debe expresarse, y por tanto tampoco dicha idea puede convenir a ninguna, de tal modo que pueda decirse verdadera o falsa con fundamento. Por lo tanto sin mérito se acusa de falsedad a la idea que expresa aquello por lo cual es producida, si se da conjuntamente.

237. 2ª Objeción. La percepción del bastón semisumergido quebrado, así como la percepción del sol como del tamaño de un pie son manifestamente falsas; luego. Prueba del antecedente: ni el bastón está quebrado, ni el sol tiene en la realidad una dimensión de un pie; [93] luego. Respuesta: niego el antecedente y la menor de la prueba. Pues aunque la percepción del bastón semisumergido quebrado no sea adecuada al bastón considerado en sentido absoluto, sin embargo le es adecuada en cuanto realmente su mitad está bajo el agua, y por esta razón, si se lo mira, necesariamente debe aparecer quebrado en su mitad, porque como el agua es un medio más denso que el aire, los rayos luminosos se fraccionan al pasar del agua al aire, abandonando la perpendicular, según enseña la física, y esto hace que un objeto aparezca como más alto de lo que es en realidad.

238. Aquí San Agustín dice otra cosa: si alguien opina que el remo está quebrado al estar en el agua, y al sacarlo lo ve íntegro, nada malo tiene en los sentidos sino que él es mal juez: pues aquel por su propia natura no puede ni debe ser percibido de otro modo³. Porque si el agua y el aire son distintos, es lógico que se perciba de distinta manera algo en el aire y en el agua, por lo cual de ningún modo acepta el Santo Doctor que nuestros sentidos puedan ser argüidos de falsedad si una cosa en parte sumergida nos aparece quebrada siendo realmente íntegra. El mismo razonamiento

debe aplicarse a la percepción del sol con la dimensión de un pie. Pues la enorme distancia que lo separa de nosotros hace que no podamos percibirlo con mayor mole. Por lo tanto, tales percepciones no deben ser acusadas de falsedad, porque aunque no parezcan acordes con su objeto propio, en realidad concuerdan óptimamente si se toman en cuenta todas las circunstancias.

239. 3ª Objeción. El juicio puede ser falso, luego también la percepción, ya que no parece poder determinarse disparidad en ambos casos. Respuesta: niego la consecuencia y la paridad, porque pueden formularse muchos juicios simultáneos y opuestos sobre un mismo objeto de acuerdo a la misma razón, pero de una cosa no puede haber sino una sola percepción. Así, del hombre en cuanto es animal racional, puede predicarse positiva o negativamente la inmortalidad, y si una alternativa es verdadera, la otra no puede ser conforme a la realidad y por lo tanto es falsa.

240. En cambio, si en una percepción se exhibe algo que falta en otra, ya no se trata del mismo objeto sino [94] diverso, y por lo tanto no puede ser una idea verdadera y la otra falsa como si tuviesen como objeto propio la misma cosa (lo que se requeriría para que una pudiera decirse verdadera y la otra falsa). Ambas ideas no pueden compararse, ni una de ellas puede decirse falsa -como ya advertimos antes- puesto que corresponden a objetos diversos.

241. Afirmas: la idea compleja incluye un juicio, por lo tanto la idea compleja -así como el juicio- puede ser falsa. Prueba del antecedente: la idea compleja incluye composición de uno con otro, es decir, del medio con la cosa o de la forma con el sujeto; por ejemplo la idea de monte blanco exhibe la conjunción del monte con la blancura; luego. Respuesta: se niega el antecedente, para cuya prueba se lo distingue: la idea compleja incluye composición en el sentido de que la mente capta una cosa compuesta, lo concedo; incluye composición en el sentido de que se afirma uno de otro, niego el antecedente y la consecuencia.

242. Luego, aunque en la idea compleja haya cierta composición, ésta es totalmente diversa de la que constituye el juicio. En efecto, por la idea compleja se perciben muchas cosas en una, pero no de tal modo que la mente afirme o niegue uno de otro. En cambio, la composición en la que consiste el juicio es tal que no se distingue de la afirmación o negación de uno con respecto a otro. Cuando la mente concibe un monte áureo, nada afirma ni niega del monte que corresponda a su noción y que por lo tanto corresponda al monte en la realidad, sino solamente que algo es así concebido de hecho, y esto no le repugna.

CUESTIÓN II:

SI LA MENTE PUEDE PERCIBIR UNA RELACIÓN DE CONVENIENCIA ENTRE IDEAS ENTRE SÍ OPUESTAS

243. Como nuestra mente percibe relaciones entre las ideas que posee, puede atender alternativamente a unas y otras, y este acto mental se denomina comparación de ideas, [95] mediante la cual conocemos las ideas acordes y desacordes. Las primeras son las que pueden convenir a un mismo sujeto, como son las ideas de extensión y nobleza. Discordes o repugnantes son las que no pueden convenir simultáneamente a un mismo sujeto, como las ideas de composición y simplicidad. Por lo tanto, el sentido de la duda expuesta es si la mente, al comparar unas ideas con otras, que entre sí repugnan, puede percibir una conveniencia entre ellas. Supuesto esto.

244. Conclusión. La mente puede percibir una relación de conveniencia entre ideas opuestas entre sí. Es contra el Lugdunense⁴. Prueba de la conclusión, breve pero suficiente y eficazmente. La mente puede formular un juicio juzgando posible una cosa imposible; en ese caso percibe una relación de conveniencia entre ideas que entre sí repugnan; luego, a veces la mente puede percibir una relación de conveniencia entre ideas opuestas. La mayor es clara porque no pocas veces sucede que las escuelas disputen acementemente acerca de la posibilidad de un objeto defen-

diendo posiciones contradictorias. Prueba de la menor. La mente percibe una relación de conveniencia entre ideas entre sí repugnantes, si percibe que conviene al sujeto como predicado una idea que en la realidad le repugna; si juzgara sobre lo que percibe, tomaría como posible un objeto realmente imposible; luego. La mayor consta por los términos mismos. Prueba de la menor: en tal caso percibiría que la idea de posibilidad -que es predicado- conviene a un sujeto imposible, pero una idea tal repugna a un sujeto imposible; luego en tal caso se percibiría que la idea del predicado conviene a la idea del sujeto con la cual en realidad repugna.

245. Sin embargo, arguyes que una relación que no existe ni puede existir no puede ser percibida por la mente; y entre dos ideas realmente opuestas entre sí no existe ni puede existir relación de conveniencia; luego. Respuesta: niego la mayor, porque para que la mente perciba una cosa u objeto no es necesario que la cosa exista, pues de otro modo no se conocerían las negaciones, lo cual es falso [96] ya que sólo por ello la nada se distingue de las cosas, como consta claramente.

246. Insistes: el existir es anterior al ser percibido; luego, si entre las ideas mutuamente excluyentes no hubiera alguna conveniencia, esta relación no podría ser aprehendida por la mente. Respuesta: el antecedente podría negarse absolutamente, pero para mayor claridad lo distingo. Antes es ser, o sea existir, que ser percibido, niego el antecedente. Primero es ser, o sea darse o presentarse, que ser percibido: subdistingo. Primero es darse o presentarse que ser percibido realmente y en sentido preciso, niego el antecedente; real o estimativamente, lo concedo y distingo la consecuencia del mismo modo.

247. Por lo tanto, aunque para que la mente perciba algo es necesario que previamente a la percepción se dé de algún modo, al menos estimativamente, el objeto a percibir -pues si no antes de la percepción no habría ningún objeto sobre el cual operara la facultad perceptiva- sin embargo no se requiere que tal objeto sea verdaderamente algo real, sino que basta que sea tenido como una entidad. Y así, aunque no haya

relación de conveniencia entre ideas excluyentes, sin embargo a veces puede considerarse que se da entre ellas, por lo cual basta para nuestra prueba afirmar que la mente percibe tal relación entre ideas mutuamente excluyentes.

CUESTIÓN III:

SI LAS PALABRAS SIGNIFICAN PRIMERO E INMEDIATAMENTE LA COSA O EL CONCEPTO MENTAL

248. Puesto que no sólo se nos oculta la naturaleza de nuestros pensamientos mentales y las nociones de las cosas que están en nosotros, sino que también las cosas existentes son designadas con palabras que solemos usar públicamente, aquí inquirimos cuál es la primera significación de estos sonidos articulados, es decir, si esta palabra “hombre” indica en primer lugar la naturaleza humana y luego su noción -que está en la mente del que habla- o si exhibe primeramente el concepto interior del hablante y en segundo lugar la natura misma que se descubre al oyente.

[97] **249.** Para eliminar toda ambigüedad que pueda haber en esta cuestión, adviértase que con el nombre de “cosa” se designa aquí aquello existente que puede ser percibido en el alma o fuera de ella. Pues como el pensamiento mismo puede ser conocido por otro y expresado con palabras, tomando así razón de cosa, si se trata inmediatamente de los conceptos producidos por la mente, la cuestión debe ser entendida en el sentido de si las palabras con las cuales se designan los conceptos mentales significan primera e inmediatamente esos mismos conceptos, en cuanto caen en el conocimiento del hablante, como cosas cognoscibles, indicándonos en primer lugar que el hablante tiene esos conceptos y que acerca de ellos hay un conocimiento distinto por el cual se los capta. Supuesto esto.

250. Conclusión: Las palabras significan primero e inmediatamente la cosa, y en segundo lugar el concepto de las mismas cosas que está en la

mente del hablante. Prueba de la conclusión: las palabras significan primera e inmediatamente aquello para cuya significación fueron instituidas y asumidas; pero las palabras fueron inicialmente usadas para significar las cosas, no los conceptos de las cosas; luego.

251. La mayor es evidente. Prueba de la menor: Moisés, en el *Génesis*, c. 2, v. 19-20, narra que Dios condujo a Adán a ver a todos los animales para imponerles nombre, con estas palabras: “Y el Señor formó del humus todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo y los llevó ante Adán para ver cómo los llamaba, para que todo ser viviente tuviera el nombre que le impusiera Adán. Y Adán puso nombre a todos los animales, a todas las aves del cielo y a todas las bestias de la tierra”.

252. Se prueba además por la experiencia. Es evidente que escuchada una palabra, inmediatamente se entiende la cosa que la palabra misma designa; pero lo que se concibe inmediatamente de escuchada la palabra es aquello que la palabra significa para expresarlo; luego. [98] Se confirma con ejemplos, como los que aporta Brixia en esta prueba⁵. Cuando los niños captan alguna palabra, por ejemplo “pan”, no conciben el concepto de pan que está en el hablante, sino la cosa que se designa con la palabra “pan”, pues ignoran que el pan es percibido por aquel que emite esta palabra. Consta también que la cosa designada como objeto por una palabra nos puede ser mostrada deícticamente para que entendamos el significado de la palabra que ignoramos, de tal modo que al captar la cosa misma, el alma entiende de qué trata lo que piensa el hablante; luego la cosa es aquello que primeramente significa la palabra.

Solución de objeciones

253. 1ª Objeción. Aristóteles, en *De Interpretatione* I, c. 1, dice que están en las palabras aquellas afecciones que se dan en el alma⁶. Con esto concuerda San Agustín en *De Magistro*, c. 1, donde dice que quien habla formula un signo de su voluntad por medio de voces articuladas⁷. A ellos se añade Cicerón, quien en su *Oratoria* dice que con esto man-

tenemos y sobre todo comunicamos lo que se habla entre nosotros, pudiendo expresar, al decir, lo que sentimos⁸; luego. Respuesta: concedido el antecedente, distingo el consecuente. Los conceptos son lo que significan primeramente las palabras cuando hablamos, de tal modo que nuestros pensamientos mentales ocultos se muestren a los demás, concedo la consecuencia. Cuando hablamos, en el sentido que con ellos indiquemos que hablamos de ellos, niego la consecuencia. No niego que a veces las palabras puedan expresar inmediatamente, haciendo patentes, las pasiones del alma y los pensamientos de la mente, es decir, cuando hablamos para expresar lo que sentimos u obramos interiormente, pues entonces las pasiones y operaciones interiores del alma adquieren natura de cosa; aquí sólo negamos que las palabras signifiquen inmediatamente el concepto mental, pues no nos referimos al concepto mental mismo sino a aquello acerca de lo cual pensamos.

254. Y en esto [99] nada objetan los testimonios de Aristóteles, Agustín y Cicerón. Pues ellos hablan de los conceptos mentales, no en cuanto conceptos de las cosas indicados con las palabras, sino en cuanto son cosas que deseamos mostrar inmediatamente. Y enseñan que podemos usar las palabras para expresar amor, tristeza, dolor y las demás afecciones anímicas, es decir, los pensamientos, las percepciones y los juicios de la mente; y de este modo, quien habla nos conduce a la natura que si quiere puede manifestar, sin negar que otras palabras, por ejemplo, alma, cuerpo, etc. al ser pronunciadas designan primero e inmediatamente las mismas naturas de esos conceptos, mostrándolas claramente.

255. Dices: algunas palabras significan inmediatamente el concepto mental, luego todas. Se prueba la consecuencia: lo que corresponde esencialmente a uno, corresponde a todos los del mismo género; luego. Respuesta: distingo el antecedente. Algunas palabras significan inmediatamente el concepto mental como objeto del que habla, lo concedo; como concepto, niego el antecedente y la consecuencia. La solución es clara por lo dicho. El concepto que se designa inmediatamente con las palabras toma razón de la cosa.

256. 2ª Objeción. La escritura significa inmediatamente las palabras; luego las palabras significan inmediatamente los conceptos. Prueba de la consecuencia: la escritura se relaciona a las palabras como éstas a los conceptos, de tal modo que si ponemos la escritura en lugar de las palabras, también así podemos poner los conceptos en lugar de las palabras. Respuesta: niego el antecedente. La escritura es una palabra permanente y fija, fácilmente transmisible a la posteridad. “Las letras se han inventado -dice San Agustín- para que podamos conversar incluso con los ausentes”⁹. Por lo tanto la escritura, al igual que la palabra, significa inmediatamente la cosa. Por eso afirma Aristóteles “las palabras escritas son signos de las habladas”¹⁰. Si las palabras a su vez indicaran el concepto, así como muestran la cosa misma, podríamos preguntarnos por qué las palabras no significan inmediatamente las cosas mismas. Pues éstas también son expresadas inmediatamente por el concepto. Y no por otra razón los ángeles no usan palabras, sino porque indican con la mutua comunicación de sus conceptos, las cosas acerca de las cuales versa su pensamiento.

257. 3ª Objeción. Si las palabras no indicaran los conceptos de las cosas que están en la mente del hablante, no existiría la mentira; pero la mentira existe, luego. Prueba de la consecuencia de la mayor. Se llama mentir al hablar de otro modo a como se siente. Respuesta: distingo la consecuencia de la mayor: si las palabras no indicaran el concepto mental ni siquiera consecutivamente, lo concedo; si las palabras no indicaran primero e inmediatamente [100] el concepto mental, niego la subconsecuencia y concedida la menor, niego la consecuencia.

258. En efecto, la mentira existe no porque las palabras indiquen primero e inmediatamente el concepto que está en la mente del que habla, sino porque la proposición verbal designa y expresa consecuentemente el juicio interno del hablante. Digo consecuentemente porque al oír la proposición, lo que primero inquirimos es si la cosa es en sí como lo enuncia la proposición, y en ese caso ésta es verdadera, de lo contrario es falsa. Si hay alguna duda sobre la sinceridad del que habla, también debemos

referir esta proposición al juicio interno suyo, inquiriendo si concuerdan o repugnan, de tal modo que así como una proposición se dice verdadera cuando concuerda con las cosas y falsa si no concuerda; así, el hablante es veraz si lo que dice responde a su juicio interno, y mendaz en caso contrario.

CUESTIÓN IV:

SI LAS PALABRAS SON SIGNIFICATIVAS POR PROPIA NATURALEZA

259. Antes de resolver la cuestión debe indicarse en primer lugar que por “voz” -como dijimos en las sùmulas- entendemos el sonido producido por la boca de los animales, y que se divide en dos clases: voz articulada e inarticulada. La primera es aquella en la cual se distinguen sílabas o articulaciones, como la palabra “Dios”. La segunda es aquella que no puede distinguirse por sílabas, como el rugido animal. En segundo lugar debe advertirse que solamente lo son las voces que representan vocablos, de modo que la voz de los niños pequeños y otros, de ningún modo puede decirse articulada porque no tiene por objeto significar lo que la mente concibe. Por lo tanto, para que una voz sea articulada [palabra] no sólo se requiere que el sonido se distinga por sílabas sino también que sea instituida para significar y expresar lo que la mente concibe. En tercer lugar adviértase que algunos han creído que las palabras no han tomado valor significativo por institución humana sino natural. En cambio otros sostienen que las palabras de ningún modo tienen por propia naturaleza poder significativo, sino que las voces recibieron sólo de Dios y de los hombres la significación, y consiguientemente las palabras no son signos naturales de las ideas. Supuesto esto, con nuestro Patrono¹¹, en el Segundo de *Sentencias*.

260. Conclusión. Las palabras no son signos naturales sino instituidas por Dios o los hombres para significar. [101] Se prueba primero la conclusión: los signos naturales, como el humo con respecto al fuego, son

constantes y ubicuos, como es obvio por los términos y ejemplos; en cambio las palabras no son iguales para todos los pueblos y naciones; luego las palabras no son [signos naturales]. Prueba de la menor: los italianos usan unas palabras, los franceses otras, los germanos otras, otras los árabes, otras los españoles, de tal modo que un pueblo no entiende la lengua del otro, sino que unos pocos llegan a aprenderla por un estudio especial y ejercitación; por lo tanto las palabras no son las mismas para todo el mundo.

261. Se confirma: en distintos pueblos, diversas palabras designan la misma cosa, y una misma palabra significa cosas diversas; por lo tanto las palabras no tienen significación natural sino arbitraria. Prueba del antecedente con ejemplos: el latín “Deus”, el griego “Theos”, el alemán “Gott”, el italiano “Deo”, el turco “Agdi” significan lo mismo: el ente infinito y absolutamente perfecto; la palabra “Vogh” en polaco significa “Dios”, en inglés “remolino”. Luego las palabras por sí son indiferentes para designar cualquier cosa y en consecuencia si significan algo determinado, esto proviene de una institución convencional.

262. Decimos que las palabras han sido instituidas convencionalmente por Dios o por los hombres, porque en verdad las lenguas fueron establecidas por arbitrio de Dios y no de los hombres, como la lengua adamítica, que Dios infundió a Adán, y como aquellas lenguas que con expreso auxilio divino y singular providencia suya se multiplicaron instantánea y súbitamente, en la confusión de Babel, pues al comienzo -como atestigua la Escritura- en toda la tierra había una sola lengua para todos.

263. Opino que estas lenguas que vulgarmente se llaman matrices y antecesoras de las otras, y que Dios infundió a los hombres, no sólo eran necesarias en cuanto a las palabras primitivas [102] sino sobre todo en cuanto a los nombres derivados. Así los hombres pudieron componer a su arbitrio, y formar muchas otras palabras a semejanza de las infusas.

264. Si hablamos de lenguas distintas a las que se llaman “madres”

inmediata o mediatamente, éstas se formaron por la corrupción de una o varias lenguas. Así, de la corrupción del latín, según se considera, se formaron el italiano, el francés y el español. Por la gran afinidad que tienen y porque adoptó muchas de sus palabras, quizá la lengua latina tuviera su origen en la griega. Y en nuestro tiempo el italiano ha tomado muchas palabras del francés, así como el francés ha tomado muchas del italiano.

265. También a veces de la mezcla de dos lenguas se ha formado una tercera, así como la lengua ciro-caldaica que ahora todavía vemos existir en las regiones más apartadas del concierto de las naciones. Así también en la ciudad de Tucumán y en otras regiones apartadas [103] de la provincia tucumana, se ha formado una tercera lengua a partir del conocimiento de las lenguas peruana y española, que toma muchas palabras de ambas lenguas. Las lenguas madres han sido instituidas por Dios con más necesidad en cuanto a las palabras primitivas que a las derivadas, que surgieron por composición de las primitivas, de acuerdo al arbitrio de los hombres. Así también por corrupción de una lengua se forma otra distinta; luego las palabras no son signos naturales.

Solución de objeciones

266. 1ª Objeción. Lo que Dios otorga a las cosas, obra en ellas por propia natura; pero entre nosotros hay muchas palabras o lenguas instituidas por Dios, a las cuales Él mismo atribuyó significado. Luego tienen por propia natura esta significación y en consecuencia las palabras son signos naturales y no arbitrarios. Respuesta: distingo la mayor: lo que Dios otorga como esencial, intrínseco y necesario, lo concedo; como algo extrínseco, niego la mayor y distinguida del mismo modo la menor, niego la consecuencia.

267. Las cosas sólo tienen por naturaleza suya lo que han recibido de Dios como algo intrínseco y necesario, pero conjuntamente puede atribuirles algo de modo extrínseco. Esto nunca inficionaría de jactancia la

sana mente; de otro modo seríamos obligados a admitir que, supuesta la verdad de esa proposición y aducida su universalidad, los dones sobrenaturales que Dios otorga al alma le corresponden por propia naturaleza, lo que sabe a herejía. La significación que Dios atribuyó a todas las palabras al instituir las, no le era intrínseca ni necesaria. Pues Dios pudo imponerles a su arbitrio otro significado, y también podía instituir muchas palabras distintas para significar la misma cosa. En la confusión babélica de las lenguas, una cosa que era significada solamente con una palabra, se designó con muchas palabras distintas instituidas por Dios. Luego está claro que Dios estableció palabras y vocablos como signos arbitrarios y no naturales; del mismo modo Dios instituyó ciertos signos sensibles de los sacramentos, como el agua en el Bautismo, el pan y el vino en la Eucaristía, etc., y sin embargo de ningún modo los sacramentos son signos naturales de la gracia, tales que por propia naturaleza signifiquen la gracia; de manera similar ocurre en nuestro caso.

268. Instancia. Las palabras de la lengua adamítica por las cuales se denominaron a las aves y otros animales, eran verdadera y propiamente nombres que los designaban, según [104] *Génesis*, cap. 2, v. 19-20: los vocablos con los cuales Adán nombró a los vivientes son sus propios nombres; luego los nombres que Adán impuso tenían significado natural y no arbitrario. Respuesta: distingo el antecedente: eran verdaderos y propios nombres que debían tener como los más adecuados, lo concedo; como significado natural suyo, niego el antecedente y la consecuencia.

269. Es verdad que los nombres impuestos por Adán a los animales fueron los más convenientes. Pues aunque los nombres de las cosas sean arbitrarios, unos son más convenientes para algunos y otros para algunos otros, en cuanto parecen más aptos para significar las cosas a las cuales se imponen. Así en la lengua latina, que se considera instituida sólo por convención humana, hay algunas palabras que nos parecen más aptas para significar lo que efectivamente significan; por ejemplo la palabra “rugido” resuena y resulta más apta para significar el grito estridente que suelen emitir los caballos y los lobos. Así también las palabras

de la lengua adamítica, en cuanto fueron instituidas por Dios, eran necesariamente las más convenientes y se adecuaban totalmente a la naturaleza de las cosas; por eso dijo Moisés que las palabras con las cuales Adán nombró a los vivientes fueron sus nombres, en el sentido de que los nombres impuestos por Adán fueron los más convenientes, pero no en el sentido que significaran por propia naturaleza las cosas.

270. 2ª Objeción. Es propio del sabio imponer nombres; pero lo que es obra y tarea del sabio no se hace arbitrariamente, luego los nombres de las cosas no son impuestas por arbitrio, sino que son signos naturales. Respuesta: distingo la mayor: es propio del sabio imponer nombres derivados, lo concedo; primitivos, niego la mayor y la consecuencia.

271. En efecto, es propio del sabio derivar muchos nombres a partir de los primitivos, explicándolos rectamente para que sean idóneos, de lo cual no se infiere que dichos vocablos signifiquen por propia naturaleza. Pues no son sino signos arbitrarios, si bien idóneos y aptos para significar o explicar una cosa más bien que otra. Que el sabio los imponga previo estudio sólo prueba el temor de que dichos nombres [105] no puedan exhibir razón suficiente de la imposición y que no tengan similitud y proporción con los primitivos de los cuales se derivan. Pero no quiere decir que el nombre impuesto por el sabio, previo estudio, sea por naturaleza significativo, como falsamente imaginan los adversarios.

272. 3ª Objeción. Las palabras no sólo son signos de las cosas, sino también de nuestras ideas; pero las palabras son signos naturales de las ideas, luego también de las cosas. Prueba de la menor: si las palabras no fueran signos naturales de las ideas, no se podría determinar la razón por la cual, cuando se oye una palabra cualquiera, inmediatamente se forma en la mente la idea de la cosa respectiva. Respuesta: niego la menor, para cuya prueba puede omitirse el antecedente, negando la consecuencia.

273. Puesto que percibimos muchas cosas por el sentido íntimo, de las

cuales no podemos dar razón suficiente, decimos que el antecedente puede omitirse, pero para que la dificultad -al menos aparente- nos parezca diluirse más fácilmente, respondo negando el antecedente, pues no falta razón suficiente para que suceda como se dice, aún cuando las palabras no sean signos naturales. Como dijo el eximio Saguens¹², existe un nexo entre el alma y el cuerpo establecido por su Autor, de tal modo que a las impresiones anímicas siguen ciertos movimientos cerebrales y a la inversa. Y como una idea va siempre o frecuentemente adjunta a un movimiento de las fibras del cerebro, mientras se produce la idea, se excita el movimiento y recíprocamente. Y si percibimos simultáneamente dos ideas, también las fibras cerebrales son excitadas a movimientos simultáneos, pues cada vez que se produce una idea en la mente, a partir de estos movimientos se produce la otra.

274. De modo similar, cada vez que los movimientos cerebrales responden a alguna idea, este mismo movimiento provoca otras ideas concomitantes. Cuando a un niño se le muestra un objeto o una fruta expresando a la vez su nombre, inmediatamente la visión de la fruta y la palabra provocan la idea en el alma del niño y se producen dos movimientos en el cerebro. Estos responden a las ideas y sus secuelas permanecen en él, de modo que una secuela va unida a otra. Si se mostrara la fruta reiterando las palabras, profiriendo a la vez el nombre, esa continua repetición hace que estos vestigios se impriman y conjuguen con más fuerza en el cerebro, por lo cual pronunciado el nombre de la fruta, no sólo se excita la idea de la palabra sino la noción misma de dicha fruta. La razón de esto no es sino la mutua comunicación del cuerpo y el alma, por la cual al pronunciarse el nombre se produce inmediatamente la idea respectiva; y no porque la palabra sea un signo natural que signifique la idea, sino porque [106] la mencionada comunicación excita las fibras con un movimiento respectivo a tal idea.

275. Instancia. Las palabras son signos de las ideas así como las ideas son signos de las cosas; pero las ideas son signos naturales de las cosas, luego las voces también son signos naturales de las ideas. Respuesta:

distingo la mayor. Las palabras son signos de las ideas así como éstas son signos de las cosas en cuanto las palabras son signos y las ideas también, lo concedo; en cuanto tienen la misma esencia, niego la mayor.

276. Es verdad que las palabras son signos de las ideas en cierto modo como las ideas son signos de las cosas, pero no son signos en el mismo sentido. Pues las palabras son signos arbitrarios de las ideas, mientras que éstas son signos naturales de las cosas. Por tanto las ideas son imágenes naturales de las cosas, no como las cosas naturales son reflejadas con sus imágenes en un espejo, sino como similitudes naturales objetivas y necesarias para representarlas. Así, si una cosa cualquiera se presenta a nuestra mente, su representación se fija en ella natural y necesariamente; y esta representación se denomina idea.

277. Del mismo modo que si un objeto coloreado se coloca ante un espejo, su imagen en él no se produce arbitrariamente sino según leyes naturales, así también la cosa presente a la mente induce en nosotros la idea respectiva no en forma arbitraria, sino de acuerdo a leyes instituidas por Dios. Por todo esto es evidente que las palabras -que significan las cosas o sus ideas respectivas- no son las mismas en todos los pueblos, como sucede con la palabra que significa “Dios”; sin embargo las ideas son iguales en todos, y esto basta para afirmar que son signos naturales de las cosas, mientras que las palabras son signos arbitrarios de ellas.

SECCIÓN II

EJERCICIOS ESCOLÁSTICOS SOBRE LA SEGUNDA OPERACIÓN DE LA MENTE

CUESTIÓN I: SI EL JUICIO ES ACTO SIMPLE DE LA MENTE

278. Como se ha dicho en las SÚMULAS, el juicio es la segunda operación de la mente por la cual se unen dos ideas, afirmándolas, o se separan por

negación. Acerca de esto así definido en general, se pregunta ahora si es un acto simple de la mente, o compuesto de muchas ideas. Advertido lo cual

279. Conclusión: El juicio es un acto simple de la mente, y no [107] compuesto de muchas ideas. Prueba: el juicio propiamente dicho es el asenso o disenso mental de ideas por afirmación o negación respectivamente; tal asenso o disenso es simple y no compuesto de muchas ideas. Prueba de la menor: muchas percepciones pueden ser atribuidas a un mismo sujeto y sin embargo no intervenir ningún juicio; así, podemos percibir sin asenso ni disenso que los granos de arena son un número par, y suspender nuestro juicio, sin afirmarlo ni negarlo. Luego el juicio es acto simple de la mente, y no compuesto de varias ideas.

Solución de objeciones

280. 1ª Objeción. Lo que se compone de muchas ideas es compuesto; pero el juicio se compone de muchas ideas: de sujeto, predicado y cópula, luego. Respuesta: se niega la menor. El acto de la mente que afirma o niega, es decir, que une o separa ideas, [no] se compone de ideas; pero el juicio es un acto mental que compone o divide ideas, luego no se compone de ideas.

281. 1ª Instancia. No hay juicio sino a partir de ideas, luego el juicio se compone de ideas. Respuesta: distingo el antecedente. No hay juicio sino a partir de ideas prerrequeridas para que la mente las una o divida, lo concedo; en el sentido que el juicio se componga de ellas, niego el antecedente y la consecuencia. **Insistes:** toda cosa se hace de su materia, pero la materia del juicio son las ideas; luego el juicio se hace a partir de las ideas. Respuesta: distingo la menor. Las ideas son materia del juicio, como materia acerca de la cual versa el juicio, lo concedo; materia de la cual se compone el juicio, lo niego y también la consecuencia. Las ideas son la materia propia acerca de las cuales versa el juicio, no de la cual se compone. Pues el juicio es acto de la mente que afirma o niega,

pero tal acto mental es simple y no se compone de ideas, aunque verse sobre ellas para unir las o separar las. Luego el juicio no se compone de ideas.

282. 2ª Objeción. No puede formularse ningún juicio sin percepción del sujeto, el predicado y la cópula; luego el juicio no es simple. Respuesta: niego la consecuencia. Pues aunque el juicio exija la percepción del sujeto, el atributo y la cópula, no se compone de ellos, sino que es su composición o división, es decir la afirmación o negación del atributo con respecto al sujeto.

283. Insistes. Ciertas ideas [108] son compuestas, luego. Respuesta: niego la consecuencia. Pues una idea puede exhibir muchas cosas simultáneamente, por ejemplo una cosa con un atributo o aspecto suyo, por lo cual puede llamarse compleja, y más compuesta, por razón del objeto que muestra; sin embargo en su esencia propia es simple. Si se trata de la idea formal, o percepción mental, el juicio siempre es acto de la mente que afirma o niega, y por tanto siempre es simple, aunque verse sobre una multitud de objetos.

284. 3ª Objeción. La proposición externa es algo compuesto de términos, luego el juicio se compone de ideas. Respuesta: se niega la consecuencia. El juicio en cuanto está en la mente se constituye por el asenso o disenso, es decir, la afirmación o la negación, y nada es más simple; pero aunque sea simple, tal afirmación o negación no puede expresarse sino con muchas palabras. Por ello, si bien la afirmación exige las ideas de sujeto y atributo para unir las o separar las, no es que concluya verdaderamente en ellas en sentido propio. La proposición no sólo incluye el verbo con el cual se expresa la afirmación, o la negación añadiéndole la partícula “no”, sino que también consta de sujeto y atributo, por lo cual no existe la misma razón en cada parte.

CUESTIÓN II:

SI EL JUICIO ES ACTO DEL INTELECTO
O DE LA VOLUNTAD

285. Todos los filósofos atribuyen el libre arbitrio a la voluntad, y en las Escuelas suele atribuirse el juicio al arbitrio del intelecto, no de la voluntad. Buscando aquí la verdad, demostraremos que el juicio corresponde propiamente a la voluntad y no al intelecto; puesto que siempre es voluntario, depende de la voluntad en cuanto puede formularse o no.

286. 1ª Conclusión. El juicio corresponde a la voluntad y no al intelecto. Se prueba: el acto de la voluntad corresponde a la voluntad y no al intelecto; el juicio es acto de la voluntad, pues es afirmación de la verdad o negación de la falsedad, o sea, es el asenso o disenso por el cual el acto de la voluntad aprueba o reprueba algo, sea en cuanto a la parte afirmativa o [109] negativa, en cuanto las ideas son concordes o desacordes. Luego el juicio corresponde propiamente a la voluntad y no al intelecto.

287. 2ª Conclusión. Aunque una percepción pueda existir en nuestra mente contra la voluntad, todo juicio es siempre voluntario. Se prueba: se llama voluntario aquello que se realiza con impulso voluntario y con determinación libre. Todo juicio se hace siempre con impulso voluntario y también a veces con libre determinación o elección; luego todo juicio es siempre voluntario. Se prueba la menor: o bien esta conexión o desconexión entre sujeto y atributo es evidente, o bien es confusa. Si lo primero, la afirmación y la negación son libérrimas aunque necesarias. Si lo segundo, la voluntad afirma o niega por elección o libre determinación, como sucede en los juicios temerarios. Luego todo juicio, etc.

288. 3ª Conclusión. No pocas veces nuestros juicios son libres con libertad de elección, que excluye toda necesidad, incluso interna y natural. Prueba: se llama libre aquello que puede hacerse o no hacerse a voluntad, excluyendo toda necesidad, incluso interna; y el juicio casi siempre puede hacerse o no hacerse a voluntad, es decir, cuando la conexión

del atributo con el sujeto no es clara ni necesaria. Luego. Se confirma: se prohíben y castigan los juicios temerarios, lo cual sería falso si no fuesen libres y no dependieran de nuestra potestad; luego. Prueba de la menor: nada es malo si no es voluntario; por lo tanto, si se prohíben y castigan los juicios temerarios como cosas malas, es porque dependen de nuestra potestad.

Solución de objeciones

289. **1ª Objeción.** El juicio es conocimiento, pero conocer corresponde al intelecto, no a la voluntad; luego. Respuesta: niego la mayor. Lo que es posterior al conocimiento o percepción no es conocimiento o percepción; pero el juicio es posterior a la percepción o conocimiento. En efecto, es afirmación de la verdad y negación de lo falso, es decir, asenso o disenso mental aprobando o rechazando algo, el cual asenso y disenso [110] requiere previamente un acto de conocimiento. Por consiguiente, si la cosa no es conocida cuidadosamente, el juicio es temerario, como todos aceptan; luego el juicio no es conocimiento sino que sigue a él. Asimismo todos están persuadidos naturalmente —no habiendo nada que sea más familiar para todos— de que no debe juzgarse sobre cosas desconocidas sin atender primero a las ideas conducentes al juicio. Y para que no haya dudas sobre lo que aquí enseñamos, entendemos con el nombre de “conocimiento” la nula percepción mental, no la ciencia u otro hábito de la mente, que se forma de muchas percepciones y juicios.

290. **2ª Objeción.** Se admite que el intelecto sólo versa sobre lo verdadero y la voluntad sobre lo bueno; pero el juicio versa sobre la verdad. Luego corresponde al intelecto y no a la voluntad. Respuesta: distingo la mayor. El intelecto sólo versa sobre lo verdadero en tanto percibido, lo concedo; como afirmado o negado, lo niego. Distinguida de igual modo la menor, niego la consecuencia. La afirmación de lo verdadero y la negación de lo falso, o sea la conjunción de ideas similares y separación de las adversas es en realidad cierta búsqueda del bien que atrae a la voluntad, porque ella tiende a él. Por lo cual la fe que confesamos por revelación

divina, como quiera que no abarca simultáneamente la percepción y el juicio con la ciencia, radica en la voluntad, como enseña San Agustín en *De Praedestinatione Sanctorum*, n. 10, en otra versión c. 13¹³.

291. 3ª Objeción. El juicio generalmente no es libre sino necesario, luego no procede de la voluntad. Respuesta: niego la consecuencia. Pues aunque el juicio no sea libre, siempre es voluntario, porque nada asentimos ni disentimos contra nuestra voluntad, salvo de la boca para afuera, es decir, por temor al castigo, o por expectativa de una utilidad, o para adular a otro, o por cualquier otra causa injusta; en cambio, percibimos muchas cosas contra la inclinación voluntaria, o bien muchas incitan en nosotros percepciones, entre las cuales somos libres para optar. Por ello los malos juicios son proferidos por vicio propio, en cambio las percepciones o ideas de las cosas malas acerca de las cuales pensamos mal, no pueden decirse consentidas como libremente aceptadas.

292. 4ª Objeción. El juicio corresponde a la misma facultad que posee el hábito de la ciencia, que tiende a ella; pero el hábito de la ciencia corresponde al intelecto, luego también al juicio. La mayor es clara, porque el hábito de la ciencia, como todo hábito, surge de la repetición de actos y por tanto parece necesario que de la reiteración [de juicios] surja el hábito de la ciencia. La menor también es inconcusa, pues la ciencia es conocimiento cierto y evidente, y todo conocimiento es acto del intelecto; luego. Respuesta: niego la mayor. [111] La ciencia es conocimiento cierto y evidente de una cosa necesaria, por las causas o razones por las cuales la cosa es, o por las cuales se afirma o niega que sea así. De estas palabras surge que la ciencia no es simple aprehensión de la cosa, sin afirmación o negación, como supone el argumento, sino conocimiento cierto y evidente, pero por la misma razón unido al juicio, o sea, un complejo de muchas percepciones, juicios y raciocinios. Pues aunque conocer, según el uso común de hablar y escribir, sea racional entre los eruditos y conocido o evidente, siguiéndose que la ciencia sea igualmente conocimiento, sin embargo esta misma ciencia, fuera de la percepción intelectual, concluye el asentimiento voluntario o juicio.

293. Pues no es solamente algo que percibimos por medio de la ciencia, sino algo que afirmamos ser tal cual como lo percibimos. Porque percibir es lo primero en la ciencia y los otros hábitos mentales, como la inteligencia, la sabiduría, la prudencia y el arte, tienen una parte cognoscitiva o aprehensiva que es primaria de tales hábitos, mientras que el juicio es una parte secundaria, como se explicará. Este hábito suele denominarse intelectual, no sólo porque las Escuelas acostumbran atribuir el juicio al intelecto, sino principalmente porque el conocimiento -que es la parte primaria de esos hábitos- corresponde al intelecto. En este sentido dijo Cicerón, en *De Officiis*, Libro 2^o¹⁴, que la prudencia consiste en la perspicacia o conocimiento de la verdad, y en el cuarto de las *Tusculanas*, con las cuales la mente aprende de los antiguos¹⁵: la sabiduría es conocimiento y ciencia de las cosas divinas y humanas, por las causas, por las cuales la cosa es así. Esta doctrina se confirma con la distinción precedente, debiéndose argumentar así: el juicio corresponde a aquella facultad a la cual pertenece el hábito de la ciencia según ambas partes, lo concedo; solamente según la parte primaria, niego la mayor y distingo del mismo modo la menor, negando la consecuencia.

CUESTIÓN III:

SI EL JUICIO ES DE POR SÍ AFIRMATIVO

294. No faltan filósofos que, demasiado amantes de sutilezas, sostienen que todo juicio es afirmativo y que por tanto ninguno es verdaderamente negativo. Si se les objeta que existen juicios tenidos comúnmente por negativos, [112] responden que la negación se convierte fácilmente en afirmación. Así este juicio negativo “el hombre no es piedra”, se convierte en este afirmativo “el hombre es distinto de la piedra”. Y por esta razón exclusivamente intentan propugnar algo paradójico.

295. Si alguno quisiera todavía emularlos en sutileza, del mismo modo podría sostener que tampoco hay juicios verdaderamente afirmativos. Pues un juicio comúnmente tenido por afirmativo, por ejemplo “Dios es

justo”, podría resolverse en este negativo “Dios no carece de justicia”; pero es mejor dejar de lado tanto retorcimiento.

296. Conclusión. El juicio no es de por sí afirmativo, sino que existen juicios verdaderamente negativos. Prueba de la conclusión. Hay juicios cuya esencia es distinta de la de los juicios afirmativos; luego el juicio no es por naturaleza afirmativo, sino que hay juicios verdaderamente negativos. La consecuencia es clara por los términos mismos en que se expresa. Prueba del antecedente: hay juicios en los cuales la idea del atributo se separa de la del sujeto; tales juicios tienen distinta naturaleza que los afirmativos; luego existen juicios de distinta naturaleza que los afirmativos. La mayor consta, por ejemplo en este juicio: “Dios no es cruel”, la idea de crueldad, que es atributo o predicado de la idea de Dios, que es sujeto, queda separada de ésta; luego la naturaleza de este juicio es distinta a la del afirmativo. El antecedente es claro por la definición misma de juicio afirmativo, y la consecuencia se deduce correctamente.

297. Se confirma. Si se expresan estas dos proposiciones: “Dios es justo” y “Dios no es justo”, la mente no funciona del mismo modo con respecto a ambas, pues asiente en la primera y disiente en la segunda, lo cual implica dos actos totalmente diversos. En efecto, la mente no puede asentir y disentir con un mismo acto, así como tampoco se puede querer y no querer por un mismo acto; por lo tanto el acto por el cual la mente disiente es totalmente distinto de aquel por el cual asiente y en consecuencia hay juicios verdaderamente negativos. [113] Pero objetas que cualquier juicio negativo puede transformarse en afirmativo, como se indicó antes y que por lo tanto ningún juicio es verdaderamente negativo, ya que si así fuera no podría resolverse en su opuesto. Respondo en primer lugar retorciendo el argumento: cualquier juicio afirmativo puede transformarse en negativo, como también ya se ha dicho, y por lo tanto no hay ningún juicio verdaderamente afirmativo.

298. En segundo lugar respondo distinguiendo el antecedente. Cualquier juicio negativo puede transformarse en afirmativo cambiando el sujeto y

el atributo, lo concedo; permaneciendo el mismo sujeto y el mismo atributo, niego el antecedente. En efecto, cuando el juicio negativo se convierte en afirmativo, según concede el adversario, cambia el sujeto o el atributo. Sea como ejemplo este juicio: “Pedro no es docto” que convertido en afirmativo resulta “Pedro es indocto”. ¿Quién no ve que en este juicio el atributo no es el mismo, sino distinto? Pues en la primera proposición se le atribuye el término “docto”, en la segunda, “indocto”. Por lo cual, aunque la segunda proposición equivalga a la primera en cuanto al sentido, no es numéricamente la misma, puesto que la segunda es afirmativa y la primera es rigurosamente negativa.

CUESTIÓN IV:

SI UNA PROPOSICIÓN VERDADERA PUEDE TRANSFORMARSE EN FALSA

299. Expuesta la naturaleza del juicio, vengamos a tratar sobre la proposición, que -como ya dijimos- no es sino la oración en la cual se afirma o se niega uno de otro. Hemos dicho en las SÚMULAS qué es una proposición verdadera y falsa. Supuesto esto, preguntamos si una proposición verdadera puede transformarse en falsa, y a la inversa, una falsa en verdadera. Caen en esta cuestión solamente las proposiciones que versan sobre materia contingente, es decir, aquellas que siendo verdaderas, en el mismo instante podrían ser falsas. En cambio, las relativas a materias necesarias o imposibles, si son verdaderas, lo son de tal modo que no pueden ser falsas, y si son falsas, de ningún modo podrían ser verdaderas.

300. Conclusión. Ninguna proposición verdadera puede transformarse en falsa, y ninguna falsa en verdadera. Se prueba la conclusión, primeramente en cuanto [114] a las proposiciones de pretérito. El objeto de las proposiciones de pretérito es inmutable, luego también la proposición. La consecuencia es evidente. Se prueba el antecedente: ninguna potencia puede hacer que lo pasado no haya pasado, que lo que de algún modo

existió haya sido nada y por tanto totalmente incapaz de que sobre eso, como sobre un objeto, se ejerza una potencia activa. Se dice por eso que hasta Dios está privado de hacer ingénito lo que ha sucedido.

301. Se prueba en cuanto a las proposiciones de presente. Todo lo que es, en cuanto es, necesariamente es en el instante en que es, puesto que no puede ser y a la vez no ser; luego también el objeto de las proposiciones de presente es inmutable y ninguna proposición tal puede variar.

302. Se prueba finalmente en cuanto a las proposiciones de futuro: o bien en el instante en que se enuncia la proposición, el sujeto se relaciona al predicado del mismo modo en que se enuncia en ella, o no. Si es lo primero, entonces la proposición es verdadera para todo instante anterior al designado en la proposición; [de lo contrario] en todo ese tiempo es falsa. Se confirma. La proposición de presente es inmutable, luego también la de futuro. Prueba de la consecuencia: la verificación de la proposición de futuro es una proposición de presente. Pues esta proposición futura “Pedro será blanco” no es verdadera para el momento A del tiempo si en ese mismo instante no fuese verdad que “Pedro es blanco”; luego, si la proposición de presente es inmutablemente verdadera o falsa, del mismo modo debe suceder con la proposición de futuro.

Solución de objeciones

303. 1ª Objeción. Verdad y falsedad son accidentes de la proposición; luego una proposición verdadera puede transformarse en falsa y viceversa. Se prueba la consecuencia: es propio del accidente el existir en un sujeto de tal modo que podría desaparecer sin que el sujeto desaparezca; luego, si la verdad es un accidente de la proposición, también podría desaparecer, transformándose en falsa. Respuesta: distingo el antecedente. La verdad y la falsedad son accidentes de la proposición de tal modo que ambas pueden convenir a la misma proposición, lo niego; son accidentes [115] en el sentido de que verdad y falsedad no pertenecen a la esencia de la proposición, lo concedo.

304. Pues aunque la verdad y la falsedad son propiedades o accidentes (si gusta más así) de la proposición, esto no debe entenderse en el sentido de que la verdad y la falsedad puedan convenir a cualquier proposición, de tal modo que cualquiera que sea verdadera podría ser falsa y cualquiera falsa podría ser verdadera. Esto es claramente falso, como consta en las proposiciones de materia necesaria e imposible, que no son indiferentemente pasivas a la verdad y la falsedad como para que una verdadera pudiera ser falsa. Pero considero que también vale lo mismo para las proposiciones de materia contingente: la verdad y la falsedad no se dan en ellas de tal modo que puedan ser atribuidas a una proposición en forma sucesiva. La que es contingentemente verdadera es tal porque el sujeto es contingentemente del mismo modo que lo enuncia la proposición. Y así como repugna que lo que es no sea cuando es, así también repugna que en materia contingente una proposición verdadera se transforme a la vez en falsa y a la inversa.

305. Afirmas: del mismo modo que una pared blanca puede hacerse negra, también la proposición verdadera puede transformarse en falsa. Se prueba la consecuencia: la blancura adviene contingentemente a la pared, así como la verdad a la proposición. Respuesta: niego la consecuencia y la paridad de ambos casos, pues en el caso de la proposición, no permanece el mismo objeto con el cual pueda compararse para ser verdadera o falsa. Pues no permanece aquello que se da en el instante del tiempo en que la proposición es verdadera, mientras que la pared a la cual se le quita la blancura y se le da negro permanece, por lo cual puede llamarse verdaderamente transformación. En este caso la pared es receptivo de los contrarios, lo que se exige para que haya cambio; pero no es así en el caso de la proposición, pues nada en ella es susceptible de ser llamado consecutivamente verdadero y falso. Por eso dijo Aristóteles que una proposición se dice verdadera o falsa según que la cosa sea o no sea¹⁶; luego, etc.

306. 2ª Objeción. Juzgue alguien que Pedro corre, y mantenga este juicio durante una hora. Y supóngase que Pedro corre sólo por espacio de media [116] hora. En ese caso esa proposición es verdadera en cuan-

to a la primera media hora, y falsa con relación a la segunda mitad de la hora. Luego dicha proposición es en cierto modo verdadera y en cierto modo falsa, y por tanto lo que fue verdad puede transformarse en falso.

307. Respuesta: quien juzga que Pedro corre y mantiene este juicio por una hora, o bien entiende que Pedro corrió durante toda la hora, o que sólo lo hizo por una parte de ella. Si considera que la carrera de Pedro duró toda una hora, la proposición es absolutamente falsa, habiendo durado la carrera de Pedro sólo media hora, pues no aconteció lo que ella indica. Si en cambio entiende que Pedro corrió sólo una parte de la hora, la proposición es verdadera, habiendo realmente corrido Pedro durante parte de la hora; me refiero a una determinada, si solamente hubiera juzgado por el espacio de una hora, en el cual Pedro corrió por algún tiempo. Fallan pues, los que consideran esto como una hipótesis en que una proposición verdadera cambia en falsa; pues la proposición no debe referirse sino a aquel espacio de tiempo en que es enunciada y compararlo con aquel en que Pedro corre, para determinar si ella es verdadera o falsa, puesto que no corresponde sino a aquel espacio de tiempo que es objeto de la proposición. Por otra parte, no habría ninguna proposición verdadera en materia contingente, ya que en tal materia nada hay que sea un objeto permanente siempre del mismo modo en que se enuncia en la proposición. Además serían falsas todas las proposiciones referidas al primer advenimiento de Cristo que enuncia la Escritura, porque el futuro no es más amplio que lo que en ellas se dice.

308. Ultima Objeción. Una proposición puede ser indiferente a significar este o aquel instante del tiempo; así ésta: “algún hombre es blanco”, es indiferente a Pedro, Pablo, etc.; luego puede variar de verdadera a falsa. Prueba de la consecuencia: puede ser conforme con su objeto en un instante y no conforme en otro. Respuesta: distingo el antecedente. Una proposición puede ser indiferente a este o aquel instante del tiempo antes de que aquel confiera verdad o falsedad al juicio, lo concedo. Cuando en virtud de él hemos determinado la verdad o falsedad del juicio, niego el antecedente y la consecuencia.

[117] **309.** Así como esta proposición “algún hombre es blanco”, para ser verdad con respecto a un individuo determinado, debe restringir su objeto y compararse con él, así esta otra: “Pedro alguna vez corre” se determina verdadera o falsa definiendo el tiempo. Y así como aquella “algún hombre es blanco” no es falsa porque Pablo no sea blanco; así también ésta: “Pedro alguna vez corre” no puede considerarse falsa porque Pedro no corra en algún tiempo, sino que se requiere que no corra nunca, del mismo modo que ningún hombre debiera ser blanco, para que “algún hombre es blanco” sea falsa.

CUESTIÓN V:

SI EL SENTIDO ÍNTIMO ENGENDRA CERTEZA INDUBITABLE

310. El sentido íntimo es aquella potencia por la cual el alma se conoce a sí misma, y se hace consciente de sus cambios y afecciones, pero es también aquel juicio que el alma experimenta sobre sus variadas experiencias. Lo explico con un ejemplo. Si al sentir un dolor alguien te preguntara: “¿cómo sabes que te duele?”, responderías “porque lo siento”. He aquí el sentido íntimo que te hace consciente de tu dolor y por ese motivo afirmas que te duele.

311. Pero se ha observado cuidadosamente que el sentido íntimo nos da certeza solamente de la sensación interna, no de la externa y ocasional que reside en los órganos corporales. Así, si sufrieras alguna quemadura, el sentido íntimo te certificaría de padecer una sensación desagradable, llamada convulsión; pero no te aseguraría que esa quemadura tuviera origen en el fuego, porque hablando absolutamente tal sensación puede darse sin que haya fuego.

312. Conclusión. El sentido íntimo engendra certeza indubitable de su objeto propio. Esta conclusión es ciertísima de por sí y evidentísima, requiriendo más bien explicación que demostración. [118] Pues por el hecho de que me siento existir y pensar ciertas cosas, me es indubitable la

existencia de mis pensamientos; como me siento pensar un triángulo, sé indubitadamente que pienso un triángulo, y como siento dolor o tristeza, afirmo sin ningún temor de errar que experimento dolor o tristeza. Por tanto aquello me es cierto y evidente, de modo que no hay ficción, salvo la misma conciencia, en que cuando así lo siento mi existencia no exista, o mi pensamiento no sea pensado o mi dolor no me duela. Por lo tanto el sentido íntimo engendra, etc.

Solución de objeciones

313. [1ª Objeción] No engendra certeza acerca de su objeto algo cuyo objeto pueda ser o no ser, y el objeto del sentido íntimo puede existir o no; luego. Prueba de la menor: mi existencia, mi pensamiento, mi dolor, son los máximos objetos del sentido íntimo, y todos ellos pueden existir o no; luego. Respuesta: concedo la mayor y niego la menor, para cuya prueba la distingo. Todos ellos pueden existir o no cuando los experimento y cuando son objeto del sentido íntimo, lo niego. Cuando no se experimentan, concedo la menor y niego la consecuencia.

314. Mi existencia es algo que absolutamente puede ser o no ser. Pero cuando yo me experimento existiendo, es imposible que aquí y ahora no exista. El nexa del juicio relativo al sentido íntimo es en materia necesaria, no absoluta, sino hipotética. La existencia de las cosas que pueden no existir, no puede ser puesta en duda por aquel que las experimenta. El juicio en materia de por sí necesaria es aquel cuyo objeto es necesario de tal manera que lo es en todo supuesto e hipótesis posible. Este juicio puede y debe convocar a proposiciones de verdad eterna. El juicio en materia hipotéticamente necesaria es aquel cuyo objeto no es necesario de ese modo, sino consecuentemente a algún supuesto o hipótesis. Así son estos juicios: “el sol existe, mientras esparce luz”; “si Cesar derribó la República Romana, él existió”; “tal sensación existe en el alma, mientras en ella se siente”.

315. 2ª Objeción. Los afiebrados, sonámbulos e insanos tienen sensa-

ción de dolor interno donde no lo hay, de imágenes donde no las hay, de miedo donde ningún miedo puede haber; luego el sentido íntimo no proporciona certeza infalible de su objeto. Respuesta: niego el antecedente. Los sonámbulos, afiebrados e insanos, realmente poseen en sí mismos el dolor, el miedo o la alegría que expresan, y tienen en sí las imágenes que sienten y temen. Pero deliran y desvarían porque [119]

[316] estas impresiones nacen en ellos sin causa extrínseca y sin inmutación y comando de los órganos, que no experimentarían estando sanos. Es que el sentido íntimo no falla acerca de su objeto íntimo más en los enfermos que en los sanos.

317. 3ª Objeción. Se narra que entre los insanos había dos, uno de los cuales se creía muerto, y el otro pez, y ambos se apoyaban sólidamente en su sentido íntimo. Entonces argumento así: el primero de los dos locos tenía sentido íntimo de la muerte pero éste no le daba certeza absoluta de su muerte; el otro era inducido por el sentido íntimo a considerarse un pez, pero no lo era. Por tanto el sentido íntimo no otorga certeza infalible de su objeto.

318. Respuesta: admitida la mayor, tomando como verdadero o como posible lo que narra la historia, respondo negando la primera parte de ambos antecedentes. El primero en realidad no tenía sentido íntimo de su muerte sino de su vida, que imaginaba en su locura como existente en la región o el país de los muertos. El loco se sentía vivir, pero obstinadamente engañado por la imaginación, juzgaba -sin fundamento- que vivía circundado de ánimas, espectros o sombras, absteniéndose de todo alimento.

319. La existencia vital: he aquí el único objeto del sentido íntimo acerca del cual no fabulaba el otro insano, porque experimentaba su existencia. Pero en su delirio se consideraba semejante a un pez. La existencia propia: he aquí el objeto del sentido íntimo acerca del cual no se duda. Semejanza de la propia naturaleza y existencia con la de la especie

piscícola: he aquí un objeto extraño al sentido íntimo, es decir, objeto de un juicio especulativo sin fundamento, en el cual caía únicamente por error y alucinación de locura.

320. 4ª Objeción. No otorga certeza lo que no proporciona evidencia, y el sentido íntimo no proporciona evidencia; luego tampoco certeza. La menor es patente. Pues está claro que, ya sea de parte del intelecto o del objeto, hay [120] muchas experiencias del sentido íntimo acerca de cuya naturaleza y esencia no hay intelección; el sentido íntimo no nos indica qué es el dolor, qué es el gozo, qué nuestra existencia y lo que sentimos. Respuesta: en primer lugar niego la mayor tomada universalmente. Hay muchas cosas ciertas que no nos son evidentes. La evidencia incluye la certeza, pero la certeza puede prescindir de la evidencia.

321. En segundo lugar respondo concediendo la mayor en el sentido de la menor, distinguiendo así: el sentido íntimo no otorga evidencia sobre la naturaleza de la cosa, lo concedo; acerca de la existencia de la cosa, niego la menor y la consecuencia. A través del sentido íntimo no se conoce qué es la cosa, o sea, no se conoce su naturaleza y esencia por una idea clara de la misma; pero por él se conoce claramente que la cosa existe, por lo cual acerca de su existencia el intelecto tiene toda la evidencia posible. Pues el intelecto conoce la conexión necesaria y existencial entre el sentido íntimo de su existencia y su propia existencia; el pensamiento de tal conexión existe o puede existir en los sanos, pero no existe o no puede darse en los insanos.

322. 5ª Objeción. Pirrón, Demócrito y otros filósofos que experimentarían su propia existencia, a pesar de ello la ponían en duda. Por tanto el sentido íntimo no proporciona a todos certeza indubitable de su objeto. Respuesta: todos los sanos están y han estado siempre persuadidos de esto. Las palabras de tales filósofos no deben tomarse estrictamente. Pues engañaban a otros, pero no a sí mismos. Por tanto, puede distinguirse así: dudaban sin mérito y contra su conciencia, lo concedo; fundados en alguna causa, niego el antecedente y la consecuencia.

Advertencia

323. En toda esta cuestión sobre el sentido íntimo debe tenerse presente cuidadosamente lo que ya advertimos: que el sentido íntimo posee efectos que obran en nosotros intrínsecamente produciendo [121] las sensaciones, es decir, las afecciones internas que experimentamos en nuestra alma, pero no las cosas exteriores a ella, como son las alteraciones de nuestros cuerpos. Por tanto, todo lo que percibimos en nuestra alma por el sentido íntimo, está en ella, y consta ante él con evidencia; es decir, no es que algo esté primero en el alma y luego se perciba. Sin embargo, no todo lo que está en nuestra alma se nos manifiesta por el sentido íntimo. Por ejemplo la gracia santificante o la inclinación al pecado están en nuestra alma, pero no se nos manifiestan por el sentido íntimo porque no los sentimos.

CUESTIÓN VI:

SI LA CLARIDAD Y DISTINCIÓN DE IDEAS ES REGLA INFALIBLE DE VERDAD

324. La idea es la imagen espiritual de algún objeto en la mente, o un acto suyo por el cual se representa alguna cosa; lo que se representa es objeto de la idea, el acto representante es la idea misma. Por ejemplo al tener una idea, el acto mental por el cual te representas el triángulo es tu idea, el triángulo mismo al cual se refiere determinada idea es el objeto. Otro ejemplo que muestra lo mismo muy claramente es el espejo que refleja una torre: el espejo es tu intelecto, instrumento apto para representar las cosas, la torre es el objeto de la idea que existe fuera del espejo y la torre reflejada en el espejo es la representación en el conocimiento. Así, a partir de la representación de la cosa en el intelecto pasas a conocer la cosa que existe fuera de él. La idea se divide de muchos modos; sobre esto recurrid al compendio de lógica. Con relación al objeto, la división más conocida de las ideas es en esenciales y accidentales.

325. Idea esencial de una cosa es la que expresa algo constitutivo, *sea atributo o propiedad, sin lo cual la cosa no puede existir ni concebirse*. Tal es la idea por la cual se representa al hombre como racional, [122] a Dios como infinitamente sabio. Idea accidental de alguna cosa es la que expresa algo constitutivo, *algún atributo o propiedad, de lo cual la cosa puede carecer sin destruirse*. Tal es la idea por la cual se representa al hombre como robusto o débil, rico o pobre.

326. Conclusión. Debe afirmarse o negarse de cada cosa aquello que evidentemente está incluido esencialmente en la idea de dicha cosa, o que está esencialmente excluido de la misma. Se prueba primero la conclusión: es cierta y verdadera aquella proposición que es primer principio de todas las ciencias; nuestra conclusión es de ese modo cierta y verdadera. Prueba de la menor: es primer principio de las ciencias aquel que - siendo afirmado- fundamenta todas las demostraciones, y sin el cual todas flaquean. Pero manteniendo nuestra conclusión todas las demostraciones se fundamentan, y poniéndola en duda todas flaquean; por tanto nuestra conclusión es primer principio de todas las ciencias. Prueba de la menor: toda demostración se funda absolutamente en la sólida conexión hallada entre la representación constituida por las ideas claras y distintas y la misma natura del objeto. Luego, aceptando dicho principio todas las demostraciones quedan fundadas; rechazándolo, todas flaquean.

327. El antecedente es evidente, pues por ejemplo ¿de qué modo estamos ciertos que dos idénticos a un tercero son iguales entre sí, sino porque en la idea que expresa la identidad de dos con un tercero, se incluye evidentemente la identidad de los dos entre sí? ¿de dónde sabemos que el todo es mayor que su parte, sino porque apreciamos que la idea de todo incluye esencialmente la de exceder a su parte? ¿de dónde sabemos que es imposible que algo sea y a la vez no sea, sino porque captamos que el ente excluye esencialmente el no ente?

328. Se prueba en segundo lugar. En la presupuesta verdad de las ideas se fundamentan todas las demostraciones matemáticas. [123] Pues todo

lo que los matemáticos afirman o niegan acerca de las cosas, es lo que ven incluido en, o excluido de las ideas de esas cosas. Por tanto, los matemáticos suponen que existe una conexión demostrativa entre las ideas representantes y las cosas representadas; luego suponen que las ideas son un medio demostrativo legítimo. Asumo que las ideas sean verdadero principio de certeza; y nadie, razonablemente, impugnaría las demostraciones matemáticas. Por tanto, nadie puede razonablemente poner en duda el principio que sostiene dichas demostraciones, el cual no es otro que nuestra proposición fundamental. Luego.

329. Tercera prueba. Nuestra conclusión puede demostrarse con un argumento *ad hominem* de este modo: quien duda de la verdad de esta proposición o principio, acepta o niega que pueda construirse un raciocinio cierto y correcto. Si niegas que pueda formularse un raciocinio cierto y correcto, y que la cosa no sea tal como lo es en tu razonamiento, niegas tu razón y tu facultad de razonar. Si concedes que pueda formularse un raciocinio cierto y correcto, concedes que hay proposiciones indubitables; luego supones la verdad y certeza de las ideas que impugnas. Demostración de la consecuencia ¿dónde fundarás la consecuencia del raciocinio correcto que tú supones si niegas aquello que le confiere fuerza y fundamento?

330. Por lo tanto, si aceptas que deduces una consecuencia legítima, es porque ves que esta conclusión o consecuencia está infaliblemente incluida en las premisas. Luego supones que está esencialmente en dichas premisas, porque tu mente la capta en ellas. Por consiguiente, supones que aquello que está esencialmente en el objeto de las premisas es lo que la mente ve en ellas de modo que puedas razonar correctamente, y que por tanto tu intelecto no es un espejo falaz que represente en algún objeto algo que no le pertenece. Si esto es así, las ideas son veraces, y es posible afirmar o negar algo de una cosa [124] que evidentemente se capta como incluida o excluida de su idea.

Resolución de objeciones

331. 1ª Objeción. Dios puede crear un hombre que yerre siempre y en todo, y podría hacer que yo fuese así. Luego. Se prueba la mayor: lo propuesto no desborda el poder divino; luego. Respuesta: distingo la mayor: Dios puede producir un hombre que yerre siempre y en todo, teniendo simultáneamente sentido íntimo de verdad firme, reflejo y constante, lo niego. Si mientras yerra no tiene sentido de esta verdad, omito el antecedente y niego la menor y la consecuencia. Omitimos la distinción posterior de la menor porque sea verdadero o falso, nada obsta a nuestra tesis.

332. Aunque podría Dios crear un hombre que errase siempre y en todo, de esto no se seguiría que pudiera dudar, pues yerra quien por sentido íntimo, reflejo y constante de la verdad piensa que no yerra; así, yo podría ser privado de vida por algunos instantes, y de allí no se sigue que pueda dudar si soy privado de lo que conozco por el sentido íntimo con respecto a mi vida. Cuando afirmamos que Dios no puede hacer que erremos siempre y en todo, afirmamos justamente la idea de Dios y por tanto la evidencia de la cosa misma.

333. Pues en la idea esencial de Dios se incluye evidentemente la de suma sabiduría y veracidad. Pero la sabiduría y veracidad sumas evidentemente excluyen en la cosa la potencia natural a errar y fallar en la producción de los siguientes agentes. Por tanto afirmo que evidentemente por ningún motivo Dios puede hacer que siempre y en todo erremos a causa de la apariencia falaz de las cosas.

334. 1ª Instancia. Dios puede producir un hombre que siempre yerre, así como uno que siempre desvaríe. Así uno siempre fallaría [125] tal como el otro siempre desvaría. Luego. Niego la consecuencia y la paridad; pues en un caso la razón de la falla es un defecto físico, producido por causas naturales provenientes del orden general de la naturaleza; pero el hombre no tiene otro fin sino conocer la verdad y amar el bien.

Mientras que enloquecer es un defecto físico debido a un orden natural viciado, nacido de una perturbación en la disposición nerviosa, el defecto de errar siempre no puede ser querido directamente por Dios, porque contraría el fin principal del hombre. Sin embargo puede permitir algún efecto nocivo que no interrumpa el flujo general de las leyes naturales.

335. Al contrario, errar siempre e imaginar siempre falsamente la verdad, debería ser un defecto natural directamente buscado por Dios, porque sólo de Él dimana la natura humana. Pero tal efecto repugna tanto a la natura humana, orientada a la verdad y el amor, como a la natura divina, por lo cual es absurdo suponer una alucinación irreprimible y permanente de la cual Dios sea causa inmediata. Para confirmar omito el antecedente y distingo la consecuencia. Si siempre yerra teniendo sentido íntimo, firme, reflejo y constante de la verdad, niego la consecuencia. De lo contrario la omito; la solución es evidente por lo dicho.

336. 3ª Objeción. La conclusión no puede ser cierta y verdadera si no es verdadero el conocimiento de los principios por parte del alma. Pero esto es falso; luego. Prueba de la menor. Nada asegura que de tres objetos, dos que son iguales al tercero sean iguales entre sí, o que ninguna propiedad real y positiva puede surgir de la nada, o que sea imposible ser y a la vez no ser; pero estos principios son ciertos y verdaderos. Luego. Prueba de la menor por partes. Según los principios fundamentales de la religión, [126] en el misterio de la Santísima Trinidad, el Padre y el Hijo se identifican con la naturaleza divina, pero Padre e Hijo son dos personas distintas. Luego dos que son idénticos a un tercero, no son idénticos entre sí.

337. En segundo lugar, según los principios de la fe, este mundo surgió de la nada; luego es falso el principio de que nada se hace de la nada. En tercer lugar, de acuerdo a la experiencia, la natura humana comprende en sí materialidad y negación de la materialidad, espiritualidad y su negación; luego en sí incluye el ente y el no ente. Por tanto, es falso el principio de que es imposible ser y no ser simultáneamente. Respondo negando la menor y la menor de la prueba, y para probarlo, niego la asunción.

338. Según los principios fundamentales de la fe y la religión, Padre, Hijo y Espíritu Santo son tres personas y relaciones distintas en la divinidad, que tomadas conjuntamente constituyen la natura divina. Hasta ahí la mente humana tiene acceso al oscuro misterio de la Santísima Trinidad. Aquí se usa mal nuestro principio, cuyo único objeto es afirmar que de la identidad evidente de dos con un tercero, se sigue con evidencia la identidad adecuada de ellos dos entre sí, lo cual se verifica cierta y evidentísimamente en todas las cosas inteligibles, aunque no tengamos ninguna idea clara del misterio de la Santísima Trinidad, y tampoco de ello puede sacarse una razón eficaz para demostrar su falsedad. Por tanto, omitido el antecedente, niego la consecuencia, porque las cosas oscuras e inciertas deben ceder ante las claras y ciertas, como afirma el axioma filosófico.

339. Con respecto al segundo principio, que enseña que de la nada, nada se hace, su sentido es que la nada no puede ser principio [127] de producción o algún principio en composición de alguna cosa, y en este sentido el principio es verísimo. Sobre lo tercero, la experiencia muestra que la natura humana está compuesta de una doble sustancia, material y espiritual. El ente material incluye lo que el ente espiritual excluye esencialmente y a la inversa; luego ninguno de los dos puede quedar comprendido bajo la misma denominación.

340. Última objeción. El principio que hemos instituido deriva de este conocimiento: Dios existe. Luego no es el primero ni verdadero. Prueba del antecedente: el principio depende de este conocimiento porque es cierto que no erramos al tener un conocimiento evidente porque sabemos, a su vez, que Dios existe y que no puede permitir que nos engañemos. Pero es así. Luego.

341. Respuesta: niego el antecedente y la menor de la prueba. Pues no relacionamos la verdad del dato con el hecho de conocer la existencia de Dios, sino que de la evidencia y vivísima claridad del conocimiento, la mente es llevada y constreñida a asentir a la verdad así propuesta.

342. La existencia de Dios sólo se exige para comprender que ni el intelecto ni el conocimiento existirían si Dios no existiera, puesto que por propia natura es causa universal; pero supuesto un conocimiento evidente, la sola evidencia es motivo formal de la necesidad de asenso. Cuando sostenemos que el intelecto no puede fallar en aquello que evidentemente percibe, porque Dios no puede fundar el error, no afirmamos que Dios sea motivo formal de asenso a la verdad. Este argumento se llama “por el absurdo” porque se concluye un error si se sostiene que deba fundarse en Dios. Por lo tanto probamos que en esta hipótesis Dios sería causa de la falsedad, pero de eso no se infiere que sea motivo formal de lo que afirmamos.

[128] **343. Advertencia.** Por lo dicho en este capítulo debe inferirse como criterio óptimo para las verdades inteligibles, la evidencia o percepción clara y distinta de la conveniencia entre sujeto y predicado. La razón evidentísima es que una proposición de tal modo vívida que no pueda dudarse de su verdad, debe ser tenida necesariamente por verdadera; pero esto no sucede por otro criterio que no sea la misma evidencia de la percepción. Luego es evidente que la percepción es criterio óptimo de verdad.

344. Se refuerza la razón. Si hubiera otro principio, sería más oscuro, más claro o igualmente claro que la evidencia. Pero en cualquier caso la proposición no necesita de tal principio para ser tenida por verdadera; luego. Prueba de la menor por partes. 1º. Un principio más oscuro no puede ser medio de conocimiento de algo más claro, lo cual es obvio. 2º. Nada es más claro que la evidencia misma, pues evidencia es la patencia de la verdad, y nada es más claro que la claridad misma. 3º. Un principio igualmente claro es superfluo, porque supuesta la igual claridad, cada uno de los principios basta por sí. Por tanto, como la evidencia de la percepción basta, otro principio es superfluo.

CUESTIÓN VII:

SI EL TESTIMONIO DE LOS SENTIDOS PUEDE CONSTITUIR
REGLA DE VERDAD PARA LOS CUERPOS
CONSIDERADOS INDETERMINADAMENTE

345. Dios, autor de la naturaleza, nos ha dotado con cinco sentidos y otros tantos órganos corpóreos, con cuyo ministerio el alma puede advertir las cosas corporales y como extenderse hacia ellas. La existencia de las cosas sensibles, su situación, orden, figura, movimiento, solidez y otros caracteres semejantes [129] no se nos presentan por el testimonio del sentido íntimo, pues no están en nuestra alma, ni se nos manifiestan por el testimonio de las ideas, pues todo eso es contingente y no puede afirmarse o negarse idealmente.

346. Por tanto, si es cierto que tenemos algún conocimiento de las cosas corporales y sensibles -como efectivamente lo tenemos- todas estas cosas se manifiestan y se conocen por el testimonio de los sentidos, que son como un cierto medio entre los objetos sensibles y nuestra alma. Por el ministerio de los sentidos se hacen presentes a nuestra alma las cosas que contiene este mundo, los cuerpos visibles y sus diversos accidentes. Nuestra alma percibe la luz y los colores por la visión, el sonido por el oído, los sabores por el gusto, los olores por el olfato, el calor, el frío y las demás propiedades tangibles de los cuerpos por el tacto.

347. Acerca de esta cuestión, Malebranche¹⁷ en Francia y Berkeley¹⁸ en Inglaterra afirman que nuestros sentidos siempre son o pueden ser falaces en todos los casos, y que de ellos no puede surgir ningún conocimiento cierto sobre las cosas sensibles que nos permita juzgar infaliblemente acerca de ellas. Es evidente que no estamos ciertos de la existencia de las cosas sensibles, su distancia, figura, situación, grandor y orden sino por el testimonio sensible. Por tanto, de creer a Malebranche y Berkeley, como no podemos prestar ninguna fe al testimonio sensible, no podremos afirmar con certeza nada acerca de la situación, magnitud, distancia, figura y existencia de las cosas sensibles sino por revelación

divina. De este modo (si prescindimos de la revelación divina ciertísima según la cual al inicio de los tiempos fue creada esta materia y de ella constituidos los cuerpos celestes y terrestres) es dudoso que tengamos cuerpo, que existan o hayan existido hombres semejantes a nosotros, o que puedan existir. Nos parece habitar el mundo, [130] en cuanto los sentidos pueden fallar en todos los casos, y por tanto quizá nos parece estar unidos al cuerpo, que sería sólo inteligible; quizá nos parece conversar con otros que son meramente inteligibles, quizá nos parece habitar el mundo, que es sólo inteligible y en el cual nada es real, de tal modo que toda nuestra vida sea o pueda ser como sueños o delirios permanentes. Qué alejadas están estas propuestas de la razón, puede demostrarse observando que la existencia o naturaleza de las cosas sensibles no es cierta con certeza en razón del objeto sino del motivo y de los medios demostrativos de ese motivo cierto; este medio demostrativo son aquellas sensaciones internas que por el sentido íntimo captamos en nosotros, ya sea en cuanto a la variedad de cuerpos, como en relación con la sabiduría y veracidad de Dios.

348. Como Malebranche es el autor de más fama, celebridad y agudeza de ingenio entre todos los que impugnaron el testimonio de los sentidos, todos los errores quedan patentes en el suyo. En efecto, Malebranche erró en dos cosas acerca de la variación testimonial de los sentidos: primero, consideró que los sentidos¹⁹ adecuadamente dispuestos y preparados, de hecho nos fallan en muchos casos, y de allí infirió que nuestros sentidos internos pueden también fallarnos siempre. Refutaremos este doble error de Malebranche en este artículo y el siguiente, restituyendo y afirmando sus indelebles derechos de acuerdo a la naturaleza, la razón y la fe.

349. Los sentidos rectamente dispuestos y preparados no fallan o pueden fallar más con respecto a los cuerpos considerados determinadamente, que [131] con respecto a los cuerpos tomados en forma indeterminada. Pues en ambos casos cumplen igual y fielmente su función y objetivo sensorial, que se aplica a los objetos exteriores que los afectan, produ-

ciendo las afecciones del alma. Pero acerca de algún cuerpo considerado determinadamente puede producirse un milagro, lo cual no es posible con relación a todos los cuerpos tomados indeterminadamente. Por tanto, cuando los sentidos rectamente dispuestos y preparados cumplen fielmente su misión, producen certeza física en el primer caso, y metafísica en el segundo caso con relación a su testimonio.

350. Veamos pues qué debe afirmarse acerca de los cuerpos indeterminadamente considerados, pero antes de nuestra aserción nótese que hay dos especies de sensación, una externa y material, otra interna y espiritual. La sensación externa es esa moción o afección producida en los órganos del cuerpo animado; tal es la sensación externa de visión o inmutación producida en las fibrillas del ojo que lo afecta y conmociona. La sensación interna es la modificación e impresión interna del alma por la cual se conocen ciertas cualidades sensibles de un cuerpo existente y presente, o es el conocimiento de alguna cualidad sensible relativa a algún cuerpo existente y presente. Así la sensación de dulzor referida al azúcar colocada en mi paladar, y la sensación interna de dicha azúcar tal que resulta connotativa de la cualidad existente en el azúcar. Debe notarse, pues, que para la existencia de un certero e indubitable testimonio de los sentidos de tal modo que cierta e infaliblemente se deduzca de ellos o en ellos se funde, se requieren tres condiciones: 1°. *Que los sentidos sean en sí sanos y fuertes*: juzgamos con prudencia que nuestros sentidos son sanos y fuertes tanto por la [132] propia experiencia y conciencia, como por la opinión que en general expresan los demás hombres.

351. 2°. *Se requiere que los sentidos sean constantes y concordes en el testimonio, ejerciendo la razón el control de sus funciones y relaciones* que debería haber, si la función de uno no contradice la del otro; si se aplican varios al mismo objeto en cuanto pueden verdaderamente aplicarse, tan prudente y frecuentemente cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, pero no con liviandad y negligencia propia de los niños, la aplicación conjunta alcanzará su objeto. 3°. *Se requiere que la cosa sen-*

sible que afecta al sentido sea lo suficientemente *presente y distinta como para producir la impresión de sí misma*. Por ejemplo si la cosa a ver o palpar es en sí muy tenue, no excitará -como sensible y distinta- una impresión en el ojo o en la mano, o bien no proporcionará sino una impresión más leve, confusa e indistinta que la dada por otra más plena y distinta. Advertido esto, sea la **Conclusión**.

352. Las diversas sensaciones constantes y concordes que experimentamos en nuestra alma, son motivo metafísico para suponer la existencia de un cuerpo que es el nuestro, la existencia de diversos e indeterminados hombres, diversos e indeterminados cuerpos y algunas leyes naturales generales. Se prueba en primer término la conclusión. Conforme al testimonio del sentido íntimo, estamos metafísicamente ciertos de que en nuestra alma existen constantes e inasibles sensaciones con relación a algún cuerpo, que es el nuestro, y que tales sensaciones son motivo metafísicamente cierto para juzgar que existe un cuerpo que es el nuestro. La mayor no puede negarse: pues constantemente experimentamos en el alma sensaciones sin duda referidas a los ojos, los oídos, el paladar, la nariz, los pies, las manos, y en general al cuerpo.

353. Demostración de la menor: el testimonio constante y concorde de nuestros sentidos con relación a un cuerpo que es el nuestro, [133] es motivo metafísicamente cierto por el cual juzgamos que existe un cuerpo que es el nuestro, si es metafísicamente cierto que esas sensaciones no son falaces; y es metafísicamente cierto que dichas sensaciones no son falaces. Luego. Prueba de la menor: si estas constantes y acordes sensaciones relativas a nuestro cuerpo fueran falaces, también lo sería su autor, Dios. Lo que pruebo así: es falaz aquel que perpetua e ineluctablemente impulsa a creer erróneamente, y si se dijera que las constantes sensaciones son falaces, Dios nos impulsaría perpetua e ineluctablemente a creer lo falso; luego Dios sería falaz. Pero es imposible que Dios sea falaz; luego. En consecuencia también es imposible que las sensaciones sean falaces; luego.

354. Es evidente que si las sensaciones constantes fueran falaces, Dios nos impulsaría a creer lo falso, porque en ese caso no podríamos abstenernos del juicio por el cual afirmamos la existencia de nuestro cuerpo, ya que lo conocemos por el sentido íntimo; de modo que si hubiese error en ese juicio, no tendríamos ninguna vía para detectarlo. Luego, si erramos en tal juicio, el autor de nuestro error es Dios mismo y Dios mismo es falaz. Pero es metafísicamente cierto que Dios no puede ser autor de un error nuestro porque Dios no puede ser falaz; luego también es metafísicamente cierto que existe algo que es nuestro [cuerpo].

355. Además, todos los filósofos asumen como cierto este axioma: el ente sapientísimo nada hace inútil o inepto. Pero si no estuviésemos unidos a ningún cuerpo, ¿con qué fin experimentamos apetitos naturales y sensitivos que nos han sido dados por el autor de la naturaleza, como el hambre y la sed que hacen a los animales desear los alimentos que necesita el cuerpo, si no hubiese ningún cuerpo a nutrir, cubrir o conservar? ¿por qué experimentaríamos las sensaciones de luz, calor, olor y semejantes? Y argumento así: si realmente no hubiese un cuerpo que es el nuestro, todo esto sería inútil; pero es evidente que Dios, siendo infinitamente [134] sabio, nada hace vana e inútilmente. Luego es también evidente que esta inicial unión no es inútil, sino que realmente existe lo connotado [por la sensación] y a lo cual se relacionan los apetitos naturales y sensibles. En consecuencia, es metafísicamente cierto que existe un cuerpo que es el nuestro.

356. Segunda prueba de la conclusión: es metafísicamente cierto que a través del sentido íntimo me veo a mí mismo en comunicación y conversación con otros hombres, me veo en el campo observando maravillosos astros, captando los asombrosos fenómenos del aire, la prodigiosa variedad de plantas y animales de la tierra. Y entonces argumento así: estas constantes y concordes sensaciones relativas a mi comunicación con los hombres y a la presencia de otros cuerpos ante mí, son verdaderas o son falsas. Si son verdaderas, entonces existen esos hombres y esos cuerpos cuya existencia me anuncian las sensaciones. En cambio, si son falsas,

entonces es falaz quien imprimió en nuestra mente esas vanas y falsas sensaciones, sin haber una causa u ocasión de que existan en mí, sin ningún objeto de referencia y término exterior a mí. Pero es evidente que Dios no puede ser falaz -según el concepto propio- y por tanto es metafísicamente cierto que existen algunos hombres indeterminados semejantes a mí, y que existen diversos cuerpos en sentido indeterminado.

357. Además, suponiendo la revelación divina, si no constara con certeza la existencia de los hombres y los cuerpos, caería el fundamento de la religión. Pues si todos los sentidos pudieran ser falaces, como afirma Malebranche, todos los fundamentos de la fe entrarían en duda. Sería dudoso que hayan existido Moisés y los Profetas; sería dudoso que haya existido Cristo, que haya realizado milagros, y que alguien se avergonzó [de él] [135]. Se dudaría de la existencia de los Apóstoles y los mártires, de los ritos y las costumbres. En una palabra, serían dudosos todos los testimonios de las profecías, los milagros y sería dudosa la revelación íntegra, cuya existencia no nos consta sino por el testimonio del sentido, ya que los Apóstoles enseñaron verbalmente. Por lo tanto argumento así: nos consta con certeza -como lo acepta el mismo Malebranche- que existe una revelación divina; luego es metafísicamente cierto el testimonio de los sentidos a través de los cuales ella se nos ha manifestado y en consecuencia es también metafísicamente cierta la existencia de los hombres y los cuerpos en los cuales se funda la revelación divina.

358. Tercera prueba [de la conclusión] por la existencia de leyes generales de la naturaleza. Primero: el mismo testimonio de los sentidos que da certeza a nuestra fe y demuestra la existencia de naturalezas materiales, me da también certeza de la existencia de ciertas leyes generales que subyacen y rigen a estas naturas materiales, por ejemplo la existencia de la ley de gravedad, en virtud de la cual todos los cuerpos tienden al centro de la tierra; la existencia de las leyes del equilibrio hidrostático según la cual se nivelan los líquidos intercomunicados, etc. En segundo lugar, resulta cierto y evidente que estas sensaciones por sí mismas no pueden inducirme permanentemente a error acerca de la existencia de

estas leyes generales relativas a los diversos cuerpos que nos circundan. Por otra parte, es cierto y evidente que el ente increado, por el cual fueron creadas todas las cosas y al cual todas se ordenan, no puede obrar como un prestidigitador o un impostor, mostrándome una naturaleza material donde tal naturaleza no existe, o exhibiéndome leyes generales donde no las hay. Luego es cierto, con certeza metafísica, que existen leyes generales de la naturaleza y que tales leyes se refieren a naturas reales.

Corolario

359. Por la misma razón y según el mismo modo de filosofar resulta también evidente y puede demostrarse que los diversos cuerpos, considerados indeterminadamente, tienen la figura, situación, distancia recíproca, relación, magnitud relativa que le [136] atribuyen nuestras constantes y acordes sensaciones.

Resolución de objeciones

360. 1ª Objeción. Si la existencia de los cuerpos fuese metafísicamente cierta, sería certeza del objeto, o del motivo o medio; pero nada de esto puede decirse, luego. Prueba de la menor en cuanto a ambas partes, y primero en cuanto a la primera: la existencia de nuestro cuerpo no es necesaria e inmutable, pero la certeza objetiva exige una cosa necesaria e inmutable; luego. Prueba en cuanto a la segunda parte: no hay ningún motivo o medio que tenga conexión necesaria e inmutable con la existencia de nuestro cuerpo, luego. Respuesta: concedo la mayor y niego la menor. Para probarlo concedo la primera y niego la segunda.

361. Digo que la existencia de nuestro cuerpo es metafísicamente cierta sólo con certeza de motivo, y el motivo necesaria e infaliblemente conectado con la existencia de nuestro cuerpo son esas sensaciones constantes y concordes que experimentamos en nuestra alma y relativas a ese cuerpo cuya existencia connota, o bien relativas a la veracidad divi-

na a la cual repugnan la decepción y el error, pues no pueden existir esas relaciones de las sensaciones a los diversos órganos corporales por los cuales juzgamos que existen, sin que verdaderamente tengamos un cuerpo, salvo que Dios, a modo de un ilusionista, nos engañe permanentemente, lo que es absurdo e imposible.

362. 1ª Instancia. Esas sensaciones relativas a nuestro cuerpo, o bien provienen del alma misma, o de algún otro, o de cierto genio superior a nosotros; luego no configuran certeza metafísica de la existencia de nuestro cuerpo. Respuesta: niego el antecedente en cuanto a todas sus partes. Primero: esas sensaciones no surgen del alma porque muchas son desagradables y nos advierten aún contra nuestra voluntad, y porque no podrían ser producidas por el alma sin alguna causa ejemplar de ellas, como consta en los casos en que falta la sensación: por ejemplo nunca conoceríamos el azúcar sin gustarla. Podrían provenir de Dios, que puede ser su causa eficiente, pero no corresponde a Dios imprimirlas y producirlas sin que existiesen realmente los cuerpos, porque en ese caso obraría como un prestidigitador, lo que es imposible, como ya hemos demostrado. Finalmente, no son producidas por algún genio superior, [137] porque evidentemente repugna a la divina providencia que algún genio superior nos engañe permanentemente y de continuo nos lleve al error.

363. 2ª Instancia. Esas sensaciones son producidas por Dios en nuestra alma, y por tanto no dicen relación necesaria a nuestro cuerpo; luego no tienen conexión necesaria con la existencia de nuestro cuerpo. Respuesta: concedo el antecedente y distingo el consecuente. Luego aquellas sensaciones no dicen conexión necesaria a nuestro cuerpo como a su causa productora, lo concedo; en cuanto ocasión real de su existencia, niego la consecuencia.

364. Dichas sensaciones son producidas por Dios en nuestra alma como proviniendo de Él a modo de causa eficiente; pero no son producidas por Dios sin la sensación externa y material en los órganos corporales, y en relación a la ocasión en que Dios las produce, no repugna que Él produz-

ca en el alma sensaciones independientemente del cuerpo, pero sí repugna que produzca en el alma sensaciones que comporten de modo constante una relación a los órganos como si existiesen, no existiendo ellos. Pues en ese caso sería un Dios engañoso, como ya dijimos. Por lo tanto, esas sensaciones dicen conexión necesaria a nuestro cuerpo como ocasión sin la cual no se producirían y como término que supone necesariamente la existencia.

365. 3ª Instancia. El motivo que funda nuestra certeza es la relación de nuestras sensaciones con algún cuerpo como existente, que juzgamos el nuestro; pero dicho motivo no es válido, porque podría tratarse de una relación de nuestras sensaciones a un cuerpo como existente, sin que exista ese cuerpo, luego. Prueba de la menor: aquellos a quienes se les ha amputado un brazo, por ejemplo, experimentan a veces un dolor relacionado con ese brazo como existente, sin que de veras exista. Respuesta: concedida la mayor, niego la menor y la distingo. Puede haber relación constante y completa de nuestras sensaciones a un cuerpo como existente, sin que exista ese cuerpo, niego el antecedente. Puede haber relación, ni constante ni completa, lo concedo, y niego la consecuencia. Para probarlo, distinguiendo del mismo modo el antecedente, niego la consecuencia.

366. El motivo de nuestra certeza acerca de la existencia de un cuerpo que es el nuestro proviene de la relación constante y completa de nuestras sensaciones a nuestro cuerpo, lo cual no sucede [138] en el ejemplo del brazo amputado, en que las sensaciones no son acordes ni constantes. No son acordes porque si por una parte el alma se inclina a la existencia del brazo, por otra parte es advertida [de su inexistencia] mejor y más fuertemente por las sensaciones visivas y táctiles. Tampoco son constantes, pues la sensación de dolor no es permanente sino que se interrumpe y debilita con el tiempo.

367. 4ª Instancia. Es evidente por la propia idea surgida del sentido íntimo, que [el alma] existe en un cuerpo, y por tanto para demostrarlo es

inútil aducir las sensaciones referidas al cuerpo que es el nuestro. Se prueba el antecedente: resulta evidente a todos que [el alma] se capta a sí misma como principio sensitivo y racionante por la sola idea de sí misma tomada del sentido interno; es decir, se capta como siendo animal racional, pero ser animal racional y ser compuesto de cuerpo y alma es una y la misma cosa. Respuesta: niego el antecedente, y para probarlo, concedida la mayor, distingo la menor. Ser animal racional y ser compuesto de cuerpo y alma es una y la misma cosa evidente para nosotros por la idea propia tomada del sentido interno, niego la menor. Que eso nos conste por algo extrínseco, sea a nuestro sentido interno o a todas las ideas que de él podamos recibir y extraer, concedo la menor y niego la consecuencia.

368. Me es evidente por el sentido interno que soy un principio sensitivo y racionante, o sea que la sensación depende de algún cuerpo de tal modo que no se daría si no dependiera de él. Pero no resulta evidente a partir de esa idea que yo sea un compuesto de cuerpo y alma, porque ni la idea de ser principio sensitivo ni la de ser principio racionante incluyen con evidencia una esencial dependencia del cuerpo, como se experimenta en la sensación. Más bien se sigue lo contrario. Porque los réprobos del infierno y los santos del cielo experimentan sensaciones de dolor y de gozo, independientes de los órganos corporales. Esas sensaciones no se relacionan a un cuerpo como presente y existente, porque Dios no les falla; sin embargo son verdaderas sensaciones, y por tanto es verdad nuestro aserto de que la existencia de nuestro cuerpo es metafísicamente cierta sólo con certeza de motivo, es decir, por la relación de nuestras sensaciones, sea a un cuerpo que es el nuestro, sea a Dios, que no es falaz.

[139] **369. 2ª Objeción.** Si algo nos diera certeza infalible de [la existencia de] varios hombres indeterminados y de varios cuerpos indeterminados, sería aquella sensación relativa a la variedad de hombres y cuerpos que experimentamos por el sentido íntimo; pero esa sensación no provoca tal certeza, porque pueden existir dichas sensaciones en noso-

tros, sin que existan otros hombres o cuerpos, luego. Y lo pruebo: supongo que fuera de mí, ningún otro ser fue creado por Dios y viniendo sólo yo de Dios, constanding de cuerpo y alma, el mundo sería sólo inteligible [para mí].

370. Supuesta la hipótesis, Dios por sí mismo, sin ninguna causa u ocasión extrínseca a Sí y a mí, produce en mi ojo una impresión que parece ser emitida por el sol, como reflejo de la luz eterna, de modo que por potencia divina veo el sol y la tierra, sin que existan ni el sol ni la tierra. Lo mismo puede decirse con respecto a las otras impresiones. Luego el testimonio de los sentidos rectamente dispuestos y aplicados no es motivo metafísicamente cierto por el cual juzgamos que existe un mundo real además de nosotros, y diversos hombres y cuerpos indeterminados.

371. Respuesta: concedo la mayor y niego la menor. Para probarlo concedo la mayor y niego la menor. Con respecto a la hipótesis, niego que Dios pueda obrar de modo que no se suponga sino lo evidente, porque le repugnaría. Además distingo la consecuencia: luego el testimonio de los sentidos rectamente dispuestos, etc. si se toman en sí prescindiendo de la sabiduría y veracidad divina, concedo la consecuencia. Si en cambio, el testimonio de los sentidos se toma con relación a la sabiduría y veracidad divina con la cual evidentemente deben concordar, niego la consecuencia. El testimonio de los sentidos es motivo metafísicamente cierto no por sí en sentido preciso, sino por su relación a la divina sabiduría y veracidad a la cual repugna esencialmente el engaño. Por tanto, ese testimonio siempre debe considerarse con relación a la sabiduría y veracidad divinas de las cuales toma su fundamento.

372. 1ª Instancia. Dios puede aniquilar todas las criaturas que existen fuera de nosotros, manteniendo en nosotros las impresiones correspondientes a ellas, de modo milagroso. Luego. Respuesta: distingo el antecedente. Dios puede, etc., y simultáneamente mantener las impresiones [140] inclinándonos a juzgarlas como relativas a la existencia de objetos exteriores a nosotros, niego el antecedente. No inclinándonos Dios a

juzgar que existen tales objetos exteriores a nosotros, lo concedo, y niego la consecuencia. Pues Dios no puede hacer un milagro por el cual perennemente e invenciblemente seamos engañados. Cuando por altísimas causas Dios parece inducir a error a nuestros sentidos por medio de un milagro, por la misma vía nos descubre la verdad que antes se nos había perdido, como se ve en la respuesta.

373. 2ª Instancia. Dios nunca engañó a los hombres por medio de falsas imágenes de las cosas, por ejemplo cuando el Espíritu Santo descendió en forma de fuego sólo ante los Discípulos de Cristo, cuando éste fue visto por Magdalena bajo la figura de un hortelano o cuando fue visto bajo figura humana por muchos santos varones; y en todos estos casos no puede ni debe decirse que Dios engañe, aún no existiendo los cuerpos, o que nos mienta mostrando cuerpos como existiendo. Luego no hay diferencia con lo expuesto.

374. Respuesta: puede darse una digna y apropiada solución a esta dificultad. En primer lugar, afirmo que Dios nunca mostró como existentes cuerpos que en realidad no existían, pues las lenguas de fuego bajo cuya forma descendió el Espíritu Santo sobre los Discípulos de Cristo el día de Pentecostés eran reales. Asimismo, cuando Cristo se apareció a Magdalena, tenía un cuerpo verdadero y real, no fantástico. También es verosímil que tuviesen algún cuerpo -al menos aéreo- los Ángeles que en diversas circunstancias fueron vistos a su alrededor. En segundo lugar (y esto es lo más importante, la respuesta de mayor peso) afirmo que todas aquellas apariciones que se esgrimen como objeción, no se produjeron para engañar, sino al contrario, para enseñar. En efecto, Dios quiso manifestar, mediante el milagro sobrenatural de estas apariciones, una verdad beneficiosa y útil para la perfección de los hombres, o bien fijarla en la memoria humana.

375. Si no existiese ningún cuerpo, tampoco habría engaño ya que éste sería constante y perpetuo, y de ningún modo nada podría someterse a examen. Por tanto en esa hipótesis sería absurdo incluso decir que Dios

nos engaña con tales apariciones; pero en otras, si hubo algún engaño, fue un engaño maliciosamente aceptado, ya que es posible evitarlo mediante una prudente y circunspecta atención y que no se prolonga [141] por largo sino por brevísimo tiempo; de allí que a la ilusión se siga la manifestación adecuada de una verdad salvífica.

376. 3ª Instancia. Dios otorga apariencia de pan a la hostia consagrada, donde en realidad no hay pan. Luego Dios puede engañarnos imaginativamente en forma constante e invencible. Respuesta: distingo el antecedente. Dios exhibe en forma constante, etc. estando suficientemente advertidos como para evitar el error, niego la menor y la consecuencia.

377. Pues en el Evangelio ha sido suficientemente advertido el tema del pan eucarístico, como para que no caigamos en error. Y si alguien, ignorando este milagro, considerara que allí existe pan, como si en esta materia no se hubiese producido el milagro, estaría cierto de tal existencia con certeza física, como la que tenemos sobre la existencia de cualquier cuerpo en particular; certeza que en este sentido sólo puede ser de este tipo, pues no hay ningún cuerpo concreto acerca del cual Dios no pueda estar obrando ahora mismo un milagro.

378. Pero en cambio estamos metafísicamente ciertos de la existencia de algunos cuerpos indeterminadamente, porque en ese caso Dios no podría obrar constantemente un milagro que altere todas las leyes naturales y que produzca un error constante e invencible. En ese caso tampoco habría milagros ni se podría revelar nada útil ni verdadero para los hombres. La manifestación de la verdad en nada sería útil, si la ilusión y el error fueran constantes y universales, y tampoco podríamos aprender nada si siempre estuviésemos engañados.

379. 4ª Instancia. Por el testimonio de los sentidos juzgamos que existen cuerpos que en realidad no existen. Por ejemplo los frenéticos, los sonámbulos y otros enfermos semejantes perciben cuerpos que de nin-

gún modo existen, y tal error no puede atribuirse a Dios; luego, aunque tales cuerpos no existen, Dios no puede ser imputable por el error de nuestra mente que juzga la existencia de dichos cuerpos.

380. Respuesta. Si por el testimonio constante y concorde de los sentidos presididos por la razón, juzgamos que existen cuerpos realmente inexistentes, niego el antecedente. Si el testimonio de los sentidos es inconstante, es decir, siempre variable, y de ningún modo es refrendado por la razón, concedo el antecedente y niego la consecuencia.

381. El testimonio de los sentidos debe ser refrendado por la razón [142] para prevenir el error de naturaleza sensible. En efecto, podemos considerarlo falso si las sensaciones son leves y no resisten el examen; pero si las referencias sensibles son constantes y concordes, la razón, luego de un atento y maduro examen, puede y debe afirmar aquello a lo que las sensaciones se refieren. En cuanto a la prueba tomada del engaño de las falsas imágenes, hay que obviarla por su carácter accidental, que no puede destruir el testimonio constante y concorde de los sentidos, presididos por la razón y que otorga veracidad constante e indubitable al sentido.

382. 5ª Objeción. Nuestras sensaciones son oscuras, y nuestros sentimientos son desconocidos o mal conocidos; luego no pueden producir certeza firme. Respuesta: distingo la primera parte del antecedente: nada hay de objetivo en nuestras sensaciones interpretando que no son imagen y representación de lo que corresponde a su objeto, así como en el caso del objeto de las ideas, concedo el antecedente. Al contrario, si se entiende que queda demostrada cierta e infaliblemente su existencia en cuanto objeto espiritual, que modifica el órgano material al cual se refieren, o bien modifican el objeto del órgano material extrínseco que connotan, niego el antecedente y la consecuencia.

383. El objeto y tarea de nuestras sensaciones internas, fielmente cumplido, es triple: 1º. Modifican y afectan intrínsecamente al alma; 2º. Se

relacionan a algún órgano corpóreo; 3°. Se refieren también a un cuerpo extrínseco al cuerpo orgánico, por ejemplo a la pared, si se tiene la percepción de ella. Estos tres elementos están cierta e infaliblemente en la sensación. Por tanto, aunque nuestras sensaciones sean oscuras en cuanto a su naturaleza, como para fundar en ellas nuestra certeza, no son de ningún modo oscuras en cuanto a su objetivo y función, que es en donde únicamente se funda aquella certidumbre que se les atribuye. De aquí surge también la respuesta a la otra parte del antecedente. Pues aunque quizá ignoremos la naturaleza de nuestros sentidos, sabemos que su destino es darnos un conocimiento que nos permite deducir física -tomando un objeto en particular- o metafísicamente -si se toma en general- la existencia de las cosas.

384. 6ª Instancia. Toda demostración es a priori o a posteriori; [143] pero de ninguno de los dos modos es demostrable la existencia de los contingentes, luego. Prueba de la menor: en lo contingente no hay conexión entre el efecto y la causa, luego. Respuesta: en primer lugar la mayor es falsa, pues algunas cosas se conocen a partir de la sola percepción de los términos, como los primeros principios; se conocen y demuestran por el examen y explicación de la idea, porque no se demuestran ni a priori ni a posteriori sino a simultáneo.

385. La menor también es falsa, pues la existencia de los entes contingentes se demuestra a posteriori, o sea, por los efectos de los cuales son indudablemente causa u ocasión, efectos que real y evidentemente tienen conexión con la existencia de los entes contingentes a los cuales se refieren. Así tenemos en nuestra existencia variadas sensaciones correspondientes a nuestros sentidos materiales que se refieren a diversos cuerpos circundantes. Estos entes contingentes excitan variadas sensaciones en nuestro cuerpo; luego existen, porque obran. Del mismo modo, vemos que los hombres hacen muchas cosas que suponen en ellos la existencia de una mente pensante y reflexiva. Esas obras son efectos esencialmente conexos a la existencia de una naturaleza espiritual; luego en los hombres hay una natura espiritual. En consecuencia, hay demos-

tración a posteriori de la existencia de los entes contingentes; esta demostración es metafísicamente cierta, si se trata de los cuerpos considerados en general, y es físicamente cierta si se trata de cuerpos determinados.

386. 7ª Instancia. Probamos la existencia de Dios y la existencia [de los cuerpos] con un círculo vicioso; luego es una demostración falsa. Prueba del antecedente: probamos la existencia de Dios por la existencia de los cuerpos, y la de éstos por la existencia de Dios; luego hay allí un círculo vicioso. Respuesta: niego el antecedente y para probarlo, distingo la mayor. Probamos la existencia de Dios a partir de la existencia de los cuerpos no conocida sino por la existencia de Dios, niego la mayor. Conocida por otra vía que la existencia de Dios, concedo la mayor. Del mismo modo: probamos la existencia de los cuerpos por la existencia de Dios no conocida sino por la existencia de los cuerpos, niego la mayor. Conocida de otro modo que por la existencia de los cuerpos, concedo la mayor, y niego la menor y la consecuencia.

387. Hay círculo vicioso cuando hay recurrencia, de tal modo que la primera [proposición] se prueba por la segunda, y la segunda por la primera. Pero nada de esto [144] ocurre en nuestra demostración, donde para probar la existencia de los cuerpos, puesta en duda, asumimos como cierta la demostración del medio, que es la existencia de Dios, suponiéndola ya conocida y demostrada de otro modo; así es que podemos refutar a los opositores demostrando la existencia de Dios independientemente de la existencia de los cuerpos, sea que existan o no existan cuerpos, sea que me conste la existencia del compuesto o sólo la de mi alma y cualquier cosa que sea ella. En ningún caso puede haber duda; me resulta cierto que supuesta la verdad de los primeros principios, puedo llegar demostrativamente a la existencia de Dios de este modo: pienso, luego existe [un ser] increado e infinitamente perfecto que es fundamento de mi existencia.

388. Como prueba afirmo que nuestras sensaciones internas son un medio

cierto para demostrarnos la existencia de los cuerpos, salvo que supon-
gamos la existencia de un Dios arbitrariamente omnipotente, que nos
produzca por sí mismo esas sensaciones sin sus respectivos cuerpos.
Para todos aquellos que no aceptan esta quimérica suposición, la exis-
tencia de los cuerpos es cierta y demostrada independientemente de la
existencia presupuesta de Dios. Para quienes estiman como cierta la
existencia de los cuerpos, la existencia de Dios resulta incierta y dudosa;
entonces demostramos la existencia de Dios a partir de la existencia de
los cuerpos, que los adversarios suponen conocida e indubitable.

389. Para aquellos que ya conocen y creen que Dios existe y que consi-
deran cierta su existencia, teniendo por incierta y dudosa la existencia de
los cuerpos, la demostramos a partir de la existencia de un Dios sapiente
y veraz que ellos ya han alcanzado con conocimiento evidente y demos-
trado. Por tanto, este modo de filosofar, perfectamente conforme a la
recta dialéctica y la filosofía, de ningún modo cae en círculo vicioso o
petición de principio.

[145] CUESTIÓN VIII:

SI EL TESTIMONIO DE LOS SENTIDOS PUEDE CONSTITUIR
REGLA DE VERDAD PARA LOS CUERPOS
DETERMINADAMENTE CONSIDERADOS

390. Habiendo demostrado en la cuestión anterior que es quimérica la
hipótesis idealista, se demuestra que en el mundo real donde existimos,
existen realmente cuerpos sujetos a ciertas leyes generales constantes.
Nótese en primer lugar, que entre las leyes naturales generales cuya
existencia nos demuestran nuestras sensaciones constantes y concordes,
está la siguiente ley constante y general: un cuerpo no nos excita sensi-
blemente sino en caso de estar simultáneamente presente y existente
con él, porque siempre que se produzca en nuestros órganos alguna im-
presión sensible, debe provenir naturalmente de algún cuerpo existente y
presente que sea causa u ocasión de ella. Nótese en segundo lugar, que

el testimonio de los sentidos no proporciona certeza metafísica acerca de un objeto particular, como ya dijimos. Habida cuenta de esto:

391. Conclusión. El testimonio de los sentidos debidamente dispuestos es motivo físicamente cierto para juzgar sobre la existencia de los cuerpos, su figura, movimiento y cognición. Primera prueba de la conclusión. Es físicamente cierto aquello que la opinión general juzga como tal y que no puede demostrarse falso mediante alguna razón empírica válida. Y nuestra conclusión es así, ya que la opinión humana general la considera cierta y ninguna razón válida la demuestra falsa. Luego. La mayor es cierta; la primera parte de la menor consta y nadie la niega. Probaremos la otra parte de la menor al resolver todos los argumentos sofísticos contra la conclusión. Segunda prueba: es cierto que nuestros sentidos son por naturaleza aptos para cumplir la función que les dio el sabio [146] autor de las cosas, Dios; pero si el testimonio de nuestros sentidos fuese falaz, de ningún modo ellos serían aptos para cumplir la función que les dio Dios, sabio autor de las cosas. Luego. Prueba de la menor: la función de nuestros sentidos es atender a la conservación del individuo advirtiéndole sobre la existencia, figura, situación, movimiento o reposo determinado o magnitud de los diversos cuerpos que podrían producirle daño o reportarle utilidad. Lo cual evidentemente no podría suceder si el testimonio de nuestros sentidos no fuese naturalmente cierto.

392. En efecto, ¿qué aportarían a nuestra conservación o utilidad, qué a nuestra salud, qué función digna de la divina sabiduría cumplirían en nosotros nuestros sentidos, si yo no pudiera discernir cierta e infaliblemente un caballo de un lobo feroz, o mi casa de la ajena, si el médico no pudiera distinguir cierta e infaliblemente una planta medicinal de una venenosa y errara? Si esto fuera así, los sentidos dados nos serían inútiles, molestos y perniciosos. Inútiles porque no nos ayudarían en nada; molestos porque nos inclinarían permanentemente a formular juicios sobre cosas necesarias a la vida, las costumbres y la religión, con miedo de caer en el error; y perniciosos porque al creer naturalmente en los sentidos, seríamos inducidos a muchísimos errores. Pero Dios no nos dio sentidos natu-

ralmente inútiles, molestos y perniciosos. Luego nuestros sentidos no son naturalmente falaces; en consecuencia [etc.]

393. Tercera prueba: consta por la cuestión anterior que nuestro ser inteligente y sensible unido a su cuerpo, existe juntamente con otros varios e indeterminados cuerpos exteriores, sometidos a ciertas leyes generales y constantes sancionadas por Dios, autor de la naturaleza, una de las cuales es que un cuerpo sensible no recibe en sí una afección sino la que le excita otro cuerpo existente y presente. Luego, donde veo u oigo un hombre, ciertamente allí existe realmente un hombre cuya presencia excita las fibrillas [147] de mis ojos o los meandros del oído, salvo que Dios, mediante un milagro, interrumpiendo realmente estas leyes generales, produjera en los sentidos esta excitación correspondiente a un hombre presente sin haber ninguna presencia física de ese hombre; ahora bien, esto no es imposible y por tanto el testimonio de los sentidos sólo produce certeza física acerca de un cuerpo determinado. Luego.

Resolución de objeciones

394. 1ª Objeción. Nuestros sentidos fallan muchas veces acerca de la existencia de cuerpos considerados determinadamente. Luego. Prueba del antecedente: 1º. Nos informa la existencia de cierta bóveda material en el espacio celeste, lo cual según la astronomía es falso; 2º. El sentido nos informa la existencia de ciertas cualidades sensibles en los cuerpos, similares a las sensaciones que experimentamos en nuestra alma, por ejemplo que existe una materia en la leche correspondiente a la dulzura y lo mismo en otros casos, lo cual -según importantes filósofos- de ningún modo existe en esos cuerpos. Le anuncia su sentido al ebrio que existen dos candelas donde sólo hay una. Luego.

395. Respuesta: en los ejemplos de la triple objeción falta alguna de las condiciones fundamentales para que el testimonio de los sentidos sea legítimo y cierto. Esa bóveda celeste que nos aparece como infinitamente distante no resulta de una adecuada aplicación de los sentidos para

conocer suficientemente esta situación; en este ejemplo falta la tercera condición requerida ya mencionada. Las propiedades sensibles de los cuerpos que imaginamos en ellos no son en sí y por sí objeto sensible. Pues ¿quien captó y sintió alguna vez en el azúcar mismo su formal dulzura y las otras cualidades? Estas propiedades sensibles de los cuerpos pueden ser objeto de juicios especulativos verdaderos o falsos; no pueden ser objeto del testimonio de los sentidos porque en sí y por sí no son inmediatamente sensibles. Por tanto en este ejemplo también falta la tercera condición requerida. Los sentidos nos informan que en el azúcar y otros cuerpos hay algo que es causa u ocasión de las variadas sensaciones que experimentamos en nuestra alma; pero juzgar y definir tales cuerpos presentes no es propio de los sentidos.

396. Con respecto al tercer ejemplo, respondo que el ebrio ve dos luces donde hay una sola debido a la perturbación de los humores oculares, pero si usara el tacto cesaría la ilusión óptica. Por tanto en este ejemplo faltan la primera y segunda de las condiciones establecidas. Luego se concluye.

[148] **397.** Debe advertirse aquí que la tarea y el oficio de los sentidos consisten en: 1º. Advertir al alma sobre las cosas de que carece el cuerpo al cual está unida, como agua, comida o vestido. Al advertir esto al alma, si el sentido alguna vez inclinara a apetecer algo dañino, la experiencia y la razón rectora pueden frenar fácilmente este apetito perjudicial. 2º. Mediante el fiel testimonio de los sentidos el alma es advertida acerca de qué son y dónde están aquellos cuerpos que la experiencia cotidiana y vigilante nos muestra como adecuados a las necesidades que contrae el cuerpo.

398. Por tanto, si suponemos fiel y cierto el testimonio de los sentidos, como efectivamente es, se deduce que no es óbice a su utilidad la ceguera del instinto que a veces rechaza lo saludable y apetece lo dañino, porque mediante ellos quedamos suficientemente advertidos sobre la figura, color, magnitud de aquellos cuerpos que la experiencia juzga como saludables o dañinos.

399. 2ª Objeción. El sentido nos engaña sobre la magnitud y figura de los cuerpos; por ejemplo nos representa a la luna como igual al sol y mayor que las estrellas; la superficie de los lagos y pozos como pequeña y plana, cuando en realidad es esférica, como la superficie del mar y la tierra, etc.

400. Respuesta: estas dificultades y otras similares ya quedan resueltas con las condiciones exigidas para que el testimonio de los sentidos sea cierto. En especial respondo que la luna, las estrellas, etc. están demasiado distantes de los sentidos y alejadas de su esfera de acción como para atestiguar sobre ellas con congruencia y verdad. De allí que sea labor de la óptica y la astronomía alcanzar aquello hasta donde el sentido no se extiende. Lo mismo digo de la planicie de lagos y pozos, etc. pues estos objetos son de tal modo pequeños que su esfericidad no es captada por el sentido, como la esfericidad del mar, cuya superficie aparece sensiblemente curva a una distancia de 10 o 12 leguas y de este testimonio ocular clarísimo la mente infiere que existe la misma esfericidad aún en las superficies que parecen planas. Luego, los sentidos nunca fallan cuando representan claramente un objeto y a ellos llegan los impulsos de los objetos externos, imprimiéndose; pero no pueden ser a la vez testigos y jueces, sino que este oficio es propio de la mente, quien juzga si tales representaciones son verdaderas, es decir, si el objeto es realmente [149] como aparece a los sentidos, o no.

CUESTIÓN IX:

SI, Y EN QUÉ SENTIDO LA AUTORIDAD HUMANA
DEBE CONSIDERARSE REGLA DE VERDAD

401. Conocemos la existencia de las cosas sensibles por las constantes y concordes sensaciones que experimentamos en presencia de ellas, como se ha demostrado en la cuestión anterior. Pero si esas cosas sensibles no están presentes, sea porque han existido en siglos anteriores a nuestra existencia, sea porque existen en remotas regiones inaccesibles a nues-

tros sentidos ¿de qué modo podemos conocer la existencia de dichas cosas? No por el sentido interno, porque no existen en nosotros; tampoco por ideas porque la idea no incluye en su esencia la existencia que le es accidental. Y no por sensaciones, porque las cosas sensibles sólo producen sensaciones cuando están presentes a los sentidos. Por lo tanto conocemos la existencia de esas cosas por un testimonio que hace las veces de nuestras sensaciones debidas a la excitación de dichas cosas sensibles.

402. Entiéndase de qué modo ha sucedido esto. Los hechos famosos, los acontecimientos notables fueron observados con atención, admiración u horror e indignación, por la ingénita curiosidad de la mente humana durante varios siglos y en diversas regiones. Estas gentes transmitieron a sus descendientes, para ejemplo y admiración o con indignación, lo que ellos mismos habían visto con sus ojos y oído con sus oídos. Algunos se ocuparon de consignar estas historias auténticas esculpiendo metales o piedras o conservando y propagando fielmente la tradición. He aquí el testimonio de los hombres, que parece reproducir y multiplicar nuestra existencia, de modo que estemos de algún modo presentes en todos los tiempos y lugares.

403. Nótese en primer lugar que cuando la autoridad o testimonio ajeno inclina a creer, esta adhesión a la autoridad se denomina fe. Una es la fe divina y otra la humana. Fe divina es el asentimiento al testimonio divino. Fe humana, la única de que aquí se trata, es el asentimiento prestado al testimonio humano. Nótese en segundo lugar que la certeza fundada en testimonios humanos se llama certeza moral, sea porque resulta del conocimiento de las costumbres humanas, sea porque es relativa a la institución de costumbres y reglas de vida de los hombres.

404. Nótese tercero, que la autoridad del testimonio humano [150] puede producir certeza total, como es evidente, pues el testimonio humano puede adquirir semejante peso y fortaleza si se cumplen seis condiciones, de tal modo que de ello resulte una certeza moral en cierto modo

igual a la certeza metafísica, en el sentido de que dicha certeza moral excluye eficazmente toda duda en el orden moral, así como un axioma metafísico excluye toda duda en el orden metafísico. Estoy tan cierto de la existencia del Imperio [Romano] Germánico, por ejemplo como estoy cierto de que el todo es mayor que su parte; aunque la primera certeza, de orden moral, depende de testimonios humanos mientras que la segunda es certeza de orden metafísico, [en ambos casos] hay la misma idea y una exigencia esencial fundada. Supuesto esto:

405. Conclusión. El testimonio humano que cumpla ciertas condiciones es motivo cierto e infalible para nuestro conocimiento indefectible de la verdad de ciertos hechos sensibles y famosos. Para comprender claramente esta conclusión deben indicarse las condiciones requeridas para la certeza del testimonio humano. 1°. El número de testigos: debe ser tanto que más no pueda exigir un hombre razonable para establecer la verdad; 2°. La gravedad de los testigos, que no fallen por broma o superficialidad; 3°. La integridad de los testigos, en los que no pueda hallarse sospecha de parcialidad o fraude; 4°. La constancia de los testimonios, de modo que los testigos, al hacer sus narraciones, no afirmen aquí lo que niegan allá; 5°. [Que no haya] testimonios contrarios, lo que es propio de la fragilidad humana, de modo que entre ellos no se equilibren y se anulen recíprocamente; 6°. Posibilidad y constatabilidad en el objeto del testimonio, de modo que los testigos no aseveren nada que sea evidentemente contradictorio o que no pueda juzgarse fácilmente por la experiencia sensible.

406. Primera prueba de la conclusión. El testimonio de los hombres es cierto e infaliblemente conexo a la verdad de la cosa, si los testigos no han fallado ni han podido fallar; el testimonio de los hombres que cumple con las precitadas condiciones es así, luego. Se demuestran las dos partes de la menor. Y primero en cuanto a que los testigos de vista y oído, conocidos y serios, no pudieron fallar acerca de un hecho sensible y famoso como podría ser un eclipse total de sol o la resurrección súbita de un muerto ya en descomposición, la existencia de alguna ciudad o de

algún hombre, salvo que el mismo autor y rector de la naturaleza, Dios, los engañara mediante un milagro, lo cual evidentemente repugna a su santidad, su sabiduría y su veracidad.

[151] **407.** Además, no pueden fallar muchos y serios testigos, entre sí acordes, sin ninguna deshonestidad mental y ningún testimonio adverso de significación. De lo contrario, dichos testigos carecerían de seriedad o de integridad y serían confrontados por muchos otros testigos amantes de la verdad, lo cual es contrario a lo supuesto. Luego.

408. Segunda prueba. Todo el fundamento de la sociedad humana y de la religión descansa evidentemente en el testimonio de los hombres. Pues ¿Cómo conocemos el acceso de los bárbaros al derecho antiguo y al sacro imperio francés; cómo sabemos que Pío VI es legítimo Pontífice de la Iglesia Romana, que tal casa o tal predio corresponde por derecho a su poseedor? ¿Cómo estaríamos ciertos de que existieron Moisés y Cristo, ministros de la revelación divina? ¿De qué modo nos consta que ambos hicieron memorables milagros que los muestran a uno como enviado de Dios y al otro como Dios mismo, si no es por un testimonio suficiente y eficaz que lo demuestra? Es decir, sólo por el testimonio de los hombres que cumpla determinadas condiciones. A continuación argumento así.

409. El orden moral -cuyo autor es Dios mismo- adolecería de un vicio insanable si la fuerza de las verdades de las cuales dependen la religión y la sociedad, no ofreciera una certeza que excluya ineludiblemente toda duda razonable. Por tanto debe darse tal certeza. Pero dicha certeza sólo puede provenir del testimonio de los hombres. Luego el testimonio de los hombres debe tener en sí fuerza suficiente para producir una certeza que excluya indefectiblemente toda duda razonable y por tanto, una certeza en cierto modo equivalente a la certeza metafísica. Prueba del antecedente. Considérese un hecho pasado cualquiera, por ejemplo la caída de Cartago o Babilonia, la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, la existencia de Alejandro o César en sus respectivas épocas.

Este hecho pretérito no puede demostrarse por razones metafísicas, porque no se incluye en lo esencial de la idea. Tampoco por razones físicas, porque ya no cae bajo el sentido. Resta pues que aquel hecho pasado puede obtener del testimonio de los hombres aquella certeza indefectible excluyente de toda duda razonable, que consideramos necesaria en todo lo moral y sin la cual no habría ningún fundamento firme y cierto de la sociedad y de la religión.

Resolución de objeciones

410. 1ª Objeción. Toda certeza absoluta proviene de demostraciones matemáticas o metafísicas; pero los hechos históricos avalados por los testimonios no presentan demostraciones matemáticas ni metafísicas; luego. Respuesta: distingo la mayor. Toda [152] certeza absoluta, etc. si aquello que se declara cierto es del orden matemático o metafísico, lo concedo. Si lo que se dice cierto es del orden moral, niego la mayor, y distinguida así la menor, niego la consecuencia.

411. Hay muchas verdades del orden matemático o metafísico, y ellas se fundan en demostraciones matemáticas o metafísicas. Es decir, esas verdades se demuestran o por la idea misma de la cosa, o por el efecto de la cosa demostrada, natural y necesariamente conexo a ella como causa eficiente u ocasional. También hay muchas verdades del orden moral, que no pueden demostrarse ni por la idea ni por el efecto, y que sin embargo pueden conocerse infaliblemente y cuya demostración es de suma importancia porque son fundamento de toda sociedad civil y religión.

412. Instancia. El testimonio de los hombres no produce una certeza que excluya toda duda; luego. Prueba del antecedente: el testimonio de los hombres es motivo de menor peso y eficacia para excluir dudas que el testimonio de los sentidos, que la autoridad de Dios y que la evidencia intrínseca de las cosas. Y el testimonio sensible, la autoridad divina y la evidencia intrínseca de las cosas producen precisamente una certeza

excluyente de toda duda; luego. Respuesta: niego el antecedente, y para probarlo distingo la mayor. El testimonio, etc. en el sentido de que provoca el asenso menos vívida y rápidamente, quitando con ello el temor a lo opuesto, concedo la mayor. En el sentido de que no provoca realmente asenso ni elimina realmente el temor a lo opuesto, niego la mayor, y según esta subdistinción, niego la consecuencia.

413. En efecto, la certeza varía de acuerdo a la variedad de motivos en los que ella se funda y nutre. La evidencia de las cosas, la autoridad de Dios y el testimonio de los sentidos son motivos en sí simples, fáciles e intrínsecos, como que pueden excluir fácilmente un examen ulterior y así producen certeza plena y total en forma rápida y eficaz. En cambio el testimonio de los hombres es un motivo más complejo que exige un más atento examen, por lo cual más difícil pero no menos verdadera y eficazmente excluye toda duda, comportando absoluta certeza.

414. 2ª Objeción. Lo que en sentido absoluto puede ser falso, no puede demostrarse como [absolutamente] verdadero. Pero los hechos históricos, aún avalados por completísimos testimonios, en sentido absoluto pueden ser falsos; luego. Prueba de la mayor: lo que en sí no es cierto, no puede demostrarse como verdadero; pero lo que en sentido absoluto puede ser falso, no es cierto en sí. Luego. Distingo la mayor: lo que en sentido absoluto, etc. con demostraciones metafísicas derivadas de ideas esenciales de las cosas, la concedo. Con demostraciones morales derivadas de un motivo cierto [153] e invariablemente conexo a la verdad de la cosa, niego la mayor y distingo la menor. Pero los hechos históricos, aun avalados por completísimos testimonios, en sentido absoluto pueden ser falsos, esto es, podría haber habido otro orden de cosas en el cual no hubiesen existido o hubiesen existido de otra manera, concedo la menor. Esto es, podría haber tantos y tales testimonios acerca de la verdad de aquellos hechos sin que ellos fuesen verdad, niego la menor y la consecuencia.

415. Para probarlo distingo la mayor. Lo que en sí no es cierto no puede

demostrarse como verdadero con una demostración derivada de la inmutabilidad del objeto, concedo la mayor. No puede demostrarse como verdadero con una demostración derivada de un motivo infaliblemente conexo a la cosa a demostrar, niego la mayor. Pero lo que en sentido absoluto puede ser falso no es en sí cierto con certeza objetiva, concedo la menor; no lo es con certeza del motivo, niego la menor y la consecuencia.

416. 3ª Objeción. El mismo motivo no puede ser a la vez de probabilidad y de certeza. Pero los motivos en los cuales se fundan los hechos históricos no pueden ser sino motivos de probabilidad. Luego no es posible que los hechos históricos tengan motivos de certeza. Prueba de la menor: los motivos en los cuales se fundan los hechos históricos son los diversos testimonios de los hombres, que no producen cada uno sino probabilidad individual, y cuyo conjunto sólo produce probabilidad conjunta, que nunca puede ser una certeza verdadera y propia. Respuesta: concedida la mayor, niego la menor.

417. En efecto, es necesario que con respecto a alguna cosa los motivos de probabilidad y los de certeza difieran entre sí, porque los primeros se suponen defectiblemente conexos, y los segundos indefectiblemente conexos con el objeto al cual se refieren. Por lo tanto, muchos testimonios humanos unidos pueden alguna vez ser motivo verdadero de certeza, porque es posible que estos testimonios unidos entre sí y de fuerza siempre creciente sean tomados como uno [conexo]. Así, alguno puede resultar de suficiente peso y autoridad como para estar indefectiblemente conexo con la verdad de los hechos históricos a los que se refieren. Por ejemplo los testimonios que me informan la existencia del Asia o del África, y que Alejandro o César existieron.

418. Para probar los motivos en los cuales se funda todo el conocimiento que poseemos de los hechos históricos, no hay nada más que los diversos testimonios de los hombres. Considero que cada testimonio, individualmente tomado, no es sino un motivo de mayor o menor probabili-

dad; pero que un conjunto de testimonios humanos no tenga sino una probabilidad conjunta, eso creo que nadie lo sostiene; [154] pues en la multitud y conjunto de los testimonios hay un fundamento propio de certeza derivado de los hábitos humanos conocidos, lo cual de ningún modo posee cada testimonio individualmente considerado.

419. 1ª Instancia. Cualquier testigo, considerado individualmente, puede mentir. Luego también considerados en conjunto. Prueba de la consecuencia: la ilación de lo distributivo a lo colectivo es válida; luego. Respondo: concedido el antecedente, niego la consecuencia. Un testigo determinado puede tener motivos para apartarse de la verdad, que no pueden tener a la vez todos los testigos tomados en su conjunto, porque las razones para disentir y la propensión a contradecirse al hablar son muchísimas y dependen de los hábitos y las pasiones de los diversos sujetos, mientras que sólo el amor a la verdad produce el consenso unánime [de los testigos] que narran un hecho. Para probarlo distingo el antecedente: la consecuencia de lo distributivo a lo colectivo es válida, si se trata del acto, lo concedo; si se trata de la potencia, niego el antecedente y la consecuencia.

420. 2ª Instancia. Cualquier testigo, considerado individualmente, sólo proporciona una probabilidad acerca del hecho histórico que narra. Luego, todos [los testigos] tomados en su conjunto no pueden dar certeza propiamente dicha acerca del mismo hecho histórico. Prueba de la consecuencia: la probabilidad sumada a la probabilidad no hace sino probabilidad, o probabilidad de conjunto, así como un número añadido a otro no hace sino un conjunto de números; luego. Respuesta: concedido el antecedente, niego la consecuencia. Para probarlo concedo el antecedente y niego el supuesto, es decir, que en la hipótesis dada una probabilidad sólo añade probabilidad, pues al añadirse autoridad [del testimonio] a la autoridad [de otros testimonios] la autoridad total aumenta de tal modo que puede llegar a excluir toda posible duda.

421. A lo tercero, concedido el antecedente, niego la consecuencia y la

paridad de casos. Pues cuando se suma un número a otro, nada se añade a la razón de número sino el número mismo, y el primer número no se hace más número en sí y como tal. En cambio, cuando la autoridad de un testimonio se añade a la autoridad de otro, la autoridad del primero se hace mejor y más firme, más válida y eficaz en sí para excluir las dudas; por tanto no hay ninguna paridad [entre el caso del número y el de los testimonios].

422. 4ª Objeción. En general, el testimonio de los hombres es falso o al menos dudoso; luego. Prueba del antecedente: hasta nuestros días la opinión general de los hombres era que: 1. La tierra está en reposo y el sol gira alrededor de ella; 2. Que hay en los animales un alma distinta de la materia y el movimiento; 3. Que hay en los cuerpos propiedades sensibles distintas de las combinaciones de materia y movimiento. Pero todo esto es falso [155] o al menos dudoso; luego. Niego el antecedente. Pues ninguno de los testimonios humanos antes mencionados satisface las condiciones determinadas por lo que puede ser falso o dudoso. Para probarlo distingo la mayor: todos los casos objetados son hechos que pueden juzgarse fácilmente por el sentido, niego la mayor; son hechos que no pueden juzgarse fácilmente por el sentido, concedo la mayor y omitida la menor, niego la consecuencia. En los hechos que se objetan falta la sexta de las condiciones requeridas.

423. 1ª Instancia. El testimonio humano carece de autoridad. Prueba: muchísimos testimonios aseguran que existen dioses y diosas, Júpiter y Venus; sin embargo tales dioses nunca existieron. Luego. Respuesta: niego el antecedente; para probarlo, lo distingo. Esos testimonios tienen todas las condiciones establecidas para la certeza, lo niego. Esos testimonios carecen de requisitos y condiciones necesarias para producir certeza, concedo el antecedente y niego la consecuencia.

424. Esos testimonios carecen, entre otras, de la última condición requerida por nosotros, es decir, que el objeto del testimonio nada incluya en sí de contradictorio. Pero quién no ve que las torpezas vergonzosas que se

atribuyen a tales dioses y diosas repugnan esencialmente a la naturaleza divina. Luego se deshace totalmente el testimonio sobre ellos.

425. 5ª Objeción. Al menos los hechos pasados hace largo tiempo no pueden adquirir certeza por el testimonio humano. Prueba del antecedente: los testimonios referidos a aquellos hechos son ya muy remotos; pero testimonios muy remotos no nos dan certeza de los hechos, porque un testimonio se hace más débil cuanto más se aleja de su origen. Luego, aunque un hecho producido hace ya mucho tiempo fuera entonces cierto, el testimonio sobre él hoy tiene menor peso de certeza. La experiencia cotidiana nos muestra que los hechos transmitidos oralmente se alteran; luego, aún cuando en su comienzo fueran ciertos, pasado largo tiempo pierde la certeza. Respuesta: niego el antecedente.

426. Para probarlo niego la menor negando el antecedente. Con respecto a lo cuarto, distingo el antecedente. Se alteran los hechos leves, y las circunstancias leves de los hechos importantes, lo concedo. Se alteran los hechos importantes y las circunstancias importantes y características de tales hechos, especialmente aquellos [156] consignados en monumentos públicos de su tiempo, con sus circunstancias esenciales, niego el antecedente y la consecuencia. Los monumentos públicos concordantes conservados por la tradición poseen tanta autoridad racional cuanta tienen los testigos que estuvieron presentes.

427. Pongamos un ejemplo: cerca de doscientos mil hombres fueron testigos de la lucha [europea ?]; ese hecho fue narrado por historiadores de Francia, Alemania, Inglaterra, Holanda e Italia, mientras vivían sus testigos oculares. Nadie reclama acerca de la certeza de esos hechos narrados cuya verdad admiten naciones opuestas en ideas y en armas. La memoria de esa lucha no se borrará ni disminuirá en los tiempos futuros, y se sucederán otros historiadores o testigos que continuarán la autoridad de los primeros, de modo que ni aún dentro de mil años esa historia será menos cierta que hoy.

428. Entre los monumentos públicos se cuentan las leyes públicas, las tablas de las ciudades, los códigos públicos de los templos, las inscripciones públicas de edificios y monedas, los pactos jurídicos entre naciones, los diplomas legales de los emperadores, los juicios de los magistrados públicos y las historias contemporáneas que corren en manos de todos sin que nadie reclame, y otros testimonios similares.

429. Por tanto, los testimonios humanos auténticos y públicos, consignados en los monumentos, no pueden sufrir alteración sin que cambie su misma naturaleza. Nunca pudieron ser alterados en aquellos tiempos cercanos a la muerte de los testigos, porque tal alteración hubiera sido pública ya que la tradición estaba en el ánimo de todos. Y tampoco pudieron sufrir alteración en los tiempos posteriores, pues tal alteración negaría la misma naturaleza del hecho considerado en general, pero ésta nunca se destruye toda simultáneamente, sino que renace de sí misma. Lo mismo sucede con las ideas, opiniones y persuasiones antiguas que se propagan como por instinto natural de edad en edad, y que interesa sobremanera vigilar para que nada se añada ni se quite de aquellos testimonios y monumentos públicos, porque muchos derechos dependen de ellos. Luego.

[157] **Advertencia**

430. La certeza moral puede ser mayor o menor según el mayor o menor motivo que la produce, por lo cual podemos determinar varios grados de certeza moral. Habrá máxima certeza moral, no menor que la misma certeza metafísica, si se funda en un testimonio munido de todas las condiciones antes requeridas. Nadie niega asentimiento a esta certeza, salvo que sea insano, o malvado, interesado en engañar y quitar al hombre esta certeza, reduciéndola a mera probabilidad o verosimilitud.

431. Es menor, pero también muy importante para los hombres prudentes, la certeza que se funda en los primeros testimonios históricos, que asienten a la cosa vista, o que oyeron a los testigos oculares e idóneos, si

el hecho afirmado es en sí suficientemente constatable, y si aquellos historiadores tienen notable probidad y sagacidad y carecen de motivos para torcer su afirmación.

432. No menos firme e indubitable es la certeza que se funda en el testimonio de hombres doctos e impuestos de su arte, si refieren uniformemente un hecho, aunque el hecho sea en sí mismo menos constatable, y sea necesaria mucha agudeza para observarlo y conocerlo rectamente. Así, las experiencias físicas y las observaciones astronómicas que se realizan en ilustres academias, tienen la firme certeza que ellas uniformemente les atribuyen.

433. La autoridad de un solo hombre probo y prudente es tanta que ella sola puede a veces fundar una certeza moral excluyente de toda duda. Tal es la certeza de un hecho que algún hombre de suma autoridad y notabilidad hubiese visto con sus propios ojos y lo atestiguase públicamente.

CUESTIÓN X:

SI LA VERDAD DE LOS HECHOS SOBRENATURALES O
MILAGROSOS PUEDE CONSTAR CON CERTEZA
POR EL TESTIMONIO DE LOS HOMBRES

[158] **434.** Puesto que muchos incrédulos sostienen la falsedad de los hechos relativos a la religión cristiana, acerca de los cuales afirman no haber en su tiempo ningún relato [válido] humano, contra ellos sea.

435. Conclusión. La verdad de los hechos sobrenaturales puede constar por el testimonio de los hombres. Primera prueba. Existen reglas a partir de las cuales consta la verdad de los hechos naturales y estas reglas también corresponden a los hechos sobrenaturales o milagrosos; luego. Prueba de la menor: alguien podría alegar que aquellas reglas por las cuales constan los hechos naturales no corresponden a los sobrena-

turales, especialmente porque los alegados hechos milagrosos suceden fuera del curso normal de la naturaleza y sólo tienen a Dios por autor, por cuya razón difieren totalmente de los hechos naturales. Sin embargo esta diferencia no impide al menos considerar a los hechos milagrosos como a los otros de acuerdo a dichas reglas; luego. Se prueba la menor: aquellas reglas no atienden a la naturaleza de los hechos y causas sino solamente a la verdad; luego.

436. Por tanto, para investigar la verdad de los hechos sobrenaturales así como de los naturales, es suficiente la constancia de que los testigos no se engañaron ni engañaron, y que aquel hecho sobrenatural no es menos obvio al sentido que un hecho natural, ni más complicado. Por ejemplo distinguir un hombre redivivo después de estar muerto, no es más difícil que haberlo percibido viviendo antes de haber muerto. Segundo, también el haber comprobado que los testigos no engañaron, que sus temperamentos son genuinamente honestos y sinceros, que su número es considerable, si no tienen interés propio en el hecho e incluso que testifiquen contra él; luego. Segunda prueba: el caso de la resurrección de Cristo. Hacen fe de este gran milagro: 1. El testimonio de muchos que fueron testigos del mismo, y numerosos discípulos a los cuales Cristo se apareció redivivo de entre los muertos; 2. El testimonio constante, con testigos cuidadosamente interrogados e incluso castigados con gravísimas penas para que se retractaran, y que sin embargo lo atestiguaron hasta el fin.

437. 3. El unánime testimonio de quienes fueron testigos, separados en el tiempo y el espacio, que aseveran la verdad del mismo hecho; 4. El testimonio sincero, como cuando se hace con peligro de la fortuna, la fama y la vida, y aún [159] el testimonio asegurado con efusión de sangre. En efecto, los testigos que aseveraban la verdad de la resurrección de Cristo perdieron la vida en medio de crueles suplicios y esto da a su testimonio características que excluyen toda sospecha de error. Luego, a partir del testimonio de los hombres puede constar, etc.

Resolución de objeciones

438. 1ª Objeción. Un hecho acerca del cual consta más la falsedad que la verdad no merece ninguna fe; pero siempre consta más la falsedad de los hechos sobrenaturales o milagrosos que su verdad; luego nunca merecen fe. Prueba de la menor: los milagros no existen para nosotros con certeza física, sino que su existencia es sólo moralmente cierta; pero la certeza física es mayor que la moral, luego. La mayor consta, porque la existencia del milagro se opone a las leyes naturales que son para nosotros físicamente ciertas; la menor es también evidentemente cierta. Luego.

439. Respuesta: niego la menor, para cuya prueba distingo la mayor en cuanto a su primera parte. Los milagros no existen para nosotros con certeza física, supuesto el argumento que prueba lo contrario, concedo la mayor; probado el argumento, niego la mayor. La existencia de los hechos sobrenaturales consta del mismo modo cierto que la de los naturales, según lo aseveren testigos dignos de fe, de lo cual es posible persuadirse con los argumentos de los hombres de la ciudad en la que vivió. El mismo había anunciado su muerte y habiéndoselo sepultado ritualmente volvió a la vida por un decreto divino. ¿Quién dudaría de este hecho? Seguramente nadie, si los mismos testigos aseveraran su muerte y su vuelta a la vida. Por tanto, supuesta la muerte, también lo subsiguiente, es decir, la resurrección es cierta y creíble.

440. Por tanto, con relación a los argumentos sobre el milagro, estaríamos ciertos que si no se suspendieron las leyes físicas, no existió. Pero cuando hay suficientes argumentos para afirmar el milagro, entonces se patentiza su verdad y nada hace en contra la certeza física. Pues sólo estamos hipotéticamente ciertos de la falsedad del milagro, en cuanto se observan habitualmente las leyes naturales. Luego, cuando constara que las leyes naturales han sido suspendidas [160] entonces la certeza física de la falsedad del milagro desaparecería, y por el testimonio de los hombres podría constar que Dios hubiera derogado las leyes naturales, por-

que -hablando absolutamente- esta derogación de las leyes naturales que Dios ha establecido libremente, es en sí posible.

441. Respondo, segundo, negando la menor: la certeza física se funda únicamente en las leyes naturales. Por ejemplo es físicamente cierto que a igual volumen un objeto más pesado que el agua se sumerge. La certeza moral se funda en los hábitos que rigen la mente de los hombres. Y éstos no son menos inmutables en el orden moral que las leyes del orden físico, porque así como repugna que el sol no salga mañana, así también es contrario a las leyes del orden moral que hombres de distinto tiempo, lugar, costumbres, estudios y prejuicios, sin ninguna expectativa personal y teniendo natural apego a la verdad, conspiren en conjunto para persuadir sobre un hecho incierto o falso.

442. Instancia. La mente que se encontrara entre la certeza física, que por una parte le dictaminara la no existencia del milagro, y la certeza moral, que por otra la persuadiera de su existencia, al menos debería permanecer suspensa; por lo tanto no se debiera asentir a la existencia del milagro por el testimonio de los hombres. Respondo negando el supuesto del antecedente, es decir que haya tal conflicto de certezas; pues no hay certeza física contraria a la moral como se presenta en ese caso, o mejor, acerca del milagro y existencia del hecho no existe una certeza dada, por ejemplo de la resurrección de un muerto, que según los adversarios es posible para Dios y que no puede producirse sin milagro.

443. 2ª Objeción, con cierto deísta. Si alguien quisiera anunciarme la resurrección de un muerto, que libremente lo crea; pero si me contara que el muerto aquel fue vuelto a la vida, eso no lo creeré ni aunque lo atestigüase todo París con ánimo de fe, pues es más posible que todo París se engañe acerca de la verdad de esto, a que la resurrección del muerto [haya sucedido]. Luego acerca de un hecho sobrenatural como la resurrección de un muerto, no hay ningún testimonio humano válido.

444. Respondo negando el antecedente. Pues hay dos aspectos: que

todo París quisiera engañar es doblemente absurdo, y la resurrección de un muerto no es menos imposible que el error de innumerables testigos acerca de un hecho sensible obvio, aunque a los escépticos parezca que la resurrección de un muerto repugna a la física, es decir, a las leyes naturales. [161] ¿Pero no sería igualmente contrario a las leyes naturales persuadir universalmente al hombre de ver lo que no vio, oír lo que no oyó y asir con sus manos lo que no asió?

445. Nunca se lograría eso sin derogar las leyes naturales sobre la relación sensible instituidas por Dios. Por tanto considero que el escéptico mencionado, estando todo París cierto sobre la muerte de aquel hombre, podría constatar su nueva vida y por tanto su resurrección. Lo segundo también es absurdo: la posibilidad de que todo París quisiera engañar. Esto lo demuestra con mucha elegancia la disertación u obra cuyo título es “La insuficiencia de la religión natural”, que en castellano dice así²⁰.

446. Los testigos no tienen ni las mismas pasiones ni los mismos intereses: ellos no se conocen y aún la mayor parte no se han visto jamás; así no podría haber entre ellos alguna colusión. La conspiración de una ciudad tan grande como París, formada sin razón, sin interés, sin motivo entre sí, gentes que no se conocen es más difícil de creer que la resurrección de un muerto.

447. Un prodigio es necesario para lo uno como para lo otro, con esta diferencia, que el uno sería mucho más grande que el otro. Que Dios resucite a un muerto para manifestar su bondad, o para esclarecer alguna grande verdad, yo le reconozco un poder infinito. Pero que Dios trastorne el orden de la sociedad, que suspenda la acción de las causas naturales, que obligue a los hombres para una impresión milagrosa a doblar todas reglas de su conducta ordinaria, y esto para engañar a un simple particular, yo reconozco la verdad de su poder infinito pero no veo la sabiduría que le dirigen sus operaciones; es pues más posible que un muerto resucite, que el que todo París se engañe sobre este prodigio.

[SECCIÓN III]
EJERCICIOS ESCOLÁSTICOS SOBRE
LA TERCERA OPERACIÓN DE LA MENTE

CUESTIÓN I:
SI POSEEMOS CIENCIA

448. Sócrates, el más sabio de los filósofos, consideraba modestamente que nada sabía, o tener un solo saber: que nada se sabe. Aquí [162] interrogamos acerca de todas las cosas, sobre lo cual algunos filósofos, excesivamente confiados, han caído en absurdos y malignas sutilezas. De la escuela de Sócrates surgieron luego los escépticos, quienes graciosamente se decían discípulos suyos, y aseguraban haberle oído afirmar que nada sabía, entre los cuales es famoso Pirrón, del que toman nombre los pirrónicos.

449. Estos sostenían que no podemos estar ciertos de la existencia de ninguna cosa, pues no hay ningún signo infalible de verdad ni nada que aprehender en todas las cosas sino meras y dudosas apariencias. En realidad todas las mentes sanas han estado siempre persuadidas de que esa duda universal de los primeros pirrónicos no fue sino una mentira, pues negaban de palabra lo que sin duda sentían con la mente.

450. Los Académicos difieren algo de los pirrónicos. Estos afirmaban que nada cierto hay en las cosas y que todas son dudosas; aquellos proponían todo en forma de duda, sin afirmar la falta de certeza en la realidad, de modo que también es dudoso que todo sea incierto; y así se mantenían siempre suspensos entre ambas alternativas.

451. Algunos filósofos actuales son afines a los pirrónicos, queriendo subvertir los fundamentos de toda religión sagrada eliminando la posibilidad de certeza al considerar (quizá exceptuando los primeros principios) en forma deshonesta e insuficiente, que no hay ningún conocimiento cierto. Contra todos ellos se dilucida la presente cuestión.

452. Para mayor claridad nótese que la ciencia es doble: tomada en sentido lato y estricto. La primera es el conocimiento cierto y evidente obtenido por la sola consideración de los términos de una proposición evidente en sí y por sí, como por ejemplo “el todo es mayor que la parte”; o es el conocimiento cierto y evidente obtenido por alguna [163] experiencia, como por ejemplo “sé que existo porque experimento que pienso”. La ciencia en sentido estricto es el conocimiento cierto y evidente deducido de algún principio en sí evidente. Así la siguiente proposición “esta aula es menor que el convento” es ciencia en sentido estricto, deducida del principio en sí evidente “el todo es mayor que la parte”. Supuesto esto.

453. 1ª Conclusión. Hay principios ciertos y evidentes y hay conclusiones ciertas y evidentes deducidas de esos principios, es decir, hay ciencia, lata o estrictamente tomada. Primera prueba de la conclusión: la ciencia en sentido lato es el conocimiento evidente obtenido por el sólo análisis de los términos que componen la proposición; y se da tal tipo de conocimiento, luego. Prueba del antecedente: analizando los términos de estos principios (por ejemplo es imposible ser y no ser a la vez; el todo es mayor que la parte; los que son iguales a un tercero son iguales entre sí, y otros similares) cualquiera puede conocer su validez, así como alguna cosa consta y se patentiza a la experiencia.

454. Segunda prueba, por el argumento *ad hominem*, es decir, arguyendo contra el adversario su propia sentencia, de este modo: quien afirma que no hay ciencia sabe que no hay ciencia, luego hay ciencia; pues al negar que exista ciencia se da alguna razón, o ninguna. Si no se da ninguna ¿Cómo es que la mente humana ha alcanzado esa comprensión? Pues estamos en posesión suya al examinar aquellas cosas que parecen ciertas. Si se da alguna razón, se afirma que ella existe. A esto se dice que quizá nos engaña siempre la apariencia de las cosas y que ellas son distintas a como aparecen, de modo que en todos los casos la mente humana resulte burlada. Teniendo esta duda, es suficiente para negar absolutamente la ciencia. Pero al menos sabes que dudas, y además

sabes que ninguna de las dos opciones de la duda es verdadera y admisible; por tanto, dondequiera que mires, si gozas de razón y la usas, es necesario que aceptes la existencia de ciencia en ti.

455. Prueba de la segunda parte de la conclusión. Para que exista ciencia en sentido estricto basta con que haya principios en sí evidentes en los cuales se contengan ciertamente algunas verdades, y que haya un método de inferencia para alcanzar la verdad contenida en el principio. Y ambos supuestos se dan, luego. La mayor consta por la definición misma de ciencia. La primera parte de la menor consta por la demostración anterior, donde concluimos que hay o existen principios evidentes en sí. Se prueba la segunda parte de la menor, que afirma la existencia de un método para inferir la verdad contenida en el primer principio en sí evidente. [164] Es evidente que cualquiera infiere naturalmente del principio “el todo es mayor que la parte” que “el convento es mayor que esta aula”. Es también evidente que hay un método artificial de inferencia, como a cualquiera le consta, sea en la lógica o en la matemática, donde a partir de principios ciertos y evidentes se van entendiendo y conociendo cierta y evidentemente muchas conclusiones. Luego es totalmente cierto que hay ciencia en sentido estricto.

456. 2ª Conclusión. Aunque hemos probado contra los escépticos que hay ciencia, sea lata o estrictamente considerada, sin embargo hay muchas y casi infinitas cosas que no podemos conocer con certeza. Se prueba la conclusión. Los auxilios habituales que nos ha dado la naturaleza son los sentidos y la razón. Pero los sentidos sólo alcanzan la corteza exterior de las cosas y no penetran sus esencias íntimas; por su parte la razón está inmersa en la oscuridad de los entes y limitada en su extensión hacia todos. Por lo tanto, teniendo en cuenta los medios con que contamos por naturaleza, no podemos conocer las esencias de las cosas ni tener conocimiento cierto acerca de ellas.

457. Por esta razón las esencias metafísicas de las cosas nos son inalcanzables y no podemos dar razón de los principios naturales de que

constan. Ignoramos muchas propiedades significativas de las cosas. La ciencia obliga a grandes trabajos reflexivos acerca de las cosas. Las causas de algunos efectos nos son tan cerradas que apenas podemos vislumbrarlas, algunas veces deducirlas; lo que para algunos filósofos es ciertísimo, para otros es totalmente incierto, como vemos en los discursos filosóficos. De esto se deduce cuán peligrosa es la costumbre de asentir a todo sin discriminación, pues no debemos juzgar acerca de una cosa de otro modo que analizándola, respondiendo racionalmente. Por tanto el escepticismo, si se toma en forma sobria y moderada, como es aceptado por insignes críticos, no debe avergonzar al filósofo. Luego.

Resolución de objeciones

458. 1ª Objeción. No hay conocimiento cierto y evidente, luego tampoco hay ciencia. Se prueba el antecedente. Nadie está cierto que la cosa conocida sea en sí misma como se juzga que está en el intelecto; pero se requiere esto para que haya conocimiento cierto y evidente, luego. Prueba de la mayor: si alguien pudiera tener tal certeza, sería sobre todo en las cosas evidentes, pero en [165] las cosas evidentes no hay tal certeza; luego. Prueba de la menor: incluso en las cosas evidentes se puede dudar si la cosa no es de modo diverso en nuestras ideas y en sí misma y si nuestro intelecto no es como un espejo infiel, que representa los objetos diversos de cómo son en sí. Con tal duda no puede subsistir ninguna certeza. Pues ¿quién estaría cierto de que la cosa es tal como la juzga el intelecto, si duda de fallar o el intelecto falla al representar la cosa? Luego. Respuesta: niego el antecedente; para probarlo niego la mayor y la menor de la prueba.

459. Es tan mísero el argumento de los adversarios, que cuando son exigidos a responder por sí o por no, se destruye su loca teoría, que provoca desprecio y risa a cualquier pobre mujer. Aunque se escuden en sofismas, no pueden responder cómo sería posible que dos y dos no sean cuatro, o que el todo no sea mayor que su parte, ya que sobre esto a nadie le pasa por la cabeza dudar! Por tanto decimos, guiándonos por lo

natural, que son ciertas aquellas cosas que se juzgan ciertas previo examen, siendo imposible que todas las cosas que parecen verdaderas sean en sí falsas. Pues deben considerarse evidentemente verdaderas y ciertas aquellas cosas y primeros principios que aparecen como evidéntísimos, porque negarlos es totalmente absurdo y estúpido. Luego, los primeros principios y las cosas que aparecen como evidéntísimas a todos, deben tenerse por ciertas y verdaderas. Por consiguiente, el intelecto humano ni es ni puede ser un espejo siempre infiel, luego debe tenerse por verdadero lo que se capta como evidentemente verdadero.

460. 1ª Instancia. La verdad de las cosas no depende de nuestras ideas; por tanto, del hecho de que ellas se representen de modo determinado en nuestro intelecto [no] se sigue que ellas sean en sí de tal modo. Respuesta: distingo el antecedente. La verdad de las cosas no depende de nuestras ideas por sí y en sí, concedo el antecedente; para conocerlas y en cuanto a nosotros, lo niego y niego la consecuencia. Pues los objetos no son de tal manera porque así se representen en nuestra idea, sino que por ser el objeto de determinada naturaleza, así se representa en la idea del objeto. Estamos ciertos de que existe en el objeto lo que se representa esencialmente en su idea clara y distinta, y que tal como es representada en el intelecto, así es la cosa fuera de él. No en el sentido que sea una y la misma, sino que lo primero está infaliblemente conexo con lo segundo, y esto basta para concluir correctamente de lo primero a lo posterior. La idea de la cosa es la cosa misma representada en la mente; es decir, la cosa considerada en sí misma y la cosa representada en la mente son una y la misma cosa objetiva. Luego, de la idea de la cosa se pasa legítimamente a la cosa misma.

[166] **461. 2ª Instancia.** Sin embargo, de la idea de la cosa no se pasa legítimamente a la cosa misma, luego no hay solución. Prueba. En la idea de hombre volador se incluye que vuela, pero de ningún hombre puede afirmarse que vuela; luego. Distingo el antecedente. De la idea esencial de la cosa no se pasa rectamente a la cosa misma, niego el antecedente. De la idea accidental de la cosa, concedo el antecedente y niego la con-

secuencia. La consecuencia de la idea esencial de una cosa a la cosa misma siempre es válida. Por ejemplo del hecho de que la idea de triángulo representada en mi mente evidentemente exige que no pueda existir ni concebirse sin tres ángulos y tres lados, concluyo legítimamente que el triángulo en sí, extramental, por necesidad debe tener tres lados y tres ángulos. En cambio la consecuencia de lo accidental de alguna cosa a la cosa misma no es válida. Por ejemplo por el hecho de representarme intelectivamente un hombre blanco, no se sigue que el hombre en sí y en la realidad sea blanco. Pues mi intelecto capta fácilmente que ese hombre de quien tengo la imagen puede perder la blancura -por ejemplo tornándose repentinamente negro- sin que por eso deje de ser hombre.

462. Para probarlo niego la primera parte del antecedente en el sentido de la respuesta precedente. Sea: se tiene la idea de hombre volador, por tanto se concluye rectamente que es posible en sentido absoluto la existencia de un hombre volador. Pero niego que la idea de hombre incluya esencialmente que sea volador, ni que la idea de volador incluya esencialmente al hombre, lo que sería necesario para que valga el argumento contra nuestra tesis.

463. 2ª Objeción. Si hubiera ciencia, habría una facultad infaliblemente cognoscitiva de la verdad. Pero no hay en el hombre una facultad infaliblemente cognoscitiva de la verdad; luego. Se prueba la menor: el intelecto humano no es facultad infaliblemente cognoscitiva de la verdad. Se prueba el antecedente: una facultad sujeta a error no es facultad infaliblemente cognoscitiva de lo verdadero, y el intelecto humano es una facultad sujeta a error; luego. Respuesta: niego la menor; para probarlo niego el antecedente. A lo tercero, concedo la mayor en el sentido de la menor, a la que distingo así: el intelecto humano es una facultad sujeta a error en todo, niego la menor; en algunas cosas, subdistingo: de error advertible, concedo la menor; de error inadvertible, niego la menor y la consecuencia.

464. Es esencial al intelecto humano, como finito e imperfecto, que a

veces pueda errar, sea por falta de suficiente inteligibilidad en la cosa cognoscible, sea por falta de suficiente concentración en el intelecto cognoscente de la cosa. Pero no le es esencial que alguna vez efectivamente yerre, sea porque [167] puede suspender su asenso en caso de oscuridad, sea porque está en su poder poner suficiente atención en las cosas claras.

465. Sin embargo es moralmente imposible que alguna vez no erremos; pero erramos o por algún vicio de la voluntad que no nos acerca suficientemente a la verdad apartándonos de la falsedad, o por alguna inadvertencia de la mente que no nos permite comprender con justeza las causas circunstanciales de error. Pues aunque algunas veces existe la causa del error sin ser conocida; sin embargo muchas veces se sabe que aquí y ahora no hay ninguna de tales causas de error, como cuando se nos proponen algunas verdades comprensibles sin arduo examen y cuya evidencia se intuye inmediatamente, constriñendo al asentimiento de nuestra mente.

466. Instancia. El intelecto humano es falible siempre y en todo; luego. Prueba del antecedente. El intelecto humano es por esencia finito e imperfecto, pero una esencia de suyo finita e imperfecta está sujeta a error siempre y en todo; luego. Se prueba la menor: el intelecto divino es por esencia infinito y carente de toda imperfección, por lo cual nunca y en nada está sujeto a error; luego, al contrario, como el intelecto humano es por esencia finito e imperfecto, está sujeto a error siempre y en todo. Respuesta: niego el antecedente; para probarlo, niego la menor. A lo tercero, concedo el antecedente y niego la consecuencia.

467. El intelecto humano, en cuanto es un ente finito, tiene algo de perfección y algo de imperfección, es decir, posee algunas perfecciones positivas y algunas perfecciones negativamente limitadas y circunscriptas. La capacidad de conocer muchas verdades es una perfección del intelecto humano; la incapacidad de conocer todas las verdades es una imperfección o perfección limitada de dicho intelecto. Si tuviera intelectividad

perfecta, el intelecto humano alcanzaría toda la verdad, como Dios; si excluyera de sí toda intelectividad, no podría conocer ninguna verdad, como la piedra.

468. Hay que afirmar el medio entre estos dos extremos: nuestro intelecto posee en sí algunas perfecciones y excluye otras. Está dotado de la perfección de conocer muchas verdades; carece de la perfección de conocer otras muchas verdades. El gran Apóstol de los Gentiles supo de esta moderación del intelecto humano como soplo del divino espíritu, y cuando inquiere las verdades adecuadas y proporcionadas a su entendimiento, obtiene la luz necesaria para alcanzar aquellas verdades que Dios ha querido ocultar. Cesa la ciencia donde comienza la fe.

[168] **469. 3ª Objeción.** Nada conocemos sin el sentido: según un axioma de los antiguos, nada hay en el intelecto que antes no haya estado en el sentido. Pero los sentidos son medios falaces de conocimiento; luego nada conocemos sino con conocimiento falible y por tanto no conocemos nada cierta e infaliblemente. Respuesta: niego la mayor, pues conocemos y sabemos, o podemos conocer y saber muchas cosas sin el auxilio de los sentidos, por ejemplo que existimos puesto que pensamos, que hay alguna causa de nuestra existencia, por pensar y sentir que existimos comprendemos que no somos causa de nuestra propia existencia, que el todo es mayor que su parte, que los iguales a un tercero son iguales entre sí, y otros casos semejantes. Por tanto no debe creerse que un hombre privado de sentidos externos pero dotado de recta organización interior, no pueda acceder a muchos altísimos conocimientos, sea de metafísica, dialéctica, geometría o moral, con la sola fuerza interna de su mente.

470. En cuanto al adagio mencionado en la prueba, respondo que de ninguna manera merece el nombre de axioma; primero, porque no es universalmente verdadero ya que hay muchos contenidos intelectivos que nunca estuvieron en los sentidos de ningún modo, como diversos juicios y racionios, como las ideas de Dios, de alma, de eternidad, de jurisdicción, de moralidad y de verdad. Además porque en sí no es sufi-

cientemente cierto y evidente ni se certifica de ningún modo, que las diversas impresiones de los sentidos pasen al intelecto, ni de qué manera pasan. Por tanto, aquel antiguo adagio no parece significar ni comportar sino que en general pensamos aquellas cosas que fueron sujetos sensibles, lo que de ningún modo está contra nuestra tesis. También se niega la menor, porque ya se ha demostrado que el sentido no es un medio de conocimiento falaz, sino al contrario, cierto e infalible.

471. 4ª Objeción. No hay ningún objeto acerca del cual pueda haber ciencia; luego. Prueba del antecedente: sólo hay dos especies de objetos: uno, el necesario, o sea Dios, los restantes son contingentes, es decir, todas las criaturas; pero ni los entes contingentes ni el ente necesario pueden ser objeto de ciencia, luego. Prueba de la primera parte de la menor, la ciencia, en cuanto es necesaria, debe tener un objeto en sí necesario e inmutable, pues sin tal necesidad e inmutabilidad del objeto no hay conocimiento cierto y por tanto ninguna ciencia. Pero los entes contingentes no son objetos en sí necesarios [169] e inmutables, luego. Prueba de la otra parte de la menor. No se llega al conocimiento del ente necesario sino por los entes contingentes; luego, si no puede haber ciencia del ente contingente tampoco puede haberla del ente necesario. Respuesta: niego el antecedente, para probarlo niego la menor. Para ambas pruebas distingo el antecedente de la primera prueba. La ciencia debe tener un objeto en sí necesario e inmutable en cuanto a la existencia, niego el antecedente; en cuanto a la verdad, lo concedo y niego la consecuencia.

472. Se trata de un mero equívoco verbal y el argumento se deshace si se explican las palabras. La ciencia se dice necesaria porque es imposible que su propio objeto no sea en sí del modo como conocemos que es; por tanto su objeto debe ser necesario en el sentido de que debe ser tal como es concebido y enunciado. Así, a los entes contingentes les corresponde la necesidad e inmutabilidad derivadas de considerarlos en cuanto a sus propiedades esenciales de las cuales es imposible que carezcan. El triángulo es un ente contingente porque puede no existir, pero si existe

debe constar de tres líneas; esta es la propiedad esencial según la cual el triángulo resulta objeto en sí necesario e inmutable, es decir, objeto de verdadera certeza y de ciencia.

473. Con respecto a la prueba de la segunda parte de la menor, niego la consecuencia. Pues supuesto que exista algún ente contingente, este ente contingente se reduce necesaria y evidentemente al conocimiento de la existencia de Dios. Y nadie puede dudar que existe un ente contingente, salvo que dude de su propia existencia, lo cual es imposible.

474. 1ª Instancia. Pero la esencia de las cosas no puede ser objeto de certeza y de ciencia; luego. Prueba del antecedente: lo que es en sí mutable no es objeto de certeza y de ciencia; pero las esencias de las cosas son en sí mudables, luego. Prueba de la menor: las esencias de las cosas dependen de Dios, luego. Respuesta: niego el antecedente; para probarlo, omitida la mayor -que no es universalmente verdadera- niego la menor. Es igualmente rechazable decir que las esencias de las cosas son mutables y decir que es posible que algo sea y a la vez no sea. Pues si las esencias de las cosas cambiaran, una misma cosa sería y a la vez no sería esa cosa. Por ejemplo si la esencia del triángulo cambiara y fuera la del círculo, el triángulo sería y no sería triángulo al mismo tiempo, lo que es evidentemente imposible.

475. Con respecto a la tercera distinción, niego el antecedente: las esencias de las cosas dependen de Dios en cuanto a su ser físico, de modo que existan con o sin sus constitutivos intrínsecos y característicos, niego el antecedente y el consecuente. El ser físico de la cosa es su esencia, el ser metafísico de la cosa son aquellos [170] atributos, o constitutivos o predicados sin los cuales la cosa no puede ser concebida.

476. 2ª Instancia. Temeraria e infundadamente se asegura que las esencias de las cosas no pueden variar por arbitrio de la voluntad divina; luego. Prueba del antecedente: se afirma eso temeraria e infundadamente si no nos es conocido el ámbito de la omnipotencia divina. La consecuen-

cia es verdadera, luego también el antecedente. La mayor consta: si no conocemos el ámbito de la omnipotencia divina, ¿cómo podríamos asignarle límites? La menor es evidente: la omnipotencia divina, en cuanto infinita, no puede ser comprendida por una mente finita.

477. Respuesta: niego el antecedente, y para probarlo niego la mayor. Aunque no conozcamos todo el ámbito de la omnipotencia divina, es decir, aunque no conozcamos todas las especies y todos los individuos a los cuales ella se extiende, sin embargo sabemos y podemos aseverar sin ninguna temeridad que ella no puede extenderse a aquello que es evidentemente contradictorio. Pues la omnipotencia divina no es una potencia quimérica, y lo sería si pudiera hacer que una cosa no sea lo que es. Por tanto, conociendo que algo es contradictorio e imposible, concluyo con evidencia que eso no está contenido en el ámbito de la omnipotencia divina.

478. 5ª Objeción. Según Aristóteles, la ciencia versa sobre universales²¹; pero no hay ciencia de los universales, luego. Prueba de la menor: para que haya ciencia de los universales debe poderse enumerar todos los singulares, lo que es imposible. Luego. Prueba de la mayor: no podemos saber y asegurar con certeza que todos los que están aquí son doctos, si previamente de hecho no examinamos y observamos a los singulares, conociendo que cada uno de ellos es docto; luego. Respondo: omitida la mayor, niego la menor, y para probarlo distingo la mayor. Para que haya ciencia de los universales deben poderse enumerar con examen individual a todos los singulares de que consta el universal si la ciencia versa sobre un atributo accidental, concedo la mayor. Si la ciencia versa sobre un atributo esencial, niego la mayor y la consecuencia.

479. Aunque Aristóteles dijera que la ciencia versa sobre universales, eso no nos afecta. En nada me obligan las palabras del maestro, como muy bien dijo de sí un poeta romano²²; con respecto a los filósofos, al presente no tocamos su autoridad. Cada uno puede comprender por sí mismo cuán falso es que el universal sea el único objeto de la ciencia.

¿No somos conscientes de nuestra existencia, de la existencia de [171] un ser increado, autor de la nuestra, aunque estos sean objetos particulares? Por tanto opino que Aristóteles sólo debió decir y enseñar que la ciencia considera en general su objeto tomado universalmente, sin los objetos singulares, y en este sentido el adagio aristotélico es verdadero.

CUESTIÓN II:

SI TODOS LOS CONTENIDOS CIENTÍFICOS SE ADQUIEREN DE NUEVO CADA VEZ

480. Dio lugar a esta cuestión la secta italiana de los pitagóricos, que sostuvo el siguiente error: al comienzo las mentes humanas fueron creadas por Dios sin los cuerpos, y como cayeron en el pecado, sufrieron la pena de ser encerradas en los cuerpos, a modo de cárceles. Aquellas nociones con que fueron dotadas en su creación, se vieron oscurecidas y borradas por la unión con el cuerpo, de modo que sólo con gran trabajo y esfuerzo pueden ser readquiridas. Platón también cayó en este error. De allí que según los pitagóricos y platónicos, los que estudian no adquieren nuevos conocimientos, sino sólo los antiguos. Por eso ellos solían decir que nuestro conocer es recordar. Pero esta teoría no sólo carece de mínima evidencia, sino que debe ser rechazada por los católicos, pues la Iglesia, en el Concilio V de Letrán, celebrado bajo el Papa León X, ha condenado [la teoría de] que las almas humanas han sido creadas antes de los cuerpos a los que están unidas²³.

481. Conclusión. Todos los contenidos científicos estrictamente considerados se adquieren de nuevo cada vez. Prueba de la conclusión: el conocimiento adquirido por simple aprehensión difiere del conocimiento adquirido por ciencia, en que aquel no implica juicio ni discurso, incluso porque los precede, mientras que éste no puede existir sino luego del juicio y el razonamiento, ya que la ciencia se adquiere por deducción y juicios a partir de los motivos. Ahora bien, ningún hombre comienza a discurrir en el primer momento de vida y por tanto entonces tampoco posee ciencia; luego ella no es infusa.

482. Por otra parte todos los hombres poseen una potencia racionante innata, que alcanza las verdades particulares reflexionando sobre datos. Pero si toda ciencia es infusa, esa potencia racionante sería superflua y también lo sería la tercera operación mental. ¿Qué hay más absurdo? Por tanto. Se confirma: si todos los conocimientos científicos fuesen infusos en los hombres, nada de particular habría ofrecido Dios a Salomón. [172] También esto está contra la Sagrada Escritura. Luego todos los contenidos científicos se adquieren de nuevo cada vez. Se prueba la mayor: el beneficio particular concedido a Salomón consistió en poseer ciencia sin previos y dificultosos razonamientos. Pero según la sentencia expuesta, esto mismo sería propio de todos los hombres, luego. Y no vale que los cartesianos aleguen que el beneficio concedido a Salomón consistía solamente en que los conocimientos científicos se darían fácilmente y por sí solos, lo que no sucede en los demás hombres, quienes aunque posean en el alma desde su creación los conocimientos científicos, sin embargo se requiere esfuerzo y sucesivos razonamientos para reactivarlos. Por el contrario, consta que muchos comprendieron facilísimamente oscuros conocimientos científicos a la primera lectura o audición; por ejemplo un tal Agustín, niño español, según Feijóo, y otros²⁴; pero ninguno de estos tuvo ciencia al modo de Salomón; luego, etc.

Resolución de objeciones

483. [1ª Objeción]. Toda idea es innata, luego toda ciencia es infusa. Se prueba la consecuencia: quien posee el principio de las ciencias no las adquiere de nuevo cada vez, pero las ideas innatas son principio de las ciencias; luego. Respuesta: omitido el antecedente, niego la consecuencia; para probarlo niego la mayor. Pues los primeros principios de las ciencias, que son como sus fuentes, no se obtienen por deducción, y los ignorantes y los niños los comprenden. Por ejemplo nadie desconoce este principio: el todo es mayor que su parte, y este otro: si a cantidades iguales se suman otras iguales, los resultados son iguales; y sin embargo según Aristóteles todos los conocimientos científicos se adquieren de nuevo cada vez²⁵.

484. Del mismo modo, quien entiende los misterios de la fe y las reglas de la lógica posee los principios necesarios para aprender teología; sin embargo no se dice que haya adquirido la ciencia teológica hasta que deduzca conclusiones a partir de aquellos principios. De la misma manera, las ideas innatas son como semillas de las ciencias y principios generales. A partir de las ideas innatas, simples, se forman las ideas fácticas, y de ambas el juicio, que es el acto por el cual se unen o separan ideas; a partir del juicio el alma elabora el raciocinio, analizando cuidadosamente si un juicio es verdadero o falso, para reconocer qué verdad debe inferir. Por consiguiente, la ciencia se genera a partir de este discurso y no de la simple aprehensión de las cosas o del juicio, salvo que se hable impropriamente.

485. 2ª Objeción. Como las ideas son innatas, no pueden proporcionar conocimientos erróneos; pero la ciencia no es sino conocimiento cierto y libre de error. Luego, puesto que las ideas son innatas, del mismo modo los conocimientos científicos son innatos y no se adquieren de nuevo cada vez. Respuesta: distingo la mayor. No pueden proporcionar conocimientos erróneos formalmente, concedo la mayor; materialmente y en razón [173] del juicio consiguiente, niego la mayor y distingo la menor. La ciencia es conocimiento cierto obtenido sólo por la simple aprehensión, niego la menor. Obtenida por raciocinio, donde muchas veces existe error formal, concedo la menor y niego la consecuencia.

486. Hay una diferencia entre el pensamiento que constituye la ciencia filosófica y estrictamente considerada, y el conocimiento de simple aprehensión, como ya advertimos; por tanto del hecho aceptado por los autores de la opinión contraria, que las ideas no son formalmente erróneas, no puede hacerse extensión a todo conocimiento. Pero por lo mismo que no puede aceptarse esa inferencia con respecto al conocimiento científico, tampoco al juicio o al raciocinio de los cuales se obtiene la ciencia pasible de error, que los cartesianos no aceptan. Luego del hecho de que las ideas sean innatas se infiere incorrectamente que los conocimientos científicos no se adquieran de nuevo cada vez.

487. Ultima objeción. Consta por experiencia que muchos se inclinan hacia alguna ciencia, pero esto no puede explicarse sino por infusión divina de la ciencia, como que el hábito solo no alcanza a manifestarla o provocarla; luego. Respuesta: niego la menor. Pues como es indudable entre los modernos, la memoria material y la alteración cerebral son proporcionales a su peculiar y diversa disposición; según ésta los hombres experimentan con distinta facilidad las sensaciones externas que provocan las ideas adecuadas para que el alma juzgue y razone. Pero el alma apetece aquello que le es más fácil, de allí que los hombres deseen unos, una ciencia, y otros, otra ciencia.

CUESTIÓN III:

SI LA CIENCIA, LA FE Y LA OPINIÓN ACERCA
DE UNA MISMA COSA PUEDEN COEXISTIR
EN LA MISMA MENTE

488. Puesto que la ciencia es conocimiento cierto y evidente; la opinión es conocimiento incierto y probable y la fe es cierto, pero oscuro, aquí se plantea la cuestión de si ciencia, fe y opinión acerca de la misma cosa pueden coexistir en la misma mente. Esta cuestión sólo corresponde a dos temas: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana; pues fuera de ellos nada hay en la realidad natural que pueda a la vez ser objeto de ciencia, fe y opinión.

489. Conclusión. Ciencia, fe y opinión acerca de la misma cosa pueden coexistir en la misma mente con los argumentos o medios probatorios respectivos, pero sólo la ciencia mueve y afecta al alma. Prueba de la primera parte de la conclusión. Para que ciencia, fe y opinión acerca de una cosa coexistan en la misma mente en cuanto a sus respectivos argumentos o medios [174] sólo es necesario que alguien conozca estos medios o argumentos de la ciencia, la fe y la opinión acerca de esa cosa. Y alguien puede conocer los medios o argumentos que demuestran la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana, o la revelación

divina por la cual lo cree, o el consenso común de los hombres por el cual se persuade con probabilidad; luego.

490. Se prueba la segunda parte de la conclusión. Una cualidad mueve y afecta al alma cuando por sí sola el alma se persuade y no puede ser más persuadida. Pero sólo por la ciencia el alma es persuadida de tal modo que no pueda serlo más, ya que la ciencia elimina todas las dudas de la opinión y diluye las tinieblas que tiene la fe, por lo cual torna inútiles a la fe y la opinión. Por tanto estando juntas ciencia, fe y opinión, sólo la ciencia mueve y afecta al alma.

Resolución de objeciones

491. 1ª Objeción contra la primera parte de la conclusión. No pueden coexistir en la misma mente [ciencia, fe y opinión] acerca de la misma cosa con sus respectivos argumentos, cuando entre sí se destruyen; pero ciencia, fe y opinión junto con sus respectivos argumentos se destruyen entre sí, luego. Respuesta: niego la menor. Pues aunque la ciencia torne inútiles a la fe y la opinión en el alma, porque elimina todas las dudas de la opinión y diluye las tinieblas que suelen acompañar a la fe, sin embargo no las destruye, en cuanto a sus argumentos, que pueden existir en la mente aunque no la muevan.

492. Instancia. Se destruyen entre sí cosas claras y oscuras, o ciertas e inciertas; pero la ciencia es clara, y la fe oscura; la ciencia es cierta y la opinión, incierta. Luego. Respuesta: distingo la mayor: se destruyen entre sí en cuanto al efecto que pueden producir en la mente, lo concedo; en cuanto a sus respectivos argumentos, lo niego. Por lo cual, concedida la menor, distingo la consecuencia con la misma distinción. Luego, cuando se conjugan simultáneamente la ciencia, la fe y la opinión, sólo la ciencia afecta al alma y vuelve inútiles a la fe y la opinión; pero ello no obsta a que la misma mente perciba los argumentos de la fe y la opinión, ni las destruye en cuanto a sus respectivos medios o argumentos.

493. 2ª Objeción, contra la segunda parte. Alguien puede objetar que no afectan a la vez los argumentos de la ciencia, [175] la fe y la opinión, si la mente no puede a la vez estar cierta e incierta, clara y oscura al conocer alguna cosa. Pero la mente puede estar a la vez cierta e incierta, clara y oscura al conocer algo. Luego. Prueba de la menor: para que la mente esté a la vez cierta e incierta, clara y oscura al conocer algo, basta que se sirva de medios ciertos e inciertos, claros y oscuros, es decir, argumentos probables y oscuros, como los de la revelación sobrenatural y divina; luego.

494. Respuesta: niego la menor. Pues es imposible que la mente esté a la vez cierta e incierta, clara y oscura, al conocer alguna cosa; aunque puede percibir algunos argumentos inciertos, es convencida por otros, que son ciertísimos. Por ejemplo conoce algunos argumentos probables acerca de la existencia de Dios o la inmortalidad del alma humana, pero no es movida de ningún modo por ellos, puesto que por otra parte tiene como demostrada en forma indubitable la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, y no puede ser más persuadida acerca de ello, por lo cual en ese caso la fe y la opinión son realmente inútiles.

495. Con respecto a la prueba, niego la mayor. Pues aunque la mente se sirva de medios ciertos e inciertos, los inciertos no la afectan, sino que solamente es persuadida por los ciertos. Del mismo modo, cuando se emplean [medios] claros y oscuros, sólo la mueven los claros, no los oscuros. Por lo tanto no puede decirse que una misma cosa sea conocida a la vez como cierta e incierta o como clara y oscura. Los bienaventurados que ven a Dios tal como [Él] es, no son movidos por los argumentos de la fe, es decir, no creen los misterios revelados a causa de la autoridad del revelante, porque tienen ciencia, o sea clara y distinta percepción de esos misterios.

496. Del mismo modo, cuando alguien ve las cosas que le fueron anunciadas por otros, no cree en ellas porque le fueron anunciadas, sino porque las ve. Así (cf. Jn. c. 40) cuando la mujer samaritana anunció a los

hombres de su pueblo que había encontrado al Cristo, muchos creyeron en Cristo por el testimonio de la mujer, y cuando después llegaron a Cristo y lo vieron y oyeron por sí mismos, decían a la mujer “ya no creemos por sus palabras, sino que lo oímos y conocimos que es el verdadero salvador del mundo”²⁶. Luego la mente no puede considerar una misma cosa a la vez clara y oscuramente.

497. Instancia. Si fuera así, un hombre docto no tendría fe ni mérito por ella. Pero la consecuencia es falsa, luego. Respuesta: distingo la primera parte de la mayor. El hombre docto no tendría [176] fe, o no sería movido por argumentos de fe en aquellas cosas que conoce cierta y evidentemente, concedo la mayor; en otras cosas que son oscuras y sujetas a la fe, la niego y distingo la menor. Es falso que un hombre docto no tenga fe respecto a las cosas oscuras, concedo; en aquellas que conoce cierta y evidentemente, niego la menor y la consecuencia.

498. Así, el hombre docto no tiene fe de aquellas cosas que conoce cierta y evidentemente, sino sólo de aquellas que son oscuras y sujetas únicamente a la autoridad de Dios revelante. Por tanto no debe extrañar que la fe tenga mérito, siempre que produzca una adhesión tal que aún destruida la ciencia, [la mente] siempre continuara preparada para creer, como se creen aquellas cosas que sólo son descubiertas por la fe. Lo que dijo San Gregorio, en la II-II de Santo Tomás, cuestión, artículo 10: “la fe no posee mérito donde la razón humana provee de experiencia”²⁷ debe entenderse en el sentido de que la fe no tiene mérito cuando no queremos creer sino sólo aquellas cosas que podemos alcanzar con la razón humana. Pero cuando estamos adheridos a la divina autoridad, estamos dispuestos a acatarla aún cuando nos faltase toda evidencia, y en ese caso la demostración o la ciencia de ninguna manera disminuye el mérito de la fe.

499. Por otra parte no creemos en la revelación fuera de toda razón, porque la razón siempre antecede a la fe, como enseña San Agustín (Epístola 120)²⁸ pues como sólo sujetamos nuestro intelecto a la autori-

dad divina y no a otra, estamos ciertos que sólo Dios, siendo suma verdad y sumo bien, no puede engañarse ni engañar. Por tanto la fe puede tenerse por más cierta que la ciencia considerada como conocimiento de la cosa natural por sus causas, en tanto es más cierta que la ciencia tomada como revelación natural o inteligencia, que a todos nos ha sido divinamente concedida, por la cual sabemos que debemos sujetar nuestra razón a la divina autoridad, en aquellas cosas que no podemos alcanzar con el intelecto. Pues ambos conocimientos surgen del mismo principio, que es Dios, en cuya luz nuestras mentes se iluminan, como dijo el Rey Profeta en el Salmo 55, v. 10²⁹.

500. Si alguien dijera que la ciencia y la fe, o la ciencia y la opinión no son opuestas, respondo con esta distinción: no son opuestas en cuanto a los medios o argumentos de que se sirven o en cuanto a la cosa que prueban, lo concedo; no son opuestas en cuanto al efecto que pueden producir en la mente, lo niego. Luego, aunque la ciencia, la fe y la opinión no son opuestas en cuanto a los medios que usan, o en cuanto a la cosa que prueban -porque la misma cosa, por ejemplo la existencia de Dios, es afirmada con argumentos diversos pero no opuestos- [177] sin embargo son opuestas en razón del estado que pueden producir en la mente, pues la ciencia produce certeza y evidencia mentales, mientras que en la fe resta oscuridad y en la opinión duda. Pero la certeza y la privación de certeza, la evidencia y la privación de evidencia se oponen; por lo cual los efectos producidos en la mente por la ciencia y la fe o la opinión se oponen. Y no obsta que se diga vulgarmente que la opinión es incierta sólo negativa y no positivamente, ya que la opinión deja alguna duda, no la pone o induce, al modo como la desnudez en invierno se dice fría negativamente porque no aleja el frío, pero no se dice fría positivamente, porque no lo produce. Pues si la ciencia produce certeza y evidencia positivas, la opinión deja duda y la fe no elimina la oscuridad, no puede dudarse que producen en la mente efectos distintos, según los cuales la mente estaría a la vez cierta e incierta y conocería [una cosa] clara y oscuramente, efectos que no pueden coexistir al mismo tiempo.

EJERCICIO ÚNICO
SOBRE LA CUARTA OPERACIÓN DE LA MENTE

SI LA DUDA GENERAL CARTESIANA
PERMITE ALCANZAR LA VERDAD

501. René Descartes, filósofo francés, hombre de gran sagacidad, viendo que el conocimiento de las cosas de este mundo no se adquiere sino por los sentidos, y comprendiendo que no son fiables porque pueden dar ocasión al error del intelecto, consideró que debe dudarse hasta tanto se halle una nueva vía cognoscitiva, incluyendo este mundo y las cosas que hay en él.

502. Supongo, dice en su Primera Meditación³⁰, que no Dios -máxima fuente de la verdad- sino algún genio maligno, muy potente y astuto, pone todo su esfuerzo en engañarme. Considero que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y todas las cosas externas no son sino fantasías de un sueño. Me considero a mí mismo como no teniendo manos [178] ni ojos, ni carne, ni sangre, ni algún sentido. Creyendo que todas estas cosas son falsas, aún continúa obstinadamente en la meditación. Y finalmente, luego de varias disquisiciones consigo mismo infiere que este aserto: “pienso, luego existo”, cada vez que se dice o que la mente lo concibe, [se capta que] es verdadero, y que por tanto hay en el alma una verdad indubitable, primer principio y raíz de todas las demás. Pero cuán inútil es esta regla cartesiana para hallar la verdad y cuán falso es este primer principio por él establecido, se demostrará en una doble conclusión.

503. 1ª Conclusión. El método cartesiano no sólo es inútil como vía para hallar la verdad, sino también opuesto a ella y conducente al escepticismo total. La conclusión tiene dos partes; se prueba la primera. El método cartesiano será inútil para hallar la verdad, si induce a la duda general, aunque sea temporaria; pero tal es la propuesta del método cartesiano, luego es inútil. Prueba de la mayor: un método que induce a la

duda general, aunque temporaria, es quimérico e improbable; luego es inútil. Se prueba el antecedente: es imposible y quimérico suspender el asenso acerca de todo; pero un método que induce a la duda general, aunque temporaria, implica una suspensión general de asenso acerca de todo, luego. Prueba de la mayor: es imposible lo que no está en nuestro poder, pero suspender todo asenso no está en nuestro poder; luego. La mayor es evidente, se prueba la menor. No está en nuestro poder el asenso a las cosas evidentes, como son, entre otros, estos principios: dos más dos son cuatro; el cuadrado tiene cuatro lados. No puede suspenderse el asenso a esto [ni au9n] por breve tiempo; luego. Se prueba el antecedente: los juicios acerca de dichas verdades son necesarios y de ninguna manera libres; luego.

504. Se prueba lo segundo. Es inútil para hallar la verdad un método que [179] no puede tomarse en serio; y tal es el método cartesiano, luego. Prueba de la menor. Nadie puede dudar en serio, por ejemplo que dos más dos no sean cuatro o que el todo no sea mayor que su parte; ni aun los escépticos podrían asentir a sus sofismas, si gozan de salud mental, como el mismo Descartes opina. Nadie considera que sus discípulos sean locos, o que los argumentos escépticos tengan más fuerza persuasiva salidos de su boca o de su pluma, que de la boca de los escépticos.

505. Tercera prueba. Es imposible borrar la memoria de los juicios ya habidos, sobre todo acerca de aquellas verdades [indubitables] ya que esto no está en nuestro poder. Pues de lo contrario, la memoria se destruiría totalmente, lo cual es falso en absoluto, porque la mente no puede oscurecer [esos conceptos] es decir, del todo y de las partes, a partir de los cuales inmediatamente ocurre el juicio: el todo es mayor que su parte.

506. Cuarta prueba. Las cosas ciertísimas no pueden ser objeto dudoso, ni por un tiempo, así como las cosas inciertas, ni por breve tiempo pueden ser objeto de un asenso evidente. Pues cualquiera sea la suposición que yo admita acerca de tales objetos, si siempre estoy íntimamente consciente, me finjo que la cosa no es así, y por tanto la cosa evidente

siempre es ciertísima, y la incierta también. Luego nunca podré suspender el asenso y en consecuencia tampoco dudar, incluso temporariamente.

507. Se prueba la segunda parte [de la conclusión]. Es opuesto a la verdad y favorece al escepticismo un método con el cual no puede investigarse más la verdad, sino que más bien se inclina al escepticismo. Pero aceptado el método cartesiano, no puede investigarse más la verdad, sino que más bien se cae en el escepticismo; luego. Prueba de la menor: admitida la duda general, aunque temporaria, nunca se podrá investigar la certeza de las siguientes verdades: el todo es mayor que su parte; dos y dos son cuatro, salvo por medio de una proposición ciertísima, de la cual ya no sea posible dudar efectiva o metódicamente, ni por un tiempo. Pero admitida la duda cartesiana [180] no hay ninguna proposición indubitable, luego. La mayor es dicho de los cartesianos. Se prueba la menor. Si hubiera alguna verdad de la cual ni fingida ni temporariamente pudiera dudarse, sería sobre todo el principio cartesiano “pienso, luego existo”; pero esto es falso, luego. Se prueba la menor: según los cartesianos no puede dudarse de su principio, porque es imposible que yo piense si no existo; pero esta razón no obsta, luego. Se prueba la menor: no es menos imposible que dos y dos no sean cuatro, o que el cuadrado no tenga cuatro lados, y sin embargo la mente puede dudar de estas verdades, al menos fingidamente. Pero por obra de esta duda cartesiana nunca se puede llegar a una verdad indubitable; luego.

508. También podemos retorcer el argumento y dudar de la verdad de aquellas proposiciones, lo que no podemos hacer sin incluir el principio cartesiano “pienso, luego existo”, sobre todo porque no es primero, sino que se resuelve en otro: es imposible ser y no ser a la vez, como veremos en la segunda conclusión. Además, el escéptico que intenta negar aquella proposición, con el mismo derecho podría poner en duda ese principio ciertísimo. O bien el escéptico Descartes asevera obstinadamente que nada es cierto, o bien quiere mostrar la verdad de la proposición de la cual se supone que usando su método, dudaríamos. Pues el escéptico, al negar obstinadamente proposiciones evidentes, y dudar de su certeza, según el método cartesiano, debería hacer lo mismo. Y eso hago, dicen-

do que pongo en duda las proposiciones de las cuales él mismo me hacía dudar, junto con el principio que me instaba a aceptar, y que para mí no es menos dudoso que esta proposición: “dos más dos son cuatro”, o ésta: “el todo es mayor que su parte”. Luego, poner en duda lo ciertísimo es opuesto a la verdad y conduce al escepticismo total.

509. 2ª Conclusión. El principio cartesiano “pienso, luego existo”, no es el primer principio en el cual se resuelven las demás verdades, sino que a lo sumo es la primera [181] verdad que alcanza el hombre al pensar sobre la existencia de las cosas. Esta conclusión tiene dos partes; se prueba la primera, en cuanto a lo primero. Un principio que se resuelve en otro no es primer principio de conocimiento, en el cual se resuelvan los demás; pero este principio: “pienso, luego existo” se resuelve en otro: si concedido el antecedente “pienso” se negara la consecuencia “luego existo”, se negaría el principio: es imposible ser y a la vez no ser; porque si pensara y no existiera, existiría y a la vez no existiría. Luego es imposible que piense y no exista; y por tanto el principio cartesiano, como se resuelve en el otro, no es primero.

510. Se prueba la segunda parte. Antes que el pensamiento de cualquier pensante está su existencia; luego esta es la primera verdad que en el orden natural descubre el hombre pensante. Como nada es más íntimo a la mente que su mismo pensamiento y su propia existencia, si esto es lo que quiso decir Descartes, nada dudoso dijo, ni hay por qué vendernos con tanto aparato este principio como un nuevo invento: la [propia] existencia es tan clara y manifiesta para cualquiera, que no deja de hacer esta demostración “estoy pensando, luego existo”. Pues todos saben que la existencia del sujeto pensante está incluida en la existencia del pensamiento; de allí que esta demostración cartesiana nada nuevo ofrece, que ya no fuera conocido por los hombres, luego.

Resolución de objeciones

511. 1ª Objeción contra la primera conclusión. Muchos se han engañado en las cosas que tenemos por ciertas; luego tenemos derecho a dudar.

Respuesta: distingo el antecedente. Muchos se han engañado en muchas cosas que sólo confirmaban su experiencia o razón particular, lo concedo; en cosas que manifiestan la experiencia o razón general, niego el antecedente y la consecuencia. Muchos se han engañado en cosas afirmadas por la razón y la experiencia, cuando se apartaron de la vía segura trazada por los sabios y descuidaron los principios usados por ellos. Sin embargo en estas cosas que son descubiertas con experiencias generales o principios generales racionales evidentes, nadie se engaña a menos que sea loco; por ejemplo [182] acerca de la existencia de los cuerpos.

512. 2ª Objeción. La duda cartesiana es muy útil para adquirir la verdad, si consiste únicamente en impedir el asentimiento en aquellas cosas que no son evidentes o demostradas con principios evidentesísimos; y así es, luego. La mayor es cierta; la menor es evidente, sea por la doctrina cartesiana, sea de acuerdo a las palabras de Gassendi, que así escribe: “apruebo esa doctrina por la cual quisiste librar tu mente de todo prejuicio”³¹. Respondo al argumento: concedida la mayor, niego la menor y la consecuencia.

513. Es cierto que si Descartes hubiera mantenido su duda en los límites de la argumentación, nada habría para objetar a su idea. Como opinan todos los filósofos, el mejor remedio contra los prejuicios es no prestar asentimiento sin examen suficiente. Pero como en realidad él extiende su duda también a aquellas cosas que son evidentes por sí y no requieren ulterior examen, como mostramos antes, no veo como aquella duda puede servir mejor para liberar la mente de prejuicios y alcanzar la verdad, puesto que nada hay en ese medio que pueda llevar a la verdad y a lo que no se debe dudar, de acuerdo a la doctrina cartesiana. En cuanto a las palabras de Gassendi, digo que este hombre brillante aprueba la doctrina por la cual Descartes quiso librar la mente de los prejuicios, pero no los medios con los cuales Descartes asegura que se consigue, como se ve por los argumentos expuestos.

514. 3ª Objeción contra la segunda conclusión. Es primer principio de conocimiento aquel que usan los sabios para aprehender las verdades. Y los sabios usan este principio: “pienso, luego existo” para aprehender las verdades; luego. Se prueba la menor. San Agustín usa este principio contra Evodio, en el Libro 2º sobre el Libre Albedrío, capítulo 3, que la duda general condice a la verdad. Dice “primeramente te pregunto, si tú mismo existes, o quizá si temes errar, no te preguntas que si no existes de ningún modo puedes errar”³². Respuesta: distingo la mayor. Es primer principio aquel que usan los sabios como exordio o primera verdad, niego la consecuencia.

515. El primer principio de conocimiento es el axioma que completa la demostración y establece las reglas por las cuales podemos avanzar analíticamente de verdad en verdad. San Agustín, en el pasaje citado, asume que el pensamiento es un principio ciertísimo de existencia y por tanto lo usa para preparar la materia disputable, como introducción a la discusión con Evodio. Pero no puso en duda que por aquel conocimiento o axioma pudiesen demostrarse otras verdades; lo que es manifiesto por sus mismas palabras, ya que dijo el Santo Doctor: “primeramente te pregunto, para comenzar por lo más evidente”, luego.

516. 4ª Objeción. Es primer principio de conocimiento científico aquel del cual se está cierto por sí mismo, sin suponer todos los demás ciertos o falsos; y así es aquel “pienso, luego existo”. Prueba de la menor. Aunque ahora fingiera interiormente que todas las cosas que veo o que recuerdo son falsas, sea que sueñe o vele, o que sea engañado por un genio maligno, me resulta indudable que yo soy el que piensa, y que aunque sea engañado, no podría engañarme si no existiera; luego.

517. Respuesta: niego la mayor. Pues la razón de primer principio exige que tenga conexión con las cosas existentes, lo cual de ningún modo puede convenir a aquella proposición. Por tanto los cartesianos enuncian incorrectamente la razón de primer principio. Además, no menos contradictorio es que no exista el que piensa, y que el todo no sea mayor que su

parte, pues si es naturalmente claro lo primero, también lo segundo, y si hay contradicción al negar lo primero, también lo segundo. Lo mismo valdría para otras proposiciones. Por tanto el principio cartesiano no confiere ninguna certeza especial.

COMPLEMENTO
A ESTA ÚLTIMA OPERACIÓN DEL INTELECTO

QUÉ ES EL MÉTODO ESCOLÁSTICO
Y QUÉ EL MATEMÁTICO

518. Respuesta. Método matemático es el orden para inferir una verdad [184] de otra evidente en sí o previamente demostrada. Las leyes de este método son: 1. No admitir términos sino definidos con exactitud y rigor; 2. Anteponer principios ciertos y evidentes a partir de los cuales se demuestren todas las conclusiones con rigurosidad; 3. Que siempre antecedan los principios por los cuales se entienden y explican o demuestran las consecuencias.

519. Método escolástico es aquel en que: 1. Es necesario poner como axiomas los principios y las definiciones; 2. Dividir el tema controvertido en sus partes; 3. Aclarar el estado de la cuestión, si no resulta evidente en sus términos mismos; 4. Exponer las diversas respuestas de los autores y las que son contrarias a nuestros principios; 5. Proponer la conclusión y aclararla en cuanto sea posible con sólidas razones; 6. Añadir, si corresponde, la resolución de objeciones. Este método así descrito coincide en los principios con el matemático, pero en otros aspectos, difiere.

520. Coincide en que ambos sólo admiten cuidadosas definiciones y ambos demuestran determinadas proposiciones y les anteponen otras [evidentes] a partir de las cuales entienden y demuestran [las demás]. Difieren en la materia, que en el método escolástico puede ser probable, mientras que en el matemático siempre es evidente y más fuerte que el

método escolástico en que se prueban o refutan algunas cosas; en matemática se razona a menudo por entimemas o sorites y se ocupa de exponer las proposiciones suficientemente claras y no en responder a las objeciones. En la escolástica se sigue casi siempre un orden mixto, en matemática suele seguirse el natural.

521. Es habitual preguntar aquí cuál de estos métodos es más adecuado para exponer las ciencias. Respuesta: los adeptos a cada uno de estos métodos argumentan por su parte; para resolver este tema se puede recurrir al P. Hauser³³, pero entre tanto, para no dejar irresuelta la cuestión, puede decirse que el método escolástico es preferible, por ser más fácil y claro.

522. Hasta aquí hemos tratado los ejercicios lógicos que me parecen más adecuados para formar rectamente [185] al joven intelecto y disponerlo al estudio de las ciencias. Y ahora ruego y oro vehementemente por vosotros, queridísimos en Cristo, para que despreciando los halagos del mundo y los mil impedimentos que pone, alcancéis de Dios la verdadera sabiduría, con el patrocinio de la Bienaventurada e Inmaculada siempre Virgen María, el Santísimo José, nuestro Seráfico Padre San Francisco y su hijo nuestro Seráfico Doctor, en honor y gloria a los cuales se da por terminada esta primera parte de la filosofía. Amén.

NOTAS

¹ Referencia muy general. Sobre el fin último extrínseco del obrar humano, Agustín menciona cuatro: el placer, el reposo, los bienes naturales y la virtud, recalcando que el fin último extrínseco verdadero debe colmar el apetito humano (Cf. *De Civ. Dei* 19, cap. 1; PL 41, 622). A su vez, este fin último es aquel por el que amamos y buscamos todos los demás, mientras que él es buscado por sí mismo (ibid. 621).

² Falta texto, pues lo que se sigue es parte de la respuesta. Reconstrucción del argumento: “Prueba del antecedente: no puede haber ciencia acerca de las reglas de la mente. Luego. Respuesta: distingo el antecedente: no puede haber ciencia del silogismo...”, etc.

³ *De vera religione*, num. 62 alis cap. 33: “Non corpora, nec sensus corporis, sed iudicium mentitur. Differunt mentiens et fallens”, n. 62: “si quis... etc” (PL 34, 150). La cita está tomada de Brixia, *Philosophia mentis*, Excerc. Scholasticae in Logicam, Exc. II, Objecta diluuntur, Obj. 2 (Ed. 1749, t. I, p. 229-230).

⁴ Cf. Antoine de Melvin de Montazet, *Institutiones Philosophicae, Liber Primus, Logica*, Dissertatio I, Parag. IV: “De comparatione idearum, unde innotescunt ideae consentientes et oppositae”. Propositio: “Relatio convenientiae percipi non potest inter ideas sibi mutuo repugnantes” (ed. Madrid, Calle de la Greda, 1820, p. 29).

⁵ *Philosophia mentis*, Excercitatio III: “An voces primo et immediate significant res, nunc vero conceptus mentis”. *Prop. unica*: “Voces primo et immediate significant res, secundo vero loco, et tantum consequenter ipsarum rerum conceptus, qui sunt in mente loquentis, sive, quod perinde est loquentem res ipsas cognoscere” (Ed. 1749, t. I, p. 223). Segunda prueba: “Experientia manifestum cuique est, audita voce, rem immediate intelligi, quae ipsa voce designari, quod ipsa audita, prius concipitur”.

⁶ Bk 16 a 5-8: “Las experiencias mentales que las palabras simbolizan son las mismas para todos [los hombres] así como también las cosas [objetos] de que ellas [las experiencias mentales] son imagen”.

⁷ *De Magistro liber unus*, cap. 1: “Locutio ad quid instituta” (diálogo entre Agustín y Deodato): “Quid enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum” (Migne, PL 32, 1195).

⁸ La cita está tomada de Brixia, *Philosophia mentis*, Exc. III, Contrariis fit satis (Ed. 1749, t. I, p. 225). Pero el paso no se encuentra a la letra en el original.

⁹ Cita tomada de Brixia, *Philosophia mentis*, t. I, Exc. III in Logicam, Contrariis fit satis, Obj. 2 (Ed. 1749, p. 226): *De Trinitate*, Lib. XV, cap. 10: “De verbo mentis eo, quo tamquam speculum et aenigmate videmus Verbum Dei” (PL 42, 1071).

¹⁰ *De Interpretatione*, cap. 1 (Bk 16 a 4-5) El texto exacto es: “Las palabras habladas son signos de la experiencia [o expresión] mental [del alma] y las palabras escritas son símbolos de las palabras habladas”.

¹¹ Se deduce de *II Sent.* D. 9, Q. 2, sobre el lenguaje angélico, que es esencial por iluminación, distinto del humano, que es abstraído y vago, sobre todo cuando hablamos del singular. Cf. “Ad Secundam Quaestionis”, refiriéndose a Enrique de Gante y “Responsio Propria” (*Opera Omnia*, ed. Vaticana t. 19, 1993, p. 23 ss. y 30 ss. respectivamente).

¹² Joannis Saguens, *Philosophia Maignani Scholastica*, t. IV, Tolosa, 1703, p. 198-202, Disp. II: De Anima sensitiva, Ars. IV: “De modo quo fit sensatio”, sostiene que toda sensación se reduce a alguna especie de movimiento local. Así, los nervios, al ser excitados, generan mociones que se dirigen al cerebro (p. 199). En el n. 5 (p. 200) explica los “espíritus animales”, rechazando la teoría escolástica de las “especies intencionales” (p. 201). En *Systema Eucharisticum P. Maignani*, Tolosa, 1705, I Parte, D. V: “An non verius per atomos quam per formas exponatur quidquid pertinet ad sensationes corporeas efficiendas” (p. 105 ss) sostiene en la Prop. IV: “Necesse est qualitibus sensibilibus suas inesse actiones pro sensibus efficiendis” (p. 108-109) y en el n. XVIII defiende que “actiones qualitatum sensibilium debet omnes esse corporeae” (p. 118 ss).

¹³ Referencia equivocada, un texto análogo en *De Praed. Sact.* cap. 5: la fe está en la voluntad de los creyentes (PL 44, 968). Además en *De Trinitate* XIV, cap. 1, afirma que la ciencia confirma y robustece la fe (PL 42, 1037).

¹⁴ Referencia errónea, lo mencionado en *De inventione* II, 53: “Prudentia et rerum bonarum, et malarum, neutrarumque scientia” (ed. Nisard, Paris, 1864, t. 1, p. 165).

¹⁵ *De Officiis*, L. II, n. 2: “Sapientia autem est, ut a veteribus philosophis definitum est, rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus eae res continetur

scientia” (Ed. Nisard, París, 1859, t. IV, p. 464) y *V Tusculanorum* n. 3: “Nam sapientiam quidem ipsarum quis negare potest [...] quae divinarum, humanarumque rerum, tum initiorum, causarumque cujusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos assequebatur” (*Ibid.* p. 46).

¹⁶ *Met.* IV (Bk 1011 b 26): “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”.

¹⁷ *De la recherche de la vérité*, Livre premier: *Des sens*, especialmente los siguientes capítulos: 5: los sentidos corruptos por el pecado (*OC*, ed. 1837, p. 12); 6-9: errores de la vista (p. 12); 10: errores sobre las cualidades sensibles (p. 24); 14: falsos juicios derivados de las sensaciones (p. 33) y c. 20: conclusiones: 1º. Los sentidos sólo nos han sido dados para el cuerpo; 2º. Hay que dudar de lo que ellos nos proporcionan; 3º. Es el modo correcto de dudar, de donde nace la luz: reconocer que estamos sujetos al error y ver de dónde surge y en qué consiste (p. 41-42).

¹⁸ *Three dialogues between Hylas and Philonous in opposition to sceptics and atheists* (1713) especialmente el Diálogo II, donde concluye su tesis: “Fuera de los espíritus, todo lo que conocemos o concebimos son nuestras propias ideas” (se cita por la trad. de A. P. Masegosa, ed. Aguilar, Bs. As., 1963, p. 81).

¹⁹ El original dice “no adecuadamente”, pero por el sentido debe suprimirse el *no*.

²⁰ Hay muchos textos paralelos sobre credibilidad de los milagros en anónimos escritos en Francia en tiempos de la Revolución. En *El oráculo de los nuevos filósofos*, *M. Voltaire...*, (ed. Madrid, 1775) v. 1, pp. 53-70, un acápite titulado “Insuficiencia de la ley natural. Necesidad de la revelación”. En el v. 2, p. 367 ss. sobre la imposibilidad de rechazar las pruebas morales, sobre el testimonio de los discípulos: “Los discípulos eran muchos, y todos deponían, que JesuCristo resucitado se les había aparecido con frecuencia en el espacio de muchos días. Es cosa bien rara, que testigos falsos, preguntados separadamente, y confrontados, convengan en todo. Por otra parte es mayor imposible, que esto no sucediese entre más de quinientas personas, y que estuvieran conspiradas en el mismo engaño...” (p. 369). En *Los apologistas involuntarios...* el capítulo “Apología de la religión cristiana contra las blasfemias y calumnias de sus enemigos publicada en Francia el año de 1795” (ed. Madrid, 1813, pp. 237-416), sobre la insuficiencia de la religión natural, Art. 14 y ss (p. 353 ss.) tesis: la conciencia sin religión no puede servir de sanción

a las leyes de la moralidad. En el anónimo francés *El evangelio en triunfo* (ed. Madrid, 1799 ss, 4 v.), sobre la credibilidad de los milagros: I: pp. 190, 203, 238, 249, 276, 317; II, p. 131 ss. Este mismo texto es citado por Carlos María González en su curso de Lógica de 1810 en el mismo convento, al término de la 2ª Conferencia (sobre el juicio), tomado quizás de aquí.

²¹ Varios pasos, por ejemplo *Anal. Post.* I, c. 8 (Bk 75 b 25-26), no hay ciencia propiamente dicha de lo perecedero porque “no hay ciencia universal de ese objeto”; I, c. 14 (Bk 79 a 27) “La definición esencial de una cosa es necesariamente universal” y *Ethic. Nic.* VI, c. 3 (Bk 1140 b 31-32) “La ciencia es aprehensión de las cosas universales y necesarias”.

²² No se pudo ubicar esta referencia.

²³ La Bula “Apostolici regiminis” del 19 de diciembre de 1513 (Sesión VIII) condena la teoría neoaristotélica sobre el alma humana: “condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única para todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no sólo es verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano [...] sino también inmortal y además es multiplicable, se halla multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde [...] y con todo rigor prohibimos que sea lícito dogmatizar en otro sentido; y decretamos que todos los que se adhieren a los asertos de tal error [...] deben ser evitados y castigados” (Denzinger, n. 738, p. 217).

²⁴ No se pudo ubicar esta referencia.

²⁵ Varios pasos, en *Met.* I (Bk 980 b 25, 981 a 5 *passim*); *Anal. Post.* I, c. 1 (Bk 71 a 1-2): todo conocimiento es enseñado o adquirido y se deriva de nociones anteriores; c. 18 (81 b 5 ss): establece el principio sensista “es imposible concebir el universal sin inducción”. Para Aristóteles la *apódeixis* (derivación) es el principio de toda ciencia.

²⁶ El episodio está narrado en v. 5-42 y lo citado es el v. 42.

²⁷ La cita de San Gregorio está en *In Evang.* Hom. 26 (PL 76,1197). Tomás lo cita como posible objeción en su II-II, Q. 2, Art. 10: “Utrum ratio inducta ad ea quae sunt fidei diminuta meritum fidei”, y responde, como dice Braco, que Gregorio se refiere

al hombre que no tiene voluntad de creer si no es inducido por la razón; pero cuando se cree por adhesión a la autoridad de Dios, los argumentos no restan mérito.

²⁸ Epístola 120, *Consentio ad quaestiones de Trinitate sibi propositas*, cap. I, n. 3: “Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam ‘Nisi credideritis, non intelligitis’ (Is. 8, 9). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praecepto rationabile non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationabile est ut ad magna quaedam, quae capit nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacumque ratio quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem” (PL 33, 653). Posiblemente sea éste el sentido que se ha querido dar a la cita, acorde al texto.

²⁹ No corresponde al sentido, posiblemente se refiera al Salmo 36 (ex 35) v. 10: “En ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz” (Biblia de Jerusalén). La luz del rostro divino expresa su benevolencia, cf. también SS. 27, 1; 89, 16 y 4, 7.

³⁰ *Méditations touchant la première philosophie*, ed. Flammarion, 1927, p. 66-71. En p. 70 la hipótesis del genio maligno aquí mencionada.

³¹ *Metaphysica disquisitio anticartesiana, in Meditationem I Ren. Cartesii, Quae est de iis quae in dubium revocari possunt, Dubitationes et Instantiae; Dubitatio Gassendi De Methodo, qua omnis cognitio seu vera, seu falsa, etiam adhibitis machinis, jubetur extrudi*. Lo citado es el comienzo de la objeción a la primera meditación (Ed. Ultrajecti, 1691, p. 17).

³² Cap. 3: “Deum esse ut manifestum evadat...””; n. 7, dice a Evodio: “Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium, utrum tu ipse sis. An tu fortasse metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?” (PL 32, 1243).

³³ Bertholdo Hauser, *Elementa Philosophiae*, t. 1, *Logica*, Pars IV, Q. 1, De methodo scientiarum, Art. 6: “An methodus scholastica sit tradendis scientiis aptissima?” (ed. 1755, p. 376-387). Propositio 1: “Methodus mathematica scientiis publice tradendis est minus commoda” (p. 377); Propositio 2: “Methodus scholastica scientiis publica tradendis videtur aptissima” (p. 380).

[191] TRATADO ÚNICO SUPLEMENTARIO A LA LÓGICA
QUE CONTIENE DOS DISPUTACIONES

De acuerdo a la Doctrina de nuestro y siempre
venerado Doctor Sutil Juan Duns Scoto¹

DISPUTACIÓN PRIMERA
SOBRE LA IDENTIDAD Y LA DISTINCIÓN

ARTÍCULO PRIMERO:
SE EXPONEN LOS GÉNEROS DE IDENTIDAD Y DISTINCIÓN

523. Antes de la exposición debo aclarar los conceptos de diferencia, división, oposición y distinción. Hay diferencia entre aquellos que tienen el mismo género próximo, pero sus formas son específicamente diversas, como Pedro y Bucéfalo son específicamente diferentes pero tienen el mismo género animal. Hay diversidad entre aquellos que tienen formas específicamente diversas y tampoco participan en el mismo género próximo, como hombre y piedra son diversos pues no participan en el mismo género animal, aunque coinciden en otro más lejano, como sustancia o cuerpo. División es la separación entre uno y otro, como entre Pedro y Paulo. Hay oposición entre aquellos que tienen cierta repugnancia entre sí. Finalmente distinción es la carencia de identidad y corresponde por igual a los diferentes, los diversos y los opuestos.

524. Dicho esto y ya en la cuestión, digo que la distinción tal como se ha definido es doble: real (o de otro modo: de parte de la cosa) o de razón (o de parte del intelecto). La primera es *aquella que se da entre ciertos extremos independientemente de toda operación del intelecto*; la segunda es *aquella que se da entre atributos sólo concebidos por el intelecto*.

525. La distinción real se divide en primer lugar en genérica y específi-

ca. Genérica es la que se da entre dos cosas de diversos géneros, como hombre y piedra. Específica es la que se da entre cosas específicamente diversas, como hombre y caballo. Numérica es la que se da entre cosas que se distinguen numéricamente, aunque convengan en el género y la especie, como los hombres. Además la distinción real se divide en real absoluta -la que se da entre cosa y cosa- y en real modal, que se da entre una cosa y su modo, como la distinción entre un cuerpo y su figura.

[192] **526.** Para distinguir la distinción real suelen tenerse en cuenta cuatro signos. Primero: por razón de la generación, es decir, aquellos cuya generación es diversa se distinguen realmente, como Pedro y Pablo que proceden de diversas generaciones. Segundo: por razón de la corrupción: cuando se corrompe uno y no el otro, se distinguen realmente. Tercero: por razón del origen, como cuando uno se produce por otra producción física. Cuarto y principal: la separación: los que están realmente separados se distinguen realmente.

527. Esta separación es triple: actual, potencial y proporcional. Es actual la que se da entre extremos de ningún modo unidos, como entre Pedro y Paulo. Potencial es la que se da entre extremos unidos que pueden separarse y existir separados, como entre el cuerpo y el alma. Proporcional es la que se da entre extremos que no pueden separarse. Según los principios escotistas la relación real se distingue de sus extremos por este modo.

528. Además de estas distinciones reales, los escotistas consideran otra, elucubrada por el Maestro Sutil: la que se da entre aquellos atributos de la misma cosa, que están en ella fuera de toda operación intelectual, cuya natura es tal que no puede negarse la cosa ni separarse mutuamente, y tampoco son producidos por una acción distinta, sino sólo concebidos por conceptos diversos, cada uno de los cuales puede formarse claramente sin el otro. Afirman los escotistas que de este modo se distinguen en el hombre la animalidad y la racionalidad. Es la distinción que se produce por obra del intelecto entre aquellas cosas que no son distintas.

La distinción de razón se divide en distinción de razón racionante y distinción de razón racionada. La distinción de razón racionante, que también se llama con fundamento real, se da cuando en una misma cosa la mente concibe muchas distintas, debido a que la cosa es así naturalmente, equivaliendo a muchos o conteniéndolos. Tal es la distinción por la cual concebimos la potencia iluminadora y calorífica del sol. La distinción de razón racionada se da entre aquellos extremos totalmente elucubrados por la mente, como si fuera su último fundamento; así cuando distinguimos la razón de sujeto y atributo como diversos atributos de una misma cosa, diciendo por ejemplo “Sócrates es Sócrates”.

529. A la distinción se opone la identidad, que es aquello por lo cual uno no es otro. Es real, [193] formal y de razón. Identidad real conviene a los identificados en el sujeto; así animal y racional se identifican realmente en el hombre. La identidad formal es aquella por la cual uno es formalmente lo mismo según sí y no puede distinguirse de otro sino por razón racionante. Por ejemplo la identidad por la cual el animal es idéntico consigo mismo. La identidad de razón es la conveniencia de muchos con el todo, identificados por la razón. Y es doble: una genérica, otra específica. Se dicen específicamente idénticas aquellas cosas que convienen totalmente en la esencia, y genéricamente idénticas las que sólo convienen en la razón de género. Por todo esto queda claro que la identidad genérica no se opone a la distinción sino a la diversidad por lo cual es más bien similitud que identidad.

ARTÍCULO SEGUNDO:

SI DEBE ADMITIRSE LA DISTINCIÓN FORMAL
POR NATURA DE LA COSA,
ENTRE LOS ATRIBUTOS METAFÍSICOS
DE UNA MISMA COSA CREADA

530. Antes de proponer la solución a esta cuestión, característica e importante en nuestra escuela, para mayor claridad haremos algunas expli-

caciones: qué es cosa, realidad y formalidad. Con el nombre de “cosa” se significa una entidad capaz de existir por sí, y por consiguiente, metafísicamente compuesta de género y diferencia. Con el nombre de “formalidad” o “realidad” se significa una razón, que considerada en sí misma no es cosa porque no es por sí subsistente, sino algo de la cosa, no al modo como la materia y la forma son algo del compuesto, sino por identidad. Así, cada grado metafísico de la esencia de una cosa se denomina con este término de “formalidad” o “realidad”, o bien -que es lo mismo- “aliquididad” o “algo de la cosa”. Y así suelen describirla los escotistas.

531. Formalidad es la razón objetiva concebible en alguna cosa, con un concepto perfecto y adecuado, distinto del concepto por el cual se capta otra razón objetiva de la misma cosa. Se exige que sea perfecto y adecuado porque los imperfectos e inadecuados no determinan diversidad formal, sino sólo numérica en la misma formalidad. Esto está claro en Scoto, pues para explicar la distinción formal menciona muchas veces la conceptibilidad adecuada y perfecta.

[194] **532.** En segundo lugar debe aclararse que los escotistas suelen asignar muchas vías a la distinción formal; sin embargo sólo propondremos tres, a las cuales pueden reducirse fácilmente las demás. La primera es la vía de la definición: aquellas cosas que se identifican realmente pero se definen con diversas definiciones esenciales, se distinguen formalmente entre sí. La segunda es la vía de la contradicción: cuando algunas cosas están realmente identificadas, y sin intervención intelectual se verifican en ellas dos predicados contradictorios, entonces se distinguen formalmente antes de toda operación intelectual. Sin embargo debe advertirse que tales predicados contradictorios han de ser independientes de alguna connotación extrínseca y en orden a los conceptos perfectos y adecuados; por tanto, predicados contradictorios acerca de un concepto inadecuado no determinan una distinción formal.

533. La tercera es la vía de reduplicación: cuando algo conviene real e independientemente del intelecto a alguna entidad según una razón y no

según otra, entonces esa razón se distingue formalmente por natura de la cosa. Nótese, acerca de la dificultad opuesta por el Maestro a la primera sentencia, que no debe admitirse ninguna distinción por natura de la cosa entre aquellas cosas que se identifican realmente, sino sólo distinción de razón racionante o racionada. Casi todos, fuera de nuestra escuela escotista, conceden la distinción formal por natura de la cosa entre dos extremos que a la vez se identifican realmente. Esta sentencia es de consenso común entre los escotistas y Scoto, y se citan a favor también muchos ajenos. Sea pues con tales autoridades.

534. Conclusión. Antes de toda operación intelectual, entre las formalidades realmente identificadas se da distinción formal por natura de la cosa. Se omite la autoridad de nuestro Maestro en favor de la conclusión, pues obviamente le pertenece, y se prueba por argumentos. Primero: dos relaciones opuestas con respecto al mismo término exigen distintos fundamentos; luego la relación de similitud y la de disimilitud deben tener distintos fundamentos con respecto al mismo término. Por ejemplo en el hombre, antes de toda consideración intelectual, [195] se da la relación de similitud con el caballo en animalidad y la de disimilitud en racionalidad. Luego, antes de toda operación intelectual los predicados (animalidad y racionalidad) deben distinguirse según los fundamentos, pero no con distinción real estricta, como todos piensan, sino con distinción formal por natura de la cosa.

535. Segunda prueba: coincide también con lo anterior, pues dos predicados contradictorios no pueden convenir realmente a las mismas cosas realmente indistintas; pero al hombre le convienen realmente dos predicados contradictorios, pues coincide con el caballo en animalidad y no coincide en racionalidad. Luego, la animalidad y la racionalidad -que son las dos razones por las cuales convienen al hombre dos predicados contradictorios- se distinguen realmente de algún modo; pero no con distinción real estricta, luego con distinción formal por natura de la cosa.

536. Los adversarios han tentado refutar este argumento de diversos

modos. Primero, responden los jesuitas, es verdad que se dan en el hombre -con respecto al caballo- las mencionadas razones, pero es falso que el fundamento de esas relaciones sea algún modo de distinción anterior a toda operación intelectual; porque animalidad es la razón que asimila hombre y caballo en cuanto es el fundamento por el cual el hombre se confunde con el caballo en el concepto genérico “animal”. Al contrario, la racionalidad es la razón que separa hombre y caballo en cuanto, negativamente, es fundamento para que hombre y caballo no se confundan en el concepto específico “hombre”; en tal sentido también la animalidad es razón de no-asimilación, y no hay contradicción porque en el mismo sentido en que animalidad es razón de asimilación lo es también la racionalidad, y en el mismo sentido en que la racionalidad es razón de no-asimilación, lo es también la animalidad.

537. Al contrario, animal es razón de conveniencia genérica porque la razón esencial de animal se da tanto en el hombre como en el caballo; pero la razón formal “racional” no se da en el caballo y por tanto no puede ser razón de asimilación entre caballo y hombre. Luego, en la misma línea de la conveniencia genérica, “animal” es razón de conveniencia y “racional” no; y por consiguiente en tal línea se produce contradicción, ya que ambos no pueden convenir a la misma cosa según la misma razón. En consecuencia “animal” y “racional”, por cuyas razones los hombres convienen de algún modo, se distinguen en la natura de la cosa, pero no en sentido real absoluto, sino, por tanto, formalmente.

[196] **538.** Tercera prueba: “animalidad” y “racionalidad” se definen con diversas definiciones. Luego se distinguen real y formalmente en el hombre. Prueba del antecedente: animal se define como principio sensitivo y racional como principio racionativo, y estas son definiciones diversas; luego. La primera consecuencia es evidente porque, al definirse “animal” y “racional” con diversas definiciones, el ser formal y quiditativo de animal no es el ser formal y quiditativo de racional, ya que ser formal y quiditativamente uno no es ser formal y quiditativamente el otro; y esto es distinguirse real y formalmente. Se prueba la menor: la definición explica el ser formal y quiditativo que tiene una cosa antes de toda ope-

ración intelectual; luego animal y racional se distinguen real y formalmente porque se explican por diversas definiciones.

539. Y no puede decirse que estas definiciones son inadecuadas, ya que de ningún modo lo son; porque definición adecuada de una cosa es aquella que explica el todo y nada queda sin explicar, sino que es convertible con lo definido. Así son las definiciones dadas de animalidad y racionalidad, luego son definiciones por conceptos adecuados. La mayor es cierta; prueba de la menor: para conocer la esencia íntegra de animalidad basta que alguien sepa que es principio de la sensación; y para conocer la esencia de racionalidad, que es principio del razonamiento. Por tanto estas consecuencias son válidas: es animalidad, luego es principio de sensación, y del mismo modo la racionalidad. Así, estas son definiciones por conceptos adecuados, que explican todo el ser de la animalidad y la racionalidad.

540. Cuarta prueba contra el principal argumento tomista: entre las formalidades de un mismo individuo no se daría tal distinción formal porque ésta es real absoluta. Esto es falso; luego. Se prueba la menor. Tal distinción sería real absoluta porque en virtud de ella algo convendría a la animalidad en sentido absoluto, sin convenir absolutamente a la racionalidad en la realidad. Pero aunque esto sea así, tal distinción no es real absoluta; luego. Se prueba la menor: aunque la esencia divina realmente se comunica al hijo en sentido absoluto, y la paternidad no se comunica realmente en sentido absoluto, de esto no se infiere [197] una distinción real absoluta, sino que los adversarios admiten que basta una distinción virtual. Luego del mismo modo, aunque algo convenga en sentido absoluto a la animalidad que real y absolutamente no conviene a la racionalidad, no debe inferirse una distinción absoluta, sino que basta la formal.

Resolución de objeciones

541. 1ª Objeción. No hay medio entre el ente real y el de razón, ni tampoco entre la distinción real y de razón. Prueba de la consecuencia: distinción e identidad son propiedades del ente, luego hay tantas distin-

ciones como entes; pero el ente es real y de razón. Luego. Respuesta: distingo el antecedente. Entre ente real -es decir, en la realidad- y ente de razón -es decir, por el intelecto- no hay medio: concedo el antecedente. Entre ente real -como aquello que tiene existencia propia y puede separarse de aquello en lo cual está- y ente por el intelecto, no hay medio: niego el antecedente. Del mismo modo distingo la consecuencia. No hay distinción media entre la real (entendiendo por “real” la que se da en la realidad) y la de razón (la que es tal por obra del intelecto): concedo la consecuencia; si por real se entiende la distinción que hay entre cosa y cosa en el sentido antedicho, niego la consecuencia. Pues nuestra distinción formal es algo real e independiente del intelecto, pero no es distinción entre cosa y cosa.

542. 1ª Instancia. En la realidad las formas de las cosas son distintas, pero esta distinción también se llama formal, porque se da entre formas diversas en la realidad. Por tanto es distinción entre cosa y cosa. Respuesta: niego la menor. Pues se llama formal la distinción que se da entre formalidades inseparables entre sí o con respecto a la natura de la cual son formalidades.

543. 2ª Instancia. Tales formalidades son entes, luego son cosas. El antecedente es evidente, porque no son nada ni no ente. Prueba de la consecuencia: cosa y ente son convertibles. Respuesta: niego el antecedente y para probarlo concedo que no son nada ni no ente, pero son algo del ente y entidad. Como consecuencia afirmo que no son propiamente “cosa” porque no tienen existencia propia, sino que son realidades; ahora bien, entidad y realidad se convierten así como se convierten ente y cosa.

544. 3ª Instancia. La formalidad de sustancia es verdadera y propiamente sustancia; pero toda sustancia es verdadera y propiamente cosa. Luego verdadera y propiamente la formalidad de toda sustancia es cosa. Respuesta: niego la mayor: propiamente es algo sustancial [198] y algo de la sustancia, pero no sustancia perfecta y en directo.

545. Objeción [2ª]. Todo lo que tiene diversas definiciones se distingue realmente; pero estas formalidades tienen diversas definiciones. Luego. Prueba de la mayor. Lo que tiene diversa definición tiene diversa esencia, no difiriendo genérica o específicamente sino por esencia y así se distingue realmente. Respuesta: distingo la mayor. Sucede en algunos casos, cuando los definidos tienen existencia propia y son naturas completas: concedo la mayor; siempre, aún cuando los definidos son entidades inseparables y no existentes según existencias propias, niego la mayor; y distinguiendo del mismo modo la menor, niego la consecuencia. Pues en Dios la Paternidad tiene distinta definición que la Filiación, y la justicia que la misericordia, como difiriendo específicamente pero de modo imperfecto, y por tanto no se distinguen realmente.

546. 1ª Instancia. Todo lo que se distingue según una definición quiditativa y específica (por la cual se distingue la especie) y se distingue numéricamente, se distingue realmente. Luego estas distinciones son reales. Respuesta: distingo el antecedente. Se distingue quiditativa y específicamente de cierto modo imperfecto: concedo el antecedente; se distingue específicamente de modo perfecto y total, al menos especialmente, niego el antecedente y las restantes partes de la deducción. Por ejemplo la sabiduría y la justicia en Dios son de algún modo diferentes específicamente, pero no de modo total; de la misma manera, la generación y la respiración son acciones de especie diferente y sin embargo están realmente en la misma esencia.

547. Instancia. En la misma cosa existen la identidad y la distinción real o por natura de la cosa, pero ambos son correlativos; luego. La menor es obvia: pues lo mismo y lo distinto son contradictorios en la realidad; pero distinguirse e identificarse comportan realmente identidad y distinción en la cosa. Luego. La mayor también es evidente. Pues las cosas que se distinguen formalmente son lo mismo en la realidad. Respuesta: distingo la mayor. Si en la cosa o realmente ambas son lo mismo en el sentido tomado: concedo la mayor. En otro sentido, lo niego. La distinción formal es real, es decir, en la realidad; pero la identidad real que coincide con

ella no sólo es real y antes de toda operación intelectual, sino entre cosa y cosa.

[199] **548. 3ª Objeción.** Para resolver la contradicción basta la distinción virtual de los tomistas. Luego. Prueba del antecedente. Para superar la contradicción se admite la distinción formal porque produce diversidad conceptual, lo que corresponde primeramente a la distinción virtual; luego. Respuesta: niego el antecedente, y para probarlo distingo la mayor. Se admite la distinción formal para superar la contradicción porque ella produce diversidad conceptual adecuada, concedo; inadecuada, niego; y distinguida también así la menor, niego la consecuencia.

549. He aquí la separación entre las teorías tomistas y escotistas y entre la distinción formal escotista y la virtual tomista. La distinción formal multiplica los conceptos para obtenerlos adecuados y realmente distintos. En cambio la distinción virtual no distingue realmente los conceptos, sino que, aún multiplicándolos, son siempre inadecuados, puesto que toda esta distinción es producto de nuestro intelecto.

550. Instancia. La distinción formal de los escotistas suprime el concepto distinto e inadecuado. Prueba de la menor. Son inadecuados aquellos conceptos que contienen virtualmente a otro; pero así son nuestros conceptos, pues la racionalidad contiene virtualmente la animalidad; luego. Prueba de la menor: el alma racional, que es más perfecta que las almas de los otros vegetantes o sensitivos, las contiene virtualmente. Luego, como la racionalidad es más perfecta que la animalidad, debe contenerla virtualmente. Respuesta: niego la menor, y para probarlo distingo el antecedente. El alma racional contiene virtualmente las otras en el orden físico, lo concedo; en el orden metafísico, niego el antecedente y la consecuencia.

551. Así, en el orden físico el alma racional contiene al menos virtualmente a las otras en cuanto es la única en el hombre, pues no hay en él tres cosas o almas distintas. Pero si atendemos al orden metafísico y

formal, es totalmente falso que el alma racional contenga virtualmente a las otras. Los escotistas sostienen que hay en el hombre tres formalidades distintas: racionalidad, potencia sensitiva y principio vegetativo; [200] luego, como la racionalidad pertenece al orden metafísico y formal, de ningún modo contiene virtualmente las otras.

552. 4ª Objeción. Dos cosas que se identifican actualmente en una tercera, se identifican actualmente entre sí y no se distinguen. Pero animal y racional se identifican actualmente en un tercero, el hombre; luego no se distinguen entre sí. Respuesta: distingo la mayor. No se distinguen actualmente porque la tercera es indivisible: concedo la mayor; de otro modo, la niego y distingo la menor. Se identifican actualmente en un tercero indivisible real y físicamente: concedo la menor; metafísicamente, la niego. Y así con respecto a la consecuencia: no se distinguen realmente en cuanto el tercero es indivisible: concedo la consecuencia; formalmente, en cuanto el tercero no es indivisible, la niego, porque de la identidad de los extremos con el tercero sólo se infiere entre los extremos la misma identidad que tengan con el medio. Como el hombre es indivisible real y no formalmente, animal y racional se identifican en él real y no formalmente.

553. 5ª Objeción. Si animal se distinguiera formalmente de racional, sería falsa esta proposición: “el hombre es formalmente animal”. Pero esto es falso; luego. Prueba de la mayor: la predicación significa identidad con el sujeto, luego aquellos que no son lo mismo en la cosa, no pueden predicarse. Respuesta: distingo la mayor. La proposición es falsa si por ella se afirma la identidad formal: concedo la mayor; es falsa si se afirma otra identidad no opuesta a la distinción formal: niego la mayor. Y para entender mejor esto aclaro que la identidad y la distinción formal no se captan rectamente en las predicaciones concretas sino en las abstractas; pues hombre en abstracto significa puramente su esencia formal, mientras que en concreto significa materialmente, no por la propia noción sino por el sujeto, como en esta proposición: “lo blanco es dulce”.

554. La identidad formal es doble: una, aquella por la cual se dicen formalmente idénticas las cosas que convienen en la misma [201] conceptibilidad o razón objetiva; así como a la inversa se distinguen formalmente los que tienen distinta conceptibilidad. La otra es aquella por la cual algo se dice formalmente idéntico con otro en cuyo concepto está incluido, y en este sentido el superior se dice formalmente idéntico al inferior, porque pertenece a la integridad de su concepto formal. Por tanto, la proposición: “el hombre es formalmente animal” es verdadera en el segundo sentido y no en el primero, porque la razón formal constitutiva de hombre no es la razón formal constitutiva de animal, aunque animal pertenezca al concepto de hombre.

555. Ultima objeción. Lo animal del hombre es formalmente lo racional del hombre; luego lo animal del hombre no se distingue formalmente de lo racional del hombre. Prueba del antecedente. Lo animal del hombre es esencialmente lo animal del hombre; luego es esencialmente lo racional del hombre. Prueba de la consecuencia: lo animal del hombre es esencialmente lo animal del hombre porque por su esencia se identifica con él; pero lo animal del hombre se identifica por su esencia con lo racional, luego *lo animal del hombre por su esencia se identifica formalmente con lo racional*. Prueba de la menor. Lo animal del hombre por su razón y lo propio es la misma esencia que racional. Luego lo animal del hombre se identifica formalmente por su esencia con animal racional. El antecedente es cierto, pues de otro modo no dirían los escotistas que por esta razón lo animal del hombre es realmente lo racional del hombre. El argumento urge: lo animal del hombre no se distingue esencialmente de aquello que exige esencialmente ser; pero lo animal del hombre exige esencialmente ser racional; luego no se distingue esencialmente de lo racional.

556. Respondo al argumento negando el antecedente, para cuya prueba lo distingo. Si lo animal del hombre es esencialmente lo racional del hombre, en el sentido que por su concepto formal sea lo animal del hombre, niego el antecedente; si se entiende como constituyendo [202] junto con racional la esencia del hombre, lo concedo. Pues aunque animal, junto

con racional, constituya la esencia del hombre, de ningún modo resulta de su concepto formal que sea lo animal del hombre, porque en cuanto es de sí y según su concepto formal no repugna que sea lo animal del caballo, por la indiferencia negativa del género con relación a sus especies. Tampoco lo animal del hombre se identifica realmente por su esencia con lo racional, sino que se identifica con un tercero -el hombre- abstrayendo del cual animal y racional no se identifican. Respondemos a la urgencia que para que animal sea lo animal del hombre no se requiere que su concepto formal incluya la racionalidad, sino que basta que se identifique con ella en la realidad.

SEGUNDA DISPUTACIÓN SOBRE LOS UNIVERSALES

ARTÍCULO DOCTRINAL

557. El término “universal” significa uno relativo a muchos, y es complejo o incomplejo. Universal complejo es la proposición de la cual se infieren muchas otras, como “el todo es mayor que su parte”, o la que indica un signo universal, como “todo hombre es animal”. Universal incomplejo es la palabra o término que significa algo común a muchos, como “hombre”, “animal”.

558. El universal incomplejo es de cuatro clases: en la esencia, en la causación, en la predicación y en la representación. Universal en la esencia es uno apto para estar en muchos, como la humanidad que está en Pedro y Pablo, etc. Universal en la predicación es uno apto para predicarse de muchos, como “hombre”, que se predica de Pedro y de Pablo, etc. Universal en la causación es uno que puede causar muchos efectos, como Dios, que produce las almas, y el sol que concurre a toda la producción de la tierra. Universal en la representación o significación, es la palabra que significa muchas cosas, como “can” que significa el animal doméstico, el pez y la estrella.

559. El universal en la esencia se llama metafísico, el universal en la predicación se llama lógico, y aquí trataremos ambos, de los cuales el universal metafísico considera las esencias en general y en abstracto, y el lógico considera los modos según los cuales pueden predicarse entre sí o de sus inferiores, para componer proposiciones, divisiones y argumentaciones correctas.

560. El universal tal y como lo trataremos aquí, es algo uno apto para estar en muchos y predicarse de muchos unívocamente. Se dice en primer lugar que es “algo” como género, conviniendo en esto con todos los entes reales y no quiméricos. Se dice “uno” como no compuesto o conjunto de muchos entes de diversos predicamentos. En tercer lugar se dice “apto para estar en muchos” con multiplicidad real. Y “predicarse” porque “animal” puede predicarse de muchos individualmente por inherir en ellos. Se dice “unívocamente” porque la natura llamada universal debe participar de aquellos a los cuales es común según la misma razón.

561. Por esto pueden deducirse las cuatro condiciones requeridas para un verdadero universal: 1. Que sea algo positivo y no ficción; 2. Que ese algo sea también “uno” dado en aquellos con respecto a los cuales se dice universal; 3. Que ese “algo uno” sea apto para estar en muchos con su propia división y multiplicación, como “hombre” que está en Pedro y Pablo, que son real y numéricamente dos hombres; 4. Que sea [204] apto para predicarse de muchos, y esto vale sobre todo para el universal lógico. Luego universal es el nombre que expresa un concepto que materialmente es cierta natura sustraída de la universalidad y formalmente aquella universalidad o unidad según la cual se refiere a muchos con aptitud para estar en ellos.

CUESTIÓN I: SI SE DA EL UNIVERSAL

562. El sentido de la cuestión es si se da alguna natura que sea una en sí, pero referida a muchos, encontrándose en muchos individuos y

predicándose de ellos. Algunos piensan que existen de hecho ciertas naturales universales realmente existentes fuera de los singulares, como ideas o ejemplares a semejanza de los cuales se forman las naturas singulares, teoría que Aristóteles atribuye a Platón², infundadamente según otros filósofos.

563. Algunos otros estiman que no existe el universal fuera de las palabras o conceptos formales que convienen a muchos; pero no hay naturas y cosas, por ejemplo “hombre” que convengan a Pedro, Pablo y Juan, salvo la palabra o nombre, o a lo sumo, el concepto formal que tengo de ellos. Por eso se los llama “nominalistas”, cuyo adalid fue nuestro Guillermo de Ockham³, discípulo de Scoto y muchos contemporáneos. Finalmente otros sostienen que existen naturas comunes y existentes en muchos, pero teniendo alguna unidad.

564. 1ª Conclusión. [205] No existen naturas comunes reales fuera de los singulares, es decir, no existen las ideas comunes platónicas. Primera prueba: tales naturas o ideas son eternas o temporales, increadas o creadas, pero ninguna de las dos cosas puede sostenerse; luego no deben admitirse. Prueba de la menor: si fuesen eternas y fuera de Dios, se admitirían ciertos entes reales, universales y eternos fuera de Dios, lo que es contrario a la fe y condenado en el Concilio de Constanza contra Juan Hus, en cuanto de su posición se sigue que hay un ser real eterno que no es Dios ni creatura⁴. También fue condenado por Inocencio III, contra Amalrico, quien sostenía que las causas primordiales de las cosas -llamadas ideas- crean y son creadas⁵.

565. Segunda prueba. La natura universal de que hablamos son las esencias de las cosas singulares, por ejemplo la natura humana llamada universal y la natura de Pedro, Pablo, etc. Pero la esencia de las cosas no puede separarse de ellas y por tanto no se dan naturas universales separadas. Prueba de la menor: no es posible que algo se separe de sí mismo, luego la esencia no puede separarse de la cosa de la cual es esencia, pues es ella misma.

566. Tercera prueba. Las naturas denominadas universales deben predicarse de sus singulares, pero la natura separada no puede predicarse, luego no es verdaderamente universal. La mayor es evidente por la definición de universal. Prueba de la menor: lo que se predica de algo debe estar identificado con él, o existir en él; pero la natura separada de los singulares no se identifica con ellos.

567. Cuarta prueba. Aquellas naturas son creadas o increadas. Si lo segundo, son Dios pues nada es increado sino Dios. Si son creadas son como todo lo creado por razón real y singular, y por tanto, son singulares.

[206] **568. 1ª Objeción.** Lo que existe en los singulares es corruptible, pero las naturas universales son incorruptibles. Luego no existen en los singulares, sino separadas. Respuesta: distingo la mayor: es corruptible en cuanto a la existencia, concedo; en cuanto a la esencia, lo niego, y distinguiendo del mismo modo la menor, niego la consecuencia. **1ª Instancia:** lo corruptible y lo incorruptible están separados, pero las esencias son incorruptibles y los singulares corruptibles, luego esencias y singulares están separados. Respuesta: distingo la mayor: corruptible según la existencia e incorruptible según la esencia, concedo; de otro modo, lo niego.

569. 2ª Instancia. El intelecto concibe una natura universal, por ejemplo la humanidad, como si fuese realmente distinta de los singulares; luego, o se equivoca en la concepción y el universal es un puro ente de razón, o así es. Respuesta: distingo la consecuencia: erraría si afirmara la distinción real, concedo la consecuencia; si fuese que el intelecto concibe la humanidad concibiendo sólo la natura humana llamada universal, no considerando los singulares y sin afirmación o negación, niego la consecuencia. Cuando el intelecto concibe la natura humana según sus predicados esenciales, es decir, en cuanto es animal racional, y además que estos predicados se dan igualmente en Pedro y en Pablo y en otros, no considerando la petreidad y la paulidad, afirma en una palabra también a los diferentes individuos con los cuales la natura se identifica y se multi-

plica realmente; pero no afirma ninguna separación entre la natura y los individuos.

570. Objeción [2ª]. Si la natura universal existiera en los singulares, los tornaría universales, así como la blancura hace blanco a su sujeto; pero esta consecuencia es falsa, luego. Respuesta: niego la consecuencia, porque la natura denominada universal está en los singulares como la natura superior está en los inferiores, y no como accidente o forma en un sujeto; y los universales suplen en sentido absoluto pero no personal, de tal modo que no hacen universal al sujeto, [207] sino que se multiplica en ellos haciéndose singular.

571. 3ª Objeción. Si las naturas universales no existieran realmente, no habría ciencia sobre ellas; el consecuente es falso, luego también el antecedente. Prueba de la mayor: la ciencia no versa sino sobre objetos inmutables, incorruptibles y eternos; pero las singularidades no son así; luego sobre ellas no habría ciencia. Respuesta: niego la consecuencia de la mayor, y para probarlo la distingo. La ciencia tiene un objeto inmutable en cuanto a la esencia y a la conexión necesaria del predicado con el sujeto, concedo la mayor; en cuanto a la existencia, la niego y niego la consecuencia. Pues todas las naturas que existen son inmutables en su esencia mas no en su existencia; pero según su existencia no son objeto de ciencia.

572. 2ª Conclusión. Los universales se dan objetiva y realmente, denominados así en sentido propio y sin ficción, no sólo en cuanto al término y formalmente, sino también en cuanto a la realidad. Es sentencia común de los escotistas y tomistas contra los nominales. Se prueba primero contra Heráclito, porque existen las ciencias; pero no habría en los hombres tan ardiente deseo de saber si las ciencias no versaran sobre los universales; luego se dan. Prueba de la menor. Las ciencias versan sobre las cosas necesarias e inmutables, pero los universales son los únicos inmutables y necesarios, al menos en cuanto a los principios esenciales. Luego las ciencias versan sólo sobre los universales. Segunda prueba:

por “naturas universales” en el orden esencial se entiende sólo las naturas comunes por las cuales los individuos convienen en la realidad y son semejantes; pero evidentemente se dan tales naturas, luego se dan universales en el orden esencial. Prueba de la menor: es evidente que -sin intervención del intelecto- Pedro y Pablo coinciden en la humanidad y Pedro con Bucéfalo en la animalidad; luego es evidente que se dan naturas objetivas en las cuales convienen los singulares.

573. Tercera prueba, contra los nominales. Cuando se dice “Pedro es hombre”, esta proposición es verdadera y formalmente [208] significa que tiene humanidad; pero no es verdadera y formal en cuanto al término o al concepto formal, sino en cuanto al objeto y a la cosa significada por el nombre. Luego “hombre” no se denomina universal ni se predica de Pedro sólo en cuanto al término, ni al concepto formal, sino en cuanto a la cosa significada o concepto objetivo. Prueba de la menor: es falso que Pedro sea en la realidad término y concepto formal; luego sucede lo mismo que cuando se dice que el hombre es sustancia. Pues ser sustancia no corresponde a la palabra ni al concepto formal, sino a la cosa o natura real del hombre. Por tanto la sustancia no se denomina universal en cuanto al término o al concepto formal, sino en cuanto al concepto objetivo o natura real.

574. Se confirma. Cuando se dice que Dios hizo al hombre, esto no es verdad con respecto al término o al concepto formal de hombre, sino con respecto a la natura humana significada por ese término y representada por el concepto formal. Luego sucede lo mismo cuando se dice “Pedro es hombre”, “Pablo es hombre”. Se confirma, segundo, porque cuando se dice “el hombre es animal racional” no se define el término ni algo singular, porque no hay ciencia sobre las palabras ni los singulares, y éstos no se definen ni son muchos sino por aquella definición, que vale para los múltiples definidos, Pedro, Pablo, etc. Luego.

Resolución de objeciones

575. 1ª Objeción. Todo lo que existe en la realidad es singular, luego no se da el universal en la realidad. Prueba del antecedente: todo lo que existe en la realidad, salvo Dios, está en cierto tiempo y lugar. Pero todo lo que está en cierto lugar y tiempo es singular; luego. Respuesta: distingo el antecedente. Es singular real y absolutamente en la existencia, lo concedo; es singular formal y adecuadamente según todas las formalidades, niego el antecedente y el consecuente. Pedro es singular por la petreidad, no por la animalidad [209] ni por la racionalidad, al menos formalmente. Del mismo modo los universales están en un lugar y en un tiempo por los singulares con los cuales se identifican.

576. Instancia. Si se dieran los universales, los singulares, como Pedro, se dirían universal, porque se identificarían con la natura universal, o lo universal y lo particular existirían simultáneamente. El consecuente es falso, luego. Respuesta: distingo la consecuencia. Se dice universal en algún sentido, la concedo; en sentido absoluto y simple, la niego. Pues en sentido absoluto sería singular la natura humana de un individuo considerado, como un hombre; pero precisivamente no sería singular sino que implicaría algo común y fundamentalmente universal, porque “hombre” es lo mismo que Pedro y Pablo con la identidad o unidad de natura que se denomina formal.

577. 2ª Objeción. Se seguiría que Pedro se identifica con Pablo, lo cual es falso; luego es falso que la humanidad predicada de ellos sea algo común, salvo el término o concepto formal. Prueba de la mayor: las cosas que son idénticas a una tercera, son idénticas entre sí; pero Pedro y Pablo estarían unidos en un tercero, la natura, y por tanto serían lo mismo entre sí. Respuesta: niego la mayor y distingo la mayor de la prueba. Si el tercero es incommunicable, concedo la mayor; si es comunicable, niego la mayor y la consecuencia. Pues la humanidad en que convienen Pedro y Pablo es comunicable con su multiplicación.

578. Segundo: son idénticas entre sí con la misma identidad que tienen con respecto al tercero, con el cual no convienen sino en cierta unidad formal, pero no numérica ni real. Por tanto entre sí son idénticos formalmente, no numérica o realmente; es decir, convienen en la esencia porque tienen la misma humanidad formal o esencialmente considerada.

CUESTIÓN II:

SI DEBEN ADMITIRSE NATURAS EN LAS CUALES SE DÉ DE HECHO UNIDAD FORMAL

579. Antes de proponer nuestra conclusión, adviértase en primer lugar que la unidad de una cosa es aquello que la hace indivisa en sí y separada de cualquier otra que no sea ella misma; por ejemplo [210] la unidad de Pedro consiste en que no sea diviso en sí y sea diviso de Pablo y de todos los demás hombres. Esta unidad es doble: numérica y formal. Numérica, también llamada real, es aquella por la cual la cosa se contrae en sí y se separa de los otros, de tal modo que resulta totalmente singular e individual. Esta singularidad individual también se llama material y numérica. Unidad formal es aquella que corresponde a alguna cosa en virtud de su esencia o natura, y se llama formal por la esencia que es forma de la cosa; según esta definición se dicen formalmente una todas las cosas que convienen en esencia, y distintas o plurales las que no convienen formalmente en esencia. Así Pedro y Pablo son dos individual y singularmente, porque se distinguen por el principio de la singularidad; en cambio convienen en esencia o humanidad. Puesto que cada uno de ellos es hombre, se dicen uno formalmente; esta unidad es denominada formal por Scoto, y es menor que la unidad numérica, porque coexiste con la multitud numérica.

580. Adviértase en segundo lugar, que la unidad formal es específica o genérica. La unidad formal específica es la negación de la división o distinción en la totalidad de la esencia. Por ejemplo Pedro y Pablo son uno con unidad específica porque no se distinguen sino individualmente

por la petreidad y la paulidad, que no son entidades. La unidad formal genérica es la negación de la división en la entidad o predicados parciales más universales. Por ejemplo Pedro y Bucéfalo son formalmente uno con unidad genérica en razón de la sustancialidad, o corporeidad, o animalidad. Pero difieren en especie pues son de dos especies diversas. Supuesto esto se pregunta si la unidad formal que se atribuye a toda natura denominada universal le conviene objetivamente y por sí, o por atribución del intelecto.

581. Conclusión. La unidad formal requerida para la universalidad [211] conviene a la natura objetivamente y sin dependencia del intelecto. Omitiendo la autoridad de nuestro Doctor Scoto, se prueba primero porque la unidad de natura -por ejemplo en Pedro y Pablo- según la cual ésta se dice universal, no es ficción del intelecto; luego es real e independiente de él. Prueba del antecedente: debido a dicha unidad la humanidad que está en ellos se predica verdaderamente como una; pero si fuese ficción no podría predicarse con verdad como una; luego no es ficta. Prueba de la menor. Si la blancura no estuviese en la pared sino por ficción, no se predicaría verdaderamente de ella. Y lo mismo sucede en el caso del hombre: no podría predicarse de Pedro y Pablo como una especie, si sólo lo fuese por ficción.

582. Y no vale decir que aunque aquella unidad no sea ficta, resulta de un acto del intelecto que la abstrae de los singulares, cuando la concibe sin la petreidad y la paulidad (que son sus diferencias individuales). Digo que no vale porque el intelecto no tiene potencia para producir ninguna entidad real en su objeto; y así como el intelecto, conociendo a Pedro y Pablo como singulares no produce ni causa su singularidad ni algo real en ellos, tampoco cuando los concibe bajo una natura, y así dicha unidad no es ficta. Se prueba en segundo lugar la conclusión contra quienes afirman que dicha unidad se da por prescindencia intelectual, al considerar la natura, por ejemplo la humanidad, sin considerar los individuos singulares. Pues aquella humanidad así considerada, o es apta para existir en muchos, o no. Si no lo es, el intelecto no la torna apta para la

universalidad. Si lo es, entonces no lo es por el intelecto, sino por sí. Se prueba esta consecuencia. El intelecto nada otorga a la natura salvo la separación, luego en tal estado precisivo es apta para existir en muchos, teniendo una unidad, y en consecuencia [se da lo afirmado].

583. Objeción. Toda distinción real elimina la unidad; pero toda natura es realmente divisa de sus inferiores, por ejemplo la humanidad en Pedro y Pablo y la animalidad en el hombre y el caballo. Luego toda natura es múltiple en la realidad y por tanto no tiene ninguna unidad real. Respuesta: distingo la mayor. Toda división real elimina la unidad real [212] opuesta, la concedo; no la opuesta sino la compatible, niego la mayor y distingo la menor. Toda natura es realmente múltiple y diversa con multiplicidad numérica, concedo; formalmente, niego la menor y la consecuencia. Pues la multiplicidad numérica no se opone a la unidad formal, y la división específica no se opone a la unidad genérica, sino que coexisten.

584. 2ª Conclusión. La unidad por la cual la natura se denomina universal y está en los inferiores, no es algo positivo, ni privativo o negativo, ni indiferencia a la pluralidad. Para entender la conclusión aclaro que según algunos, la unidad que tiene una natura común -por la cual se denomina universal- está en todos los inferiores positiva y formalmente la misma, difiriendo sólo en número o especie. Esta unidad así multiplicada es llamada por ellos formal positiva, en cuya virtud se sigue que Pedro y Pablo son formalmente un hombre y numéricamente dos. Otros consideran que esa unidad es sólo privativa, en cuanto por el advenimiento de la singularidad se priva de cierta unidad positiva que en sí debiera o pudiera tener, de tal modo que debido a tales diferencias (por ejemplo la petreidad o la paulidad) la humanidad se tornaría múltiple y divisa, permaneciendo una privativamente, porque estaría privada de la unidad debida a sí. Finalmente otros la llaman unidad de indiferencia o negativa porque la natura humana -por ejemplo- aunque sea singular en Pedro y coexistente con la petreidad, sin embargo en sí y precisamente no está más determinada a la petreidad o paulidad que a cualquier otro individuo humano.

585. En cuanto al parecer del Doctor, los autores de estas tres teorías intentan incluirlo en ellas, pero sin mérito, porque él nunca pensó atribuir a la natura unidad positiva ni privativa sino indiferente; de tal modo que la natura materialmente en sí no comporta sino los predicados esenciales por los cuales es tal o cual natura. [213] Supuesto esto, se prueba la primera parte. Si la humanidad fuese positivamente la misma en Pedro y Pablo, por ejemplo, y en los demás individuos humanos, resultaría: 1. Aquella que está en Pedro podría predicarse verdadera y formalmente de Pablo, así como la divinidad del Padre se predica del Hijo y a la inversa; 2. Serían positiva y realmente la misma, una natura existente y una no existente, una viviente y otra muerta, pues sería viviente en Pedro y muerta en Pablo; 3. La humanidad de Cristo y de Judas sería positiva y realmente la misma; 4. Dios no podría aniquilar un hombre sin que resultaran todos aniquilados; 5. Tampoco podría crear naturas, pues se seguirían los mismos absurdos.

586. Se prueba primero porque la divinidad del Padre es real y positivamente la misma en el Hijo, y por tanto se predica de ambos. Luego, como según esta teoría la humanidad sería real y positivamente la misma en Pedro y Pablo, podría predicarse positivamente de ellos y de todos; la misma consecuencia se sigue con otros ejemplos.

587. Segunda prueba: implicaría que fuese la misma naturalmente indivisa en los múltiples individuos divisos y distintos. Esto sucedería si la humanidad -por ejemplo- fuese real y positivamente la misma en Pedro y Pablo. Por tanto implicaría una unidad positiva y real de natura en sus individuos. La mayor es evidente porque es lo propio de la natura divisa.

588. No obsta decir que no es la misma entidad, pues la natura es formalmente indivisa y divisa numérica e individualmente. No obsta porque para los adversarios la humanidad que está en Pedro y en Pablo es indivisa en sí como si no fuese divisa en ellos, y por tanto no se multiplica debido a los singulares más que si no advinieran. Se prueba la consecuencia, porque del mismo modo no se multiplicaría bajo la blancura o la

negrura, ya que bajo ambas es entitativamente la misma. Pero para los adversarios la humanidad está entitativa y realmente la misma bajo la petreidad y la paulidad; luego no se multiplicaría realmente por ellas.

589. Tercera prueba. Los que son idénticos no pueden separarse realmente ni [214] existir uno sin el otro; pero la humanidad que existe en Pedro puede existir sin la humanidad de Pablo, luego no es la misma real y positivamente. La mayor es evidente, pues lo idéntico no puede separarse y la separación misma es signo ciertísimo de distinción. Prueba de la menor: si aquella humanidad no pudiera separarse, al morir Pablo, no moriría sino la paulidad, que se separaría de su natura, lo que es absurdo. Prueba de la consecuencia: toda la humanidad se conservaría y viviría en Pedro.

590. Se prueba la segunda parte de la conclusión. La humanidad que está en Pedro y la que está en Pablo, no presenta otra unidad que la de facto, y por tanto no son privadas de esa unidad debida por inexistencia en los singulares. La consecuencia es correcta. Pues la unidad privativa consiste en la carencia de la unidad debida. Se prueba el antecedente: aquella unidad de la cual se privarían sería esencial o propiedad. Pero no se privan de nada esencial ni de ninguna propiedad; luego. Se prueba la menor, porque los elementos esenciales y las propiedades de la cosa que tiene unidad son inseparables de ella, y por tanto no pueden separarse, ya que se identifican realmente con la cosa de la cual lo son.

591. Prueba de la tercera parte. Que la humanidad de Pedro, por ejemplo separada de la petreidad y de sí sea indiferente para estar en Pedro y en Pablo, no determina que pueda comunicarse a muchos; luego aquella unidad es relativa a la universalidad. La consecuencia se supone, porque la natura que se denomina verdaderamente universal debe poder existir en muchos, predicándose disyuntivamente de ellos, es decir, de éste o de aquel (por ejemplo de Pedro o de Pablo); aunque la humanidad en sí y según sus predicados esenciales no es ésta o aquella, ni de Pedro o Pablo, no se sigue que tenga unidad verdaderamente universal, porque no puede existir sino en una u otra singularidad.

592. Segunda prueba, por el argumento de Scoto. La natura común de sí y según sus predicados esenciales no incluye universalidad ni singularidad; por ejemplo la humanidad es solamente humanidad, la equinidad solamente equinidad; luego no tiene unidad universal [215] ni singular.

Resolución de objeciones

593. 1ª Objeción contra la primera parte de la conclusión. Pedro y Pablo no se distinguen realmente según sus predicados esenciales; luego son realmente lo mismo en esencia y positivamente, por lo cual es clara la consecuencia. Pues la distinción real se opone a la unidad, y la indistinción es tal como la unidad. Se prueba el antecedente: “no se distinguen” los que tienen la misma definición; luego no se distinguen esencialmente. Respuesta: distingo el antecedente. “No se distinguen” en el sentido de que no difieren sino que tienen naturas similares, lo concedo; no están realmente separados y distintos, o no son realmente dos humanidades, lo niego. Pues las definiciones objetivas son realmente distintas, pero formalmente no, en cuanto la misma representa a la humanidad de Pablo y de Pedro por similitud de las definiciones objetivas de ambas naturas.

594. Instancia. Pedro y Pablo no son menos similares en la individualidad que en la humanidad; luego, si por la similitud en la humanidad pueden decirse una esencia y definirse con una sola definición, también por la similitud en las individualidades podrían decirse de un número. Respuesta: en primer lugar retruco el argumento; porque si Pedro y Pablo son tan similares en las individualidades como en la esencia, tendrían tanta unidad real singular como formal. Pero esto es contrario a lo sostenido por los adversarios, y lo que ellos dicen por la disparidad de parte de las individualidades, podríamos decirlo de las esencias. En segundo lugar respondo negando la consecuencia. Pues la similitud entre individuos se requiere para la unidad real en el individuo real; pero para la unidad formal basta la similitud en los predicados esenciales, y no obsta a la división real.

595. 2ª Objeción. La humanidad de Pedro separada de la petreidad de la cual se distingue formalmente no es positivamente distinta [216] de la humanidad de Pablo igualmente separada. Luego tiene con ella unidad positiva. Se prueba el antecedente. Pues si fuesen distintas no necesitarían diferencias esenciales, es decir que la petreidad y la paulidad se distinguirían numéricamente; pero esto es falso y contra el Doctor, luego es falso que se distingan de otro modo que por la individualidad. Prueba de la mayor. Lo propio de la individualidad es hacer que dos naturas similares sean distintas y realmente dos; luego si las naturas ya son distintas positivamente por sí, la individualidad sería superflua.

596. Respuesta: niego el antecedente. No es entitativamente diversa, sino similar o mejor dicho, no es distinta ni indistinta; sino que -para decirlo con palabras del Doctor- precisivamente la humanidad es sólo humanidad y nada más, prescindiendo de toda distinción e identidad; pues sus predicados esenciales no incluyen sino [la animalidad y] la racionalidad, y así se contesta a los argumentos segundo y tercero.

597. 1ª Instancia. De toda cosa puede decirse formalmente que es una con otra o distinta de ella, pues entre ser uno y no ser uno sino distinto no hay medio; luego la humanidad de Pedro, como formalmente distinta de la petreidad, o es una con la humanidad de Pablo o es positivamente distinta. Respuesta: distingo el antecedente. Hablando en sentido absoluto y objetivo, lo concedo; en sentido preciso y formal, o por la razón formal, en cuanto se consideran sólo los predicados esenciales, lo niego y también la consecuencia. Pues la humanidad de Pedro es objetiva y absolutamente distinta de la humanidad de Pablo en sentido real y positivo; pero en sí formal y positivamente, en sentido preciso, es sólo humanidad, como enseñaba Duns Scoto.

598. 2ª Instancia. Si la humanidad que en la respuesta se considera prescindente de la petreidad es objetiva y absolutamente distinta de la que está en Pablo, resulta que estas dos humanidades serán dos especies distintas; pero esto es falso, luego es una. Respuesta: niego el su-

puesto de la mayor. Pues se supone que la humanidad de Pedro separada de la petreidad y considerada formalmente según sus predicados [217] esenciales es distinta o una positivamente, lo que sostenemos ser falso. Pues es nada más que animal racional, o a lo sumo, es una negativamente, o ni una, ni positivamente distinta.

599. 3ª Objeción. “Hombre” se predica unívocamente de Pedro y Pablo, luego la humanidad significada por este nombre es la misma en ambos. Pues son unívocos los que tienen un nombre común y la noción significada es totalmente la misma. Respuesta: niego la consecuencia y distingo su razón. La noción significada es la misma con identidad de unidad de similitud, concedo la consecuencia; con unidad racional positiva y de indivisión, niego la consecuencia. Pues la unidad de la humanidad de Pedro y Pablo es unidad de similitud, como enseguida veremos.

600. Objeción contra la tercera parte. La natura considerada en sí misma y abstraída de los singulares no es singular, luego es universal. La consecuencia es evidente, porque entre singular y universal no se da un medio. Respuesta: niego la consecuencia, porque considerada en sí es tal natura y nada más; por ejemplo la humanidad es humanidad, indiferente a la universalidad y la singularidad, y esta indiferencia puede considerarse medio entre ellas.

601. 3ª Conclusión. La unidad formal en la cual se funda la universalidad no parece ser realmente sino la unidad de similitud por la cual todas las naturas singulares son representables con un mismo concepto que puede convenir a todos. Es conforme a Scoto, pero disienten muchos escotistas. Prueba, el Doctor Sutil admite en las naturas singulares una unidad objetiva menor que la unidad numérica, a la cual llama formal, y que se conserva en los singulares, aunque no parezca que retiene en sus individuos aquella unidad de similitud en el sentido indicado; luego. Prueba de la menor. Si tuviera otra unidad, sobre todo [218] la positiva, como quieren unos, o la privativa, como quieren otros [no sería verdadera natura], pero la natura es verdadera según Scoto; luego. Prueba de la menor:

para Scoto toda la unidad que corresponde a alguna natura común según la realidad es la unidad de indiferencia, luego no es unidad positiva, y por tanto no puede entenderse mejor que con la unidad de similitud.

602. Se confirma, porque aunque la humanidad que está en Pedro, considerada en sí y precisivamente sea indiferente a la petreidad y la paulidad, no se sigue que sea una realmente con la humanidad que está en Pablo, sino por similitud o representabilidad ni que pueda predicarse de Pablo sino en cuanto a la similitud; por lo cual no es sino de similitud o representabilidad.

Resolución de objeciones

603. [1ª Objeción]. La similitud se funda en la unidad; pero Pedro y Pablo son similares en natura, por tanto tienen cierta unidad de natura que es anterior a la similitud. Luego se da objetivamente alguna unidad formal distinta de la similitud. Respuesta: cualquier unidad que pudiera imaginarse entre Pedro y Pablo precediendo en natura a la similitud, no puede ser más que la representabilidad por la misma especie o concepto formal, de modo tal que por ella se dicen similares y de una natura aquellos cuya natura es representable por la misma especie o concepto formal.

604. 2ª Objeción. La unidad formal que admite Scoto se refiere a la natura en sí y en cuanto la universalidad permite que la natura se predique de sus inferiores con la predicación que dice “ésto es ésto”. Pero la unidad de similitud no basta para esta predicación y por tanto es otra. Respuesta: distingo la mayor. Que se predique de sus inferiores de tal modo que lo concebido objetivamente sea positivamente lo mismo, o distinto pero similar y representable con el mismo concepto o especie, concedo la mayor; de tal modo que deba ser positivamente el mismo en la multitud de inferiores, [219] niego la mayor y distinguida la menor, niego la consecuencia. Pues para que esa misma natura predicada de muchos

esté de hecho en aquellos de los cuales se predica, basta que exista algo similar en el sentido indicado; de otro modo no se daría el universal, porque ninguna natura está en muchos realmente y por sí.

605. 3ª Objeción. La unidad del universal que acepta Scoto no es objetivamente universal; pero la unidad de similitud es objetiva, luego no es la que acepta Scoto y por tanto la unidad universal de Scoto no es la unidad de similitud. Respuesta: distingo la mayor. No es universal objetiva, próxima y formalmente, sino universalmente lógica, concedo la mayor; fundamental y remotamente, o con universalidad metafísica, niego la mayor y concedida la menor, niego la consecuencia.

606. Instancia. Para que la natura tenga universalidad lógica, próxima y formalmente, se requiere sólo que sea una con unidad universal; pero ésta es real por nosotros, luego resta la natura universal objetiva. Prueba de la menor: porque tiene objetivamente aquella unidad conformante, de representabilidad o similitud; luego. Respuesta: niego la mayor. Para la universalidad próxima debe ser considerada por el intelecto precisivamente de los singulares (por ejemplo de la petreidad), pues de otro modo no sería una con la humanidad de Pablo, al menos realmente; porque realmente está unida a la petreidad y la paulidad, por las cuales se divide y se hace disímil y distinta.

607. De lo dicho se deduce que la unidad formal real menor que la unidad numérica no es otra cosa en el hombre (y dígase lo mismo en los demás) que la similitud y conveniencia entre Pedro, Pablo y los demás hombres, en los predicados esenciales. Que esta similitud se llame unidad es obvio por el modo común de hablar, pues cuando vemos que dos se asemejan de tal modo que es difícil discernir uno de otro, solemos llamarlos uno e idéntico. Se denomina también [220] unidad real porque existe realmente en la naturaleza y no depende del intelecto.

CUESTIÓN III:

SI LA NATURA A LA CUAL REPUGNAN MUCHOS
INFERIORES PUEDE LLAMARSE UNIVERSAL

608. Para entender mejor la prueba de esta cuestión asumo que el universal es doble, como ya dijimos: metafísico y lógico. El metafísico se describe como uno que existe en muchos, y por tanto se refiere a la consideración de las esencias en sí mismas. El lógico añade la predicabilidad en muchos y se describe como uno apto para existir y predicarse de muchos. Supuesto esto, se pregunta si la aptitud que tiene la natura para existir en muchos debe ser real, de tal modo que ninguna natura pueda llamarse verdaderamente universal si no puede multiplicarse de hecho y realmente, o si basta que el intelecto la conciba sin repugnancia a la multiplicación y sin singularidad, aunque realmente así sea de por sí. Los tomistas opinan que todas las naturas angélicas son incomunicables; por ejemplo la natura de Miguel es incomunicable y sin embargo puede llamarse universal no en la realidad sino en el intelecto. Los escotistas con su Maestro Sutil afirman lo contrario.

609. Conclusión. La aptitud de la natura para existir en muchos debe ser real y objetiva, de tal modo que si le repugnara existir realmente en muchos no podría decirse universal. Primera prueba: si la natura pudiera decirse universal sin aptitud real o con repugnancia intrínseca a la multiplicación, la Natura Divina podría decirse universal. Pero la consecuencia está contra todos, luego también el antecedente. Se prueba la mayor: porque nada falta a la naturaleza [221] divina para la universalidad sino la multiplicabilidad real; luego, si no fuera que dicha multiplicabilidad real o aptitud es necesaria para la universalidad, sino que bastara con entenderla sin singularidad, la Natura Divina podría decirse universal.

610. No vale decir que la Natura Divina no es universal porque no puede concebirse sin la singularidad, pues esto nada dice y no implica más que concebir la divinidad sin justicia o sin personas, pero puede concebirse sin ellas; luego también puede concebirse sin singularidad.

611. Segunda prueba. Si para la universalidad no se requiriera sino que la natura sea concebida por el intelecto sin singularidad, aunque objetivamente no puede existir sino en los individuos, la especie ínfima podría denominarse género. Pero esto es falso, luego también el antecedente. Prueba de la conclusión: porque la natura específica (por ejemplo la humanidad) podría considerarse sin aquello que se concibe como última determinación suya, como si se la concibiera precisivamente (es decir, animal racional), puesto que según estos predicados no le repugna comunicarse a muchas naturas más que a muchos individuos; por tanto podría denominarse tanto género como especie ínfima.

612. Se prueba en tercer lugar porque pertenece a la noción esencial de universal, que sea una natura predicable de muchos; pero una natura a la cual repugnara existir en muchos carecería de dicha aptitud incluso para el intelecto; por tanto no sería universal. Prueba de la menor: el intelecto no eliminaría tal repugnancia, por lo cual no se daría dicha aptitud. Se prueba el antecedente: porque aquella natura se concebiría con aptitud o con repugnancia a existir en muchos; pero no puede afirmarse ninguna de las dos cosas. Prueba de la menor: si se concibiera con aptitud no se concebiría con la formalidad que implica y supone, y por tanto no resultaría universal. Si se concibiera con repugnancia a la multiplicación, repugnaría a la [222] universalidad.

613. 1ª Objeción. Según el Doctor, el universal es una relación de razón; luego basta que la razón aprehenda que la natura puede multiplicarse, aunque esto le repugne en la realidad. Prueba de la consecuencia: para la relación de razón basta el término de razón. Respuesta: niego el antecedente, sobre todo con respecto al universal metafísico. Pues no es relación de razón ni lo pensó así el Doctor, aún cuando admitamos que el universal lógico se denomina de razón por la relación formal; sin embargo tiene fundamento real, porque lo fundado es multiplicabilidad real en el orden de la esencia, pues de otro modo sería un universal ficto.

614. Instancia. La aptitud para existir en y predicarse de muchos no se da objetivamente sino por el intelecto; luego basta que una natura pueda

concebirse con dicha aptitud, aunque le repugne en la realidad. Respuesta: niego el antecedente. Pues la aptitud para existir en muchos es objetiva, y también la aptitud para predicarse, al menos remota y fundamentalmente, pues precisamente en eso consiste la aptitud para ser en muchos.

615. 2ª Objeción. La natura específica de Miguel, por ejemplo concebida como principio de sus operaciones propias y distinta de la natura de Gabriel, no incluye necesariamente la singularidad; luego en esto el concepto es determinable, y esa determinabilidad parece indiferente a la miguelidad, no objetivamente, sino por el intelecto. Luego es universal por el intelecto. Respuesta: niego el antecedente, porque la determinabilidad supone indiferencia, que no repugnaría a aquellas naturas; pero le repugna la indiferencia a ser determinada por la miguelidad. Además, la determinabilidad requerida para la universalidad debería existir en la natura de modo más patente que la diferencia determinante, lo cual no repugnaría a la natura de Miguel en relación a la miguelidad, en opinión de los tomistas.

616. Instancia. La natura de Miguel así concebida puede predicarse de él; pero no podría predicarse sino como especie, y por tanto es verdaderamente especie, [223] o sea a modo de universal. Se prueba la menor porque no puede predicarse sino como especie, género, diferencia, propio o accidente; pero no se predica como género, ni como diferencia, propio o accidente; luego se predica como especie. Respuesta: niego la consecuencia y la menor de la prueba. Pues se predicaría como su forma singular y adecuada de miguelidad, o si se quiere a modo de natura específica, pero no por esto tendría verdadera razón de especie.

CUESTIÓN IV: SI SE DA EL UNIVERSAL OBJETIVO

617. Supuesto todo lo explicado sobre la natura y condiciones del universal, y su división en metafísico y lógico, será más fácil la solución de

esta cuestión. Se pregunta si la natura tiene objetivamente unidad y aptitud para existir en muchos y predicarse de ellos, pues la esencia del universal consiste en eso.

618. 1ª Conclusión. Se da objetivamente el universal metafísico. Prueba: la natura denominada universal en el orden esencial o metafísico, nada recibe del intelecto en cuanto a la universalidad; luego es universal objetivo. Prueba del antecedente: para esta universalidad nada se requiere en una natura sino la unidad y la multiplicabilidad o aptitud para existir en muchos; pero ninguno de estos requisitos depende del intelecto, luego. La menor es clara por lo expuesto, luego.

619. 1ª Objeción. Si la humanidad que está en Pedro es universal, Pedro también es universal, lo que es falso, luego. Prueba de la consecuencia: [224] la humanidad de Pedro no se distingue de Pedro, luego si aquella es universal, él también lo sería. Pues lo que conviene objetivamente a la natura de un individuo conviene al individuo mismo. Respuesta: niego la primera mayor, la consecuencia del segundo silogismo y la mayor del tercero. Y ésto se ve claro en la Natura Divina. Pues corresponde a la natura del Padre comunicarse al Hijo, pero no corresponde a la persona del Padre, aunque la persona divina se identifique realmente con la Natura Divina.

620. 2ª Objeción. La propia humanidad de alguno, objetivamente, es tal que no pueda convenir a otro; luego no es universal sino singular. Prueba del antecedente. [La humanidad de Pedro] está objetivamente identificada con la petreidad, luego no puede convenir a otro. Respuesta: de acuerdo a la doctrina de Scoto sobre la natura común, niego el antecedente. Según sí y considerada precisivamente es indiferente a la petreidad o la paulidad, pues no implica sino sus predicados esenciales (como ya dijimos); y aunque objetivamente esté identificada en la realidad, no se sigue que no sea concebible sin ella y que no prescinda de ella objetivamente.

621. 3ª Objeción. Una humanidad que fuera universal en sí y objetivamente no podría hacerse singular porque no sería modificada por la petreidad. Respuesta: niego la consecuencia. Es a la vez singular y universal; es singular real y formalmente; es universal en razón de la comunidad esencial que tiene con otras humanidades y con las naturas singulares individuadas con las cuales se identifican los otros individuos.

622. 2ª Conclusión. No se da objetivamente el universal lógico. Se prueba por el argumento de Scoto. Una natura recibe universalidad lógica formal por aquello según lo cual se constituye como próximamente predicable de muchos a modo de uno; pero la natura obtiene esto por el intelecto, luego también la universalidad. Prueba: para que una natura sea próximamente predicable de muchos debe poder captarse en muchos a modo de uno; pero no puede captarse así sino por el acto del intelecto que la considera [225] precisivamente sin los singulares, a los cuales la compara y en los que se ve multiplicada; luego.

623. Objeción. Sin ninguna intervención intelectual es verdad decir que Pedro y Pablo son de una misma especie; pero la especie es formalmente un universal lógico, luego. Respuesta: distingo la mayor: son de una misma especie fundamentalmente, la concedo; formalmente, la niego. Pedro y Pablo poseen una natura similar con unidad de similitud, donde el intelecto toma fundamento para concebirla a modo de uno, predicándola de los singulares. Este último se denomina universal lógico formal y próximamente predicable de muchos. De esto se deduce que el universal metafísico sólo es fundamento del universal lógico, siendo un universal incoado, mientras que éste es actual y completo.

NOTAS

¹ Temas tratados sobre todo en *Opus Oxoniense*: el universal como objeto de ciencia, *In I Sent.* D. 3, Q. 4 y *II Sent.* D. 3, Q. 1: “Utrum materiale substantia ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis”. En *I^a Metaphys.* (Q. 6) y *7^a Metaphys.* (Q. 13) se sostiene que “non datur universale a parte rei”. Las *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis* son apócrifas; sin embargo figuran en el t. IV de la ed. Wadding de 1639 y todavía a fines del s. XVIII se las cita como auténticas. En cuanto a la identidad y distinción, y al tema de la “distinctio ex natura rei”, los textos más importantes son *II Sent.* D. 3, Qs. 1, 6 y 7.

² Varios lugares en *Met.* I, c. 6 (Bk 987 a 29 ss) expone la teoría de las ideas en general; c. 9 (990 b 9 ss) la critica; XII, c. 1 (1068 b 27-30) y c. 3 (1070 a 15-30) menciona expresamente a Platón como expositor de la teoría; XIII, 1 (1075 b 17-30) referencia, a propósito de los objetos matemáticos; c. 4 (1078 b 6 ss) sobre las formas; c. 5 (1079 b 11 ss) sobre las formas abstractas y referencia especial al *Fedro* (1080 a 1-10).

³ Expone su teoría acerca del universal sobre todo en *Summa Logicae*, Libro I, cap. 1, 7, 12, 14, 15 y 18 y *I Sent.* D. 2, Q. 8 y D. 3, Q. 5.

⁴ El Concilio de Constanza (1414-1418), bajo Martín V, 16^o Ecuménico contra Wicleff, Hus y Jerónimo de Praga elaboró interrogatorios contra los husitas, contenidos en la Bula “Inter cunctas” del 22 de febrero de 1418. Pero estas preguntas son generales y no explicitan la cuestión filosófica tal como aquí se plantea.

⁵ Amalrico de Bene (m. en 1206 ó 1207) enseñó que Dios es todas las cosas y se lo acusó de coincidir con Scoto Erígena. Fue condenado en 1210 por extensión con David de Dinant e incluso se dispuso exhumar su cuerpo. El IV Concilio de Letrán (1215), en el Decreto “De Trinitate” contra los errores del Abad Joaquín, al final, incluye a Amalrico “Reprobamus etiam et condemnabimus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii exceccavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana” (Denzinger, n. 433, p. 157).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AGUSTÍN, *Obras Completas*, Madrid, BAC, v.a. / v. v.
- ALTIERI, Laurencio, *Elementa Philosophiae in Adolescentium usum*, T. 1: *Philosophiae Prolegomena et Elementa Logicae*, Venetiis, 1729.
- ANÓNIMO, *El Evangelio en triunfo, ó historia de un filósofo desengañado*, 8ª ed. Madrid, 1803, imprenta de Joseph Doblado, 4 v.
- ANÓNIMO FRANCÉS, *Los apologistas involuntarios ó la Religión Cristiana probada y defendida por los escritos de los filósofos*, traducida del francés por D. José de la Canal, Presbítero, en la qual se refutan victoriosamente los argumentos más comunes de los impíos, y se pone a la juventud y la gente menos instruida, en disposición de convencerse fácilmente de la verdad de la religión. Se pone a continuación una apología de la religión cristiana, contra las blasfemias y calumnias de los enemigos, publicada en Francia en tiempo de la Revolución, Madrid, imprenta de Collado, 1813.
- ANÓNIMO FRANCÉS, *El oráculo de los nuevos filósofos, M. Voltaire, impugnado y descubierto en sus errores por sus mismas obras*, traducido al español por R. P. Mtro. Pedro Rodríguez Mozo, Madrid, imp. de Pedro Marín, 1775, 2 v.
- ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera*, ex recensione I. Bekkerik, Academia Regia Borussica, editio altera Olof Gigon, Berolini, 1960.
- BALDÓ LACOMBA, Marc, “La Universidad de Córdoba ante la ilustración (1767-1810)”, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987: 67-99.
- BERKELEY, George, *Tres Diálogos entre Hylas y Filonous*, traducción de A. P. Masegosa, Bs. As. Ed. Aguilar, 1963.
- BRIXIA, Fortunato, *Philosophia mentis methodice tractata, atque ad usus academicos accommodata*, Brixia, 1749, 2 v.

FERNANDO BRACO OFM

- CATURELLI, Alberto, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Bs. As. Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Oeuvres Complètes de Cicerón*, avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, Didot, 1864, 5 v.
- DENZINGER, Enrique, *El magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, traducción de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963.
- DESCARTES, René, *Méditations touchant la première philosophie*, en *Discours de la Méthode, suivi des Méditations Métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1927.
- DUPASQUIER, Sebastianum, *Summa Philosophiae Scholasticae Scotisticae in quatuor partes scripta et digesta breviter et clare*, T. 1, *Logica*, Patavii, 1718.
- FURLONG, Guillermo, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1526-1810)*, Bs. As. Ed. Kraft, 1952.
- GASSENDI, Pierre, *Metaphysice disquisitio anticartesiana seu dubitationes et instantiae adversus Cartesii Meditationes et Responsa*, editio tertia, Ultrajecti, 1691.
- HAUSER, Bertholdo, *Elementa Philosophiae ad rationis et experientiae ductum conscripta atque usibus scholasticis accommodata*, T. 1, *Logica*, Augustae Vindeli et Oeniponti, 1755 y Madrid, 1794.
- KRAMER- MARIETTI, Angèle, "L'initiation à la pensée philosophique", *Actes Xème Congrès de la Association Internationale des Professeurs de Philosophie*, ed. L. Dreyer et alii, Lochau bei Bregens, 1987: 661-691.
- *La Logique de Port -Royal*, Edition nouvelle avec notes de Alfred Fouillé, Paris, Lib. Classique E. Belin, 1877.
- LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia. Análisis de cursos manuscritos*, Bs. As. FECIC, 1979.

- LÉRTORA MENDOZA, Celina Ana, “La enseñanza de la Lógica durante la época colonial”, *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1976: 9-35.

- MABILLON, Joannes, *Tractatus de Studiis Monasticis in tres partes distributos*. Cum quadam praecipuarum difficultatum serie, quae in Autographorum Operum lectione singulis quibusque saeculis occurrunt. Selectionumque Voluminum addito Catalogo ad Bibliothecam in Ecclesiasticis materiis comparandam latine vertiti P. P. Josephus Porta. Editio Tertia Veneta, Venetiis, 1770.

- MALEBRANCHE, Nicolás, *Oeuvres Complètes*, Paris, 1837, 2 v.

- MELVIN DE MONTAZET, Antoine de [el Lugdunense], *Institutiones Philosophicae, Liber Primus, Logica*, Madrid, ed. Calle de la Greda, 1820.

- MESTRE, Antonio, “Ilustrados y reforma universitaria: las escuelas”, *Universidades españolas y americanas*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987: 395-402.

- OCKHAM, Guillelmi de, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio*, ed. Gedeone Gal OFM, en *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica*, New York, Inst. Franc. Universitatis S. Bonaventurae, *Opera Theologica* v. 1, 1979, v. 2, 1970.

- OCKHAM, Guillelmi de, *Summa Logicae*, ed. Philoteus Boehner, New York, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, Pars I, 1957; Part II et III, 1954.

- *Patrologia. Cursus Completum, Series Latina*, ed. J. P. Migne v. a./ v.v.

- SAGUENS, Juan, *Philosophia Maignani Scholastica, sive informam concinniore et auctiorem Scholasticam digesta et coordinata, complectens ex opinionibus veteris ac recentioris Philosophicae notabiliores disquisitiones, quae ad usum Scholae pro juventute instituenda desiderantur, distributa in tomos quatuor*, Tolosae, 1703.

FERNANDO BRACO OFM

- SCOTUS, Joannes Duns, *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum*, novis curis edidit F. Marianus Fernández García OFM, Ad Claras Aquas, 1912.
- SCOTUS, Joannes Duns, *Opera Omnia*, a cura Wadding et alii, Lyon 21639, 12 v. reéd. Vivès, Paris, 1891-1895.
- SCOTUS, Ioannes Duns, *Opera Omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, ed. Vaticana, T. XIX, 1993.
- SÉNECA, Lucio, *Epistolae ad Lucilium*, en *Oeuvres Complètes de Sénèque, le Philosophe*, avec la traduction en français, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, 1863.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, texto latino, traducción y anotaciones de por C. de PP. Dominicos, Madrid, B.A.C., 1947 ss, 16 v.

AUTORES Y OBRAS CITADOS EN EL TEXTO DE F. BRACO

- Agustín de Hipona: 18 - 54 - 75 - 94 - 99 - 100 - 101 - 113 - 184 - 191
- Almeida, Teodoro de: 17
- Altieri, Laurencio: 17
- Amalrico del Bene: 213
- Aristóteles: 99 - 100 - 101 - 118 - 177 - 178 - 179 - 213
- Berkeley, Jorge: 131
- Brixia, Fortunato de: 99
- Buenaventura, San: 18
- Cicerón, Marco Tulio: 40 - 90 - 99 - 100 - 114
- Demócrito: 123
- Descartes, Ren'2 : 186 - 187 - 188 - 189 - 190
- Eclesiástico: 17
- Feijóo, Benito Jerónimo: 179
- Gassendi, Pedro: 190
- Génesis: 99 - 105
- Gregorio, San: 184
- Hus, Juan: 213

FERNANDO BRACO OFM

- Inocencio III Papa: 213
- Juan Evangelista: 183
- León X Papa: 178
- Lugdunense, A. Melvin de Montazet, el: 96
- Malebranche, Nicolás: 131 - 132 - 136
- Newton, Isaac: 68
- Ockham, Guillermo de: 213
- Pablo, San: 17 - 174
- Platón: 2 - 178 - 213
- Pirrón: 123 - 167
- Saguens, Juan: 107
- Salmos: 17 - 185
- Scoto, Juan Duns: 18 - 102 - 199 - 200 - 203 - 219 - 221 - 224 - 225 - 226 - 227 - 226 - 232
- Séneca, Lucio: 73
- Sócrates: 167
- Tomás de Aquino: 184

ÍNDICE GENERAL

Introducción	5
Curso de Filosofía	14
Prefacio	17
Prefacio a la Lógica	18
Notas	20
PRIMERA PARTE DE LA LÓGICA	21
<i>Sección I: El intelecto perceptivo</i>	21
Capítulo 1: Qué es la idea y cuántas son sus clases	21
Capítulo 2: Universalidad, particularidad y singularidad de las ideas. Las cinco ideas universales	23
Capítulo 3: Verdad y falsedad, claridad y distinción y otras divisiones de las ideas	26
Capítulo 4: Qué es la división, cuáles son sus clases y qué reglas se deben observar para dividir correctamente	28
Capítulo 5: Breve explicación de la división general del ente real	30
Capítulo 6: Las categorías aristotélicas	31
Capítulo 7: Prioridad, posterioridad y simultaneidad de las cosas	34
Capítulo 8: El signo sensible en general y sus propiedades	35
Capítulo 9: La palabra en cuanto es signo y el nombre o término vocal	36
Capítulo 10: Se explica algunos términos de aplicación en las disputaciones	37
Capítulo 11: Las propiedades de los términos	39
Capítulo 12: La definición y sus reglas	40
<i>Sección II: El intelecto judicante</i>	41
Capítulo 1: Se explica la natura del juicio	41
Capítulo 2: El origen de los vicios en que suelen caer nuestros juicios y de qué modo prevenirlos	42
Capítulo 3: Natura de la proposición	44
Capítulo 4: División de las proposiciones	45
Capítulo 5: Oposición de proposiciones	50
Capítulo 6: Conversión y equipolencia de proposiciones	51

Capítulo 7: Breve explicación de la crítica de proposiciones usual entre los lógicos, como complemento de esta parte sobre la segunda operación mental	52
<i>Sección III: La tercera operación de la mente o raciocinio</i>	56
Capítulo 1: Naturaleza del raciocinio y sus principales reglas	56
Capítulo 2: El silogismo	58
Capítulo 3: Figuras y modos del silogismo simple	59
Capítulo 4: Figuras silogísticas	61
Capítulo 5: Silogismos compuestos	62
Capítulo 6: Las restantes especies de argumentación	64
Capítulo 7: La argumentación demostrativa y la probable	65
Capítulo 8: Los falsos raciocinios o sofismas	66
<i>Sección IV: La cuarta operación de la mente</i>	69
Capítulo 1: Método analítico o inventivo	69
Capítulo 2: El método sintético o compositivo	70
Capítulo 3: El método disputativo	71
Capítulo 4: El método de estudio	73
Notas	74
SEGUNDA PARTE DE LA LÓGICA: EJERCICIOS ESCOLÁSTICOS	75
Disputación Preliminar sobre la Lógica tratando de su natura, su objeto y necesidad	75
Capítulo 1: Fin de la Lógica	75
Capítulo 2: Si la lógica es ciencia, y cuál y si es arte	76
Capítulo 3: En qué consiste el objeto de la lógica	83
Capítulo 4: Si la lógica es necesaria o útil para adquirir las ciencias	87
<i>Sección I: Ejercicios escolásticos sobre la primera operación de la mente</i>	90
Cuestión 1: Si la idea o percepción de una cosa puede ser falsa	90
Cuestión 2: Si la mente puede percibir una relación de conveniencia entre dos ideas entre sí opuestas	96
Cuestión 3: Si las palabras significan primero e inmediatamente la cosa o el concepto mental	98
Cuestión 4: Si las palabras son significativas por propia naturaleza	102

<i>Sección II: Ejercicios escolásticos sobre la segunda operación de la mente</i>	108
Cuestión 1: Si el juicio es acto simple de la mente	108
Cuestión 2: Si el juicio es acto del intelecto o de la voluntad	111
Cuestión 3: Si el juicio es de por sí afirmativo	114
Cuestión 4: Si una proposición verdadera puede transformarse en falsa	116
Cuestión 5: Si el sentido íntimo engendra certeza indubitable	120
Cuestión 6: Si la claridad y distinción de ideas es regla infalible de verdad	124
Cuestión 7: Si el testimonio de los sentidos puede constituir regla de verdad para los cuerpos considerados indeterminadamente	131
Cuestión 8: Si el testimonio de los sentidos puede constituir regla de verdad para los cuerpos determinadamente considerados	147
Cuestión 9: Si, y en qué sentido la autoridad humana debe considerarse regla de verdad	151
Cuestión 10: Si la verdad de los hechos sobrenaturales o milagrosos puede constar con certeza por el testimonio de los hombres	162

<i>Sección III: Ejercicios escolásticos sobre la tercera operación de la mente</i>	167
Cuestión 1: Si poseemos ciencias	167
Cuestión 2: Si todos los contenidos científicos se adquieren de nuevo cada vez	178
Cuestión 3: Si la ciencia, la fe y la opinión acerca de una misma cosa pueden coexistir en la misma mente	181
Ejercicio único sobre la cuarta operación de la mente: Si la duda general cartesiana permite alcanzar la verdad	186
Complemento a esta última operación del intelecto: Qué es el método escolástico y qué el matemático	192
Notas	194

TRATADO ÚNICO SUPLEMENTARIO A LA LÓGICA, QUE CONTIENE DOS DISPUTACIONES DE ACUERDO A LA DOCTRINA DE NUESTRO SIEMPRE Y VENERADO DOCTOR SUTIL JUAN DUNS SCOTO	199
<i>Disputación I: Sobre la identidad y la distinción</i>	199
Artículo 1: Se exponen los géneros de identidad y distinción	199

Artículo 2: Si debe admitirse la distinción formal por natura de la cosa, entre los atributos metafísicos de una misma cosa creada	201
<i>Disputación II: Sobre los universales</i>	211
Artículo doctrinal	211
Cuestión 1: Si se da el universal	212
Cuestión 2: Si deben admitirse naturas en las cuales se dé de hecho unidad formal	218
Cuestión 3: Si la natural a la cual repugnan muchos inferiores puede llamarse universal	228
Cuestión 4: Si se da el universal objetivo	230
Notas	233
 Bibliografía citada	235
Autores y obras citados por F. Braco	239