

CALIXTO TERES GARRIDO

Nociones de filosofía

OBRA COMPLETADA POR
FERNANDO MONTERO

DOCTOR EN FILOSOFIA
CATEDRATICO DEL INSTITUTO DE E. MEDIA
Y DE LA
ESCUELA DEL MAGISTERIO DE LOGROÑO

QUINTO CURSO DEL BACHILLERATO

1954



1. Filología - Tratados, mam. clypeo.

1(02)

C-38.489

F. R
R

357

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

PHYSICS DEPARTMENT

PHYSICS 309

LECTURE NOTES

BY

ROBERT H. COHEN

1958

PHYSICS 309

11(021)

CALIXTO TERES GARRIDO

Nociones de filosofía

OBRA COMPLETADA POR

FERNANDO MONTERO

DOCTOR EN FILOSOFIA

CATEDRATICO DEL INSTITUTO DE E. MEDIA

Y DE LA

ESCUELA DEL MAGISTERIO DE LOGROÑO



QUINTO CURSO DEL BACHILLERATO

R-4615

1954

Deposito Legal: 40-14-1958

Nociones de filosofía

(Censura Eclesiástica)

Nihil Obstat
Censor

Dr. Tomás Monzoncillo

Logroño, 15 de septiembre de 1943

Imprimatur,

† **Fidelis, Episcopus**

FILOSOFIA

CAPITULO PRELIMINAR

De la Filosofía en general

ARTICULO 1.º

DEL CONCEPTO DE LA FILOSOFIA

Definición etimológica de Filosofía

El nombre de filosofía, compuesto de las voces griegas *filos*, amigo, y *sofia*, sabiduría, viene de Pitágoras, quien, preguntado por el rey Leonte acerca del arte o ciencia a que se dedicaba, contestó, modestamente, que era *filósofo*, es decir. «amigo del saber o de la sabiduría».

Estas palabras de Pitágoras, además de definir etimológicamente la Filosofía, indican que puede llamarse filósofo, en un sentido amplio, todo aquel que tiene deseo de saber y ama la sabiduría, estudiando los seres de la naturaleza, reflexionando sobre ellos y tratando de conocerlos y explicarlos como él hacía.

Definición científica de Filosofía

El contenido real de la Filosofía no es otro que el Universo con todos los seres *reales*, *ideales* y *morales*, que contiene; mas como

los seres de la naturaleza pueden conocerse más o menos profundamente por sus causas próximas, inmediatas o últimas, de aquí que para circunscribir y fijar el concepto de Filosofía se la define científicamente diciendo que es: «Scientia rerum per causas ultimas, naturali lumine comparata». *La ciencia de los seres por sus causas últimas, o más universales, adquirida por la luz de la razón.*

Explicación de los términos de la definición de la Filosofía

Los términos de la anterior definición explican el objeto, límites y fin de la Filosofía. Decimos que la Filosofía es *ciencia*, porque explica las cosas por sus causas, deduciendo sus conclusiones por medio de la demostración. Ejemplo: el labriego conoce el sol, el agua y el aire, pero como no conoce sus causas, no tiene ciencia de los mismos; entendiendo por causa, en su acepción más amplia, todo lo que explica el origen, fin y esencia de los seres y sus fenómenos.

Decimos en la definición, *por sus causas últimas*, para indicar que la Filosofía no se limita al estudio de las causas próximas de las cosas, sino que se eleva a las razones supremas o causas de las que dependen todas las demás. Ejemplo: el físico y el químico, hombres dedicados al estudio, conocen el sol; el agua y el aire científicamente, porque investigan lo íntimo de los fenómenos, las leyes y propiedades de esos seres, analizando sus elementos y proporciones; pero no tienen conocimiento filosófico de los mismos, si se limitan al estudio de las causas próximas, sin investigar las *causas últimas* del constitutivo de los seres, la esencia de sus elementos, las leyes de finalidad de sus operaciones, porque el conocer filosófico llega, en el orden lógico, hasta el principio de contradicción, en el orden real, hasta la esencia de las cosas, y en sus orígenes, hasta Dios, causa suprema universal.

Decimos en la definición: *de todas las cosas*, pues el Universo entero y los seres en él contenidos y estudiados, desde cierto punto de vista, son el objeto del estudio filosófico.

Terminamos la definición con las palabras *conocidas por la razón humana*, para excluir todo otro modo de conocer, por ejemplo, el de la Revelación Sobrenatural de las verdades religiosas.

ARTICULO 2.º

OBJETO DE LA FILOSOFÍA Y SUS RELACIONES

Por lo que llevamos dicho, queda bien determinado que el objeto de la Filosofía, considerado *materialmente*, abarca al Universo entero, es decir, todos los *seres reales*, como Dios, el mundo y el hombre; todos los *seres ideales* y todos los *seres morales*, y las relaciones de los mismos.

Mas como la Filosofía estudia los seres, desde cierto punto de vista, distinto del estudio de los seres, que hacen las ciencias particulares, conviene determinar que el *objeto formal* de la Filosofía son las causas supremas de los seres y las razones últimas que explican el origen primero, fin último, y esencia de los mismos.

Relación de la Filosofía con las demás ciencias

La Filosofía, tanto por su objeto material, como por el formal, tiene grandes relaciones con las demás ciencias.

Tiene relaciones con las *Matemáticas*, porque éstas, en sus grandes elucubraciones, se apoyan en principios filosóficos, tomando de la Lógica el recto raciocinio, y de la Metafísica las grandes abstracciones; las tiene con *las ciencias naturales*, Física, Química, etc., porque éstas tienen la observación y la inducción como instrumento o métodos constantes, y éstos son regulados por la Filosofía, sin olvidar que las ciencias naturales, apartadas de las concepciones y derivaciones filosóficas, carecen de profundidad y visión trascendental; tiene, además, relaciones la Filosofía con la *Estética*, porque ésta toma de aquélla las ideas de proporción y armonía, reguladoras de las Bellas Artes; igualmente la *Historia* necesita de la Lógica para conocer el valor del testimonio, y de la *Teodicea* para descubrir las leyes providenciales; finalmente, las ciencias *jurídicas y sociales* tienen relaciones con la Filosofía, porque el fundamento del Derecho es la Moral, y porque el conocimiento de la Psicología humana es indispensable para resolver las complejas cuestiones sociales.

Relaciones de la Filosofía con la Teología

La Teología y la Filosofía se distinguen en razón de que la primera tiene por objeto la Verdad Revelada, y la segunda, las verdades del orden natural; pero, a pesar de esto, la Filosofía sirve de instrumento para descubrir la existencia de Dios, explicar sus atributos con evidencia de razón, deducir la posibilidad de la Revelación y hasta el hecho de la misma. Además saca de las verdades reveladas consecuencias importantes para la vida, y apoyándose en la autoridad infalible de la Fe, muchas veces, la Filosofía recibe el beneficio de no caer en el error.

ARTICULO 3.º

UTILIDAD E IMPORTANCIA DE LA FILOSOFIA

La Filosofía es utilísima e importante en razón de su sujeto, de su objeto y de su fin.

Por razón *del sujeto*, que es el hombre, porque perfecciona y eleva nuestras facultades, razón y voluntad, dando reglas a la primera para juzgar rectamente de las cosas, y a la segunda, para practicar el bien.

Por razón *del objeto*, puesto que los principios axiomáticos y universales, que sirven de fundamento a las ciencias, son materia filosófica que la Filosofía esclarece y presta a las demás ciencias.

Por razón *del fin*, porque la Filosofía, maestra incomparable de la vida, dirige sus esfuerzos a la solución de los grandes problemas, como son: la existencia de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma y nuestros eternos destinos, así como plantea y resuelve las cuestiones sobre las leyes de finalidad de los seres y la verdad y certeza del conocimiento.

Finalmente, la Filosofía eleva la mente humana a las grandes concepciones intelectuales, apartándonos de la vulgaridad corriente en espíritus superficiales, pues el filósofo desea conocer lo íntimo y transcendental de los seres.

ARTÍCULO 4.º

DIVISIONES DE LA FILOSOFÍA

La Filosofía, según Platón, se divide en *real*, *racional* o *ideal* y *moral*, atendiendo a la propia división de los seres en reales, ideales y morales.

La *Filosofía real* trata de las cosas en sí consideradas, y se denomina *Metafísica*; la *racional* trata de la rectitud del discurso y verdad de los actos de nuestra razón, y se llama *Lógica*; y la *moral* trata de la rectitud y bondad de los actos de la voluntad, y se conoce con el nombre de *Ética*.

La Filosofía real o Metafísica se subdivide en *Metafísica general* u *Ontología* y en *Metafísica especial*, subdividiéndose esta última en *Cosmología*, *Psicología* y *Teodicea*, que tratan respectivamente, del mundo, del hombre y de Dios.

AMPLIACIÓN: Atendiendo a que en el estudio de los seres de la naturaleza, si son reales, nos limitamos a conocerlos, sin poderlos modificar, y si son ideales y morales los producimos nosotros, y los podemos dirigir, con fines prácticos, se divide la Filosofía en *especulativa* y *práctica*, comprendiendo la primera: la Metafísica general, la Cosmología, la Psicología y la Teodicea, y la segunda: la Lógica, que dirige los actos intelectuales, y la Ética, que ordena los actos de nuestra voluntad.

Sinopsis de la Filosofía

| | | | |
|---------------------|------------------------------|-------------------------------|---------------|
| FILOSOFÍA | } Filosofía real | Metafísica general | } Ontología. |
| | | Metafísica especial | } Cosmología. |
| | Filosofía racional | | } Psicología. |
| | Filosofía moral | | } Teodicea. |
| | | | } Lógica. |
| | | | } Ética. |

Sinopsis segunda

| | | | | |
|-----------------|---|--------------------|---|---------------------|
| FILOSOFÍA . . . | { | Especulativa . . . | { | Metafísica general. |
| | | Práctica . . . | { | Cosmología. |
| Psicología. | | | | |
| Teodicea. | | | | |
| | | | { | Lógica. |
| | | | { | Ética. |

LÓGICA

CAPITULO PRELIMINAR

Del concepto de Lógica, relaciones y divisiones

ARTÍCULO 1.º

CONCEPTO DE LÓGICA

Definición etimológica de esta disciplina

Etimológicamente, la palabra Lógica se deriva de *Logos* que significa discurso, razón, tratado, por lo cual algunos la definen diciendo que es: «la ciencia de la razón o del discurso».

Definición científica de Lógica

Científicamente definida, podemos decir que es: *la disciplina científica que estudia la formación regular de las ideas, juicios y racionios, que son los actos de la razón, para llegar fácil y seguramente a la consecución de la verdad, o, como dice Farges: «Scientia directiva operationum intelleetus ad verum». (Ciencia que dirige las operaciones del entendimiento hacia la verdad).*

Explicación de la definición de Lógica

Decimos en la definición anterior, que la Lógica es: «una disciplina científica, porque contiene un sistema de verdades», con

principios evidentes, método propio y objeto bien determinado; añadimos *que estudia la formación regular de las ideas, juicios y raciocinios*, para señalar su materia, u *objeto material*, y manifestamos cuál es el *objeto formal* de la misma, cuando decimos: «para llegar fácil y seguramente a la consecución de la verdad».

Distinción entre la Lógica natural y la Lógica como disciplina científica

La *Lógica llamada artificial*, definida anteriormente, difiere de la *Lógica natural*, como lo imperfecto se diferencia de lo perfecto, porque esta última no es otra cosa que la disposición natural que todo hombre tiene, sin estudio alguno, para usar rectamente de sus facultades intelectuales y conocer la verdad obvia y espontáneamente, mientras que *Lógica artificial* es el conocimiento racional de las reglas que dirigen el entendimiento, para conseguir la verdad, mediante el estudio, la meditación o la ayuda del maestro.

OBSERVACIÓN.—Con *Lógica natural*, cualquier hombre, bien dispuesto intelectualmente, puede discutir y razonar; pero no todo hombre puede señalar los vicios de un razonamiento, ni indicar cuáles son las reglas transgredidas en él. Obsérvese, no obstante, que el conocer las reglas lógicas no quiere decir que ya se está capacitado para razonar rectamente, por la misma razón que, aun conociendo las reglas del dibujo, no todos lo practican con perfección.

ARTICULO 2.º

DOBLE CONSIDERACION DE LA LOGICA COMO CIENCIA Y COMO ARTE

La *Lógica* tiene la doble consideración de ciencia y de arte. Es ciencia, porque el hombre, que la posee y practica, reflexiona sobre sus actos intelectuales, y teoriza, proponiéndose dirigirlos a un fin determinado, que es la verdad, conociendo la relación de los medios con el fin, y formando un todo sistemático con principios ciertos, método y objeto, adquirido por la demostración; es ciencia por-

que es un conocimiento fundado en principios evidentes, y porque no solamente expone reglas, sino que las demuestra; es ciencia la *Lógica del orden de las prácticas*, porque el conjunto de conocimientos ciertos y razonados sobre los actos, de la razón los aplica a producir el legítimo ejercicio del pensamiento, por lo cual se suele decir que la *Lógica* es una ciencia que da origen a un arte.

La *Lógica* desde otro punto de vista, es arte, porque es un conjunto de reglas que la razón se da a sí misma, para llegar a la consecución de la verdad.

ARTICULO 3.º

ACTOS DE LA RAZON EN LA INVESTIGACION DE LA VERDAD

Los actos de la razón, que estudia la *Lógica* son: la *simple aprehensión*, el *juicio* y el *raciocinio*.

La *simple aprehensión* es *un acto mental por el que percibimos la naturaleza de un objeto, sin afirmar ni negar de él cualidad alguna*. Así, por ejemplo, veo el papel, en el cual escribo y formo idea de su naturaleza, pero no afirmo ni niego su coloración, tamaño, etc.

El *juicio* es *un acto mental por el que afirmamos o negamos una cualidad de un sujeto*. Así yo veo el papel y afirmo mentalmente que es blanco.

El *raciocinio* es *un acto mental por el cual de uno o dos juicios conocidos deducimos otro desconocido*. Ejemplo: yo sé que el calor dilata los cuerpos, y deduzco que la veleta de la torre de mi pueblo tendrá mayor dimensión en verano que en invierno.

Todas las demás operaciones intelectuales, como la *abstracción*, el *asentimiento*, la *atención*, el *método* y la *ciencia* se reducen a las anteriores.

La *abstracción* coincide con la *simple aprehensión*, porque es una percepción parcial del objeto; el *asentimiento* coincide con el *juicio*, que, en suma, es una afirmación de relaciones; la *atención*,

porque es la compañera de todos los actos intelectuales, aplicando la mente al objeto; y el *método* y la *ciencia*, porque son la ordenación de juicios y raciocinios, formando un todo sistemático.

ARTICULO 4.º

RELACIONES DE LA LOGICA CON OTRAS CIENCIAS

La Lógica tiene relaciones con todas las ciencias, puesto que a todas presta las reglas del razonamiento recto, por lo cual se le ha llamado «Órgano» o instrumento científico de todas las disciplinas; pero especialmente tiene relaciones con la *Psicología*, que estudia las ideas como actos vitales o manifestaciones reales del sujeto pensante; tiene relaciones con la *Ideología*, porque ésta estudia el origen y la naturaleza de los conceptos, atendiendo al alma, procurando precisar lo que hay de objetivo y de subjetivo en las ideas primitivas; tiene relaciones con la *Ontología*, que estudia el «ser» en sí mismo, el cual se identifica con la verdad, objeto de la Lógica; igualmente con la *Ética*, por ser ambas disciplinas filosóficas del orden práctico.

ARTICULO 5.º

UTILIDAD E IMPORTANCIA DE LA LOGICA

La utilidad e importancia de la Lógica se manifiesta porque perfecciona la facultad intelectual del hombre, dotándole de un entendimiento fino, capaz de descubrir la sofistería; porque es tal el número de ideas deducidas que adquirimos razonando, que es necesario saber dirigir el entendimiento para que no se extravíe; porque nuestras ideas son abstractas y universales, difíciles de ser entendidas en toda su extensión, si la lógica no nos enseña el camino de la verdad.

Tan útil e importante le parecía a San Agustín la Lógica, que decía de ella que era la *disciplina de las disciplinas*, conviniendo en esto con los grandes talentos de la antigüedad.

ARTÍCULO 6.º

División de la Lógica

Desde Aristóteles, que es considerado como el padre de la Lógica, a la que llamó «Organon» y distribuyó en los tratados de «categorías», «hermeneias», o estudio del lenguaje, «primeros analíticos» o silogismos, «segundos analíticos», o argumentos demostrativos, «tópicos», «sofismas», más el tratado del «método», desgraciadamente perdido, hasta hoy, la Lógica, fuera de algunos capítulos sobre la teoría del conocimiento y de la ciencia, ha permanecido inalterable en su sustancia; por eso las divisiones de la Lógica para su estudio son coincidentes.

Muchos autores la dividen en *Lógica menor* y *Lógica mayor*. La primera trata de los actos intelectuales y de la estructura y leyes de los raciocinios; y la segunda, de los problemas sobre la certeza, verdad, método y criterios de certeza.

Modernamente, a la llamado lógica menor, o general se le da el nombre de «Lógica formal», aunque este término no significa lo que Kant enseñó respecto a la casualidad, atribuida a las formas subjetivas del conocimiento.

También dividen muchos autores la Lógica en «Dialéctica» y «Crítica», estudiando en la primera lo dicho en la Lógica menor, y la segunda investigando el valor de las facultades cognoscitivas.

Igualmente, al estudio sobre el que descansa la certeza, se le llama por algunos «Epistemología», y muchos, después de dividir la Lógica en pura y aplicada, subdividen esta última en Lógica sociológica, Lógica histórica, Lógica de las Matemáticas, etc., etc.

Cuadro general de la Lógica

| | | | | | |
|--------------|---|------------------------------------|-----------------------------|---|--------------------------|
| LÓGICA . . . | } | LÓGICA MENOR O DIALÉCTICA | Comprende el estudio de . . | } | Los actos intelectuales. |
| | | Los términos. | | | |
| | | | | | Las proposiciones. |
| | | | | | Los silogismos. |
| | | | | | La argumentación. |
| | | | | | Los medios de conocer. |
| | | | | | Los sofismas. |
| | | LÓGICA MAYOR O CRITERIOLOGÍA | Comprende . . | } | La verdad. |
| | | | | | |
| | | | | | Los motivos de certeza. |
| | | | | | Los criterios externos. |
| | | | | | El supremo criterio. |
| | | | | | La ciencia. |
| | | | | | El Método. |

Lógica Menor o Dialéctica

oooooooooooooooooooo

TRATADO PRIMERO

De los actos intelectuales

CAPITULO PRIMERO

De la simple aprehensión

ARTICULO 1.º

DE LAS IDEAS EN GENERAL

Definición de simple aprehensión

Ya dijimos que la Dialéctica trata de la estructura y leyes del raciocinio; mas antes es preciso estudiar analíticamente los elementos que lo integran, definiendo la simple aprehensión, como primer acto intelectual.

Entendiéndose por simple aprehensión *la operación intelectual por la cual adquirimos el conocimiento de la esencia de una cosa.*

En esa definición ya se indica, claramente, que la simple aprehensión no es operación de los sentidos, sino del entendimiento, que por ella penetra la mente en lo íntimo de los seres o en su esencia, y que el resultado es una representación abstracta y universal, que llamamos *idea*.

Definición de idea

La palabra «idea» significa «visión», y se define diciendo: *es la forma o semejanza de alguna cosa, expresa en el entendimiento, como resultado de la simple aprehensión, o como otros dicen: la representación intelectual de la naturaleza de un objeto.*

Conviene hacer notar, en conformidad con la definición, que la idea no es imagen sensible o representación imaginativa, sino una semejanza o forma *intelectual*, existente en la mente.

PRODUCCIÓN DE LA IDEA.—Las ideas se producen con el concurso de los sentidos como precedente. Los sentidos externos perciben los objetos reales y las cualidades de los mismos, y asociadas las percepciones de éstas por el sensorio común, forman la representación del objeto externo, que se llama *objeto sensible*. Una vez percibido el objeto sensible, su forma o representación es conservada por la imaginación, en visión concreta y particular, y, entonces, el entendimiento, aplicando su fuerza abstractiva sobre la imagen, produce el llamado *concepto* ó *idea abstracta*.

ARTICULO 2.º

CARACTERES DE LA IDEA

La idea se diferencia de la imagen sensible por sus caracteres esenciales, que son: ser *abstracta, universal, inextensa, indivisible e inmutable*.

La idea es *abstracta*, porque no tiene forma material y surge, precisamente, después de separar lo material y concreto del objeto sensible; es *universal*, que quiere decir que puede aplicarse a todos los seres de la misma clase; es *inextensa*, por no representarse el objeto o esencia aprehendida con la extensión; es *indivisible*, puesto que, quitándole algunas de las notas que la constituyen, no sería la idea del objeto, y, finalmente, es *inmutable*, porque las esencias de las cosas no pueden cambiar, sin que ellas mismas desaparezcan.

La imagen, por el contrario, es una representación sensible, concreta, particular, divisible, mudable. Ejemplo: es *imagen* la representación que yo tengo del Puente de Hierro de Logroño, con su forma, color, dimensiones, etc., pero es *idea* la representación intelectual, que yo tengo, de lo que es *un puente*, en general.

Objeto, notas, extensión y comprensión de las ideas

Se llama *objeto* de una idea lo que ella representa. Ejemplo: objeto de la idea de madera es la *materia madera* representada por la idea.

Notas de la idea son las cualidades que vemos en el objeto, representado por la idea, y tomadas de él. Ejemplo: la dureza, el color, la dirección de las fibras de la misma madera representada.

Entendemos por *extensión* de una idea el número mayor o menor de individuos concretos a que puedan aplicarse. Ejemplo: la idea de árbol se puede aplicar a todos los árboles de cualquier clase que sean.

Comprensión de una idea es el número de notas que contiene. Ejemplo: en la idea de árbol son notas del mismo la altura, el peso, el color, la forma y la corpulencia, etc.

La extensión de las ideas está en razón inversa de la comprensión, es decir, que cuanto sea mayor la extensión, será menor la comprensión, y viceversa. Ejemplo: la idea de «ser» tiene el máximo de extensión, porque se aplica a todo cuanto existe; pero tiene el mínimo de comprensión, porque sólo la nota de existencia lo constituye. Si a la *idea de ser* le añadimos las notas de creado, viviente, sensible, animal, inteligente, español, riojano, estudiante, moreno, etc., disminuye la extensión al aumentar la comprensión.

ARTICULO 3.º

ESPECIES DE IDEAS

División de las ideas

Como los objetos, de los que el entendimiento forma las ideas, son múltiples, así como la aplicación, claridad y relaciones de las mismas, de aquí la necesidad de su división, atendiendo a su *formación* u origen, *perfección*, *objeto*, *comprensión*, *extensión* y *relaciones*.

División de las ideas por su formación u origen

Desde el punto de vista de su formación, las ideas se dividen en «intuitivas» y «discursivas», subdividiéndose las intuitivas en «directas» y «reflejas».

Idea «intuitiva» es la formada de la contemplación inmediata de un objeto. Ejemplo: la idea que forma mi inteligencia de la pluma con que escribo.

La idea «discursiva» o «deductiva» es la que forma mi inteligencia, no por visión inmediata, sino por la unión de notas, tomadas de otros seres, por ejemplo, la idea de Dios la formamos o deducimos de la contemplación de los seres del Universo.

Idea «directa» es la idea intuitiva, formada o adquirida de la primera y directa visión del objeto, por ejemplo, la idea espontánea del color, de un triángulo, etc.

Idea «refleja» es la que formamos al volver a pensar en un objeto del cual, anteriormente, obtuvimos idea directa, la cual nos presta los elementos para la reflexión, por ejemplo, la idea, del género *animal*.

División de las ideas por su perfección

Atendiendo a la perfección, las ideas se dividen en «claras» «oscuras», «distintas», «confusas», «completas», «incompletas», «adecuadas», «inadecuadas». y «comprensivas».

Idea *clara* es la que representa el objeto con notas suficientes, para poderlo distinguir de otros objetos; e idea *obscura*, lo contrario. Ejemplo: la idea de casa es clara, pero la idea de planeta es obscura, para muchos.

Idea *distinta* es la que presenta las notas de un objeto, de tal suerte, que se distinguen entre sí con gran lucidez; e idea *confusa* lo contrario. Ejemplo: la idea que yo tengo de mi madre es distinta; pero la idea que tiene el vulgo de elipsoide es confusa.

Idea *completa* es la que contiene todas las notas de un objeto; *incompleta*, la que carece de alguna. Ejemplo; la idea de triángulo; para el geómetra es completa; la idea de hombre, sin la nota de sensible, sería incompleta.

Idea *adecuada* es la que representa, no sólo todas las notas de un objeto, sino, a la vez, reducidas a una fórmula más simple, que las contiene; *inadecuada*, lo contrario. Ejemplo: la idea de un número determinado, conocido en todas sus divisiones y elementos, es adecuada, pero la idea de infinito es inadecuada.

Idea *comprensiva* es la que representa al objeto con toda su inteligibilidad, en todas sus notas absolutas y relativas, mas sus relaciones. La idea comprensiva sólo existe en Dios.

ón de las ideas por su objeto

Atendiendo al objeto; se dividen las ideas en «puras», «mixtas», «concretas», y «abstractas».

Idea *pura* es la representación mental, sin que implique extensión. Ejemplo: la idea de causa o espíritu.

Idea *mixta* es la que implica extensión, como la idea de casa o tierra.

Idea *concreta* es la que representa un objeto tal cual existe o puede existir, o también de una cualidad, unida al sujeto que la lleva. Ejemplo: las ideas de árbol, sobrio, blanco.

Idea *abstracta* es la que representa cualidades sin sujeto, por ejemplo, la idea de blancura, sabiduría, etc.

División de las ideas por su comprensión y extensión

Las ideas, por su comprensión, se dividen en «simples» y «compuestas», subdividiéndose éstas en «complejas» e «incomplejas», «propias» y «analógicas». *Idea simple* es la que consta de una sola nota. Ejemplo: la idea de ser. *Compuesta*, si está constituida por dos o más notas. Ejemplo: la idea de hombre; integradas por las de animalidad y racionalidad

Idea compleja es la que está integrada por dos elementos, que no forman una sola esencia, como las ideas de hombre y sabiduría unidas. *Idea incompleja* es la que, aun siendo compuesta, representa una sola esencia. Ejemplo: la idea de hombre.

Idea propia es la que representa el objeto, conforme a su propia razón y naturaleza, sin relación a ninguna otra, como la idea de hombre.

Idea analógica es la que representa su objeto por la semejanza que tiene con otro distinto. Ejemplo: salud espiritual, luz intelectual.

La semejanza entre dos seres supone en ellos notas o caracteres, que en parte convienen y en parte no.

División de las ideas por su extensión

Las ideas por su extensión, se dividen en *singulares*, si representan un solo individuo, ejemplo: Napoleón; *particulares*, si representan parte de los individuos de un género, ejemplo: algunos hombres; *universales*, si representan a todos los individuos de un género, ejemplo: el hombre. La idea universal es colectiva, si representa un conjunto de individuos, considerados como un todo, por ejemplo rebaño. La idea universal es transcendental, si se puede atribuir y predicar de todos los seres existentes, ejemplo: ser, verdadero, bueno, uno, cosa y algo, que son los seis universales transcendentales.

División de las ideas por sus mutuas relaciones

Las ideas, atendiendo a su relación mutua, se dividen en «idénticas» y «diversas», «compatibles» e «incompatibles», subdividiéndose estas últimas en «contradictorias», «contrarias», «privativas» y «relativas».

Ideas *idénticas* son las que significan lo mismo, por ejemplo, las ideas de hombre y animal racional. *Diversas*, las ideas que se diferencian entre sí, como, por ejemplo, las ideas de hombre y piedra.

Ideas *compatibles* son las que pueden ir asociadas, ejemplo: hombre misero. Ideas *incompatibles*, las que no pueden ir juntas, como, por ejemplo, la idea de negro-blanco.

Ideas *contradictorias* son aquellas de las que una afirma cuanto niega la otra, como las ideas de material e inmaterial. *Contrarias*, las que expresan notas opuestas, dentro de un mismo género, por ejemplo: religioso e impío, avaro y pródigo.

Privativas, las que representan la falta de una perfección debida a un sujeto, ejemplo: ceguera. Ideas *relativas* son aquellas de las que no puede concebirse una, sin presuponer a la otra. Ejemplo: padre e hijo.

CAPITULO II

De las categorías o predicamentos

ARTICULO 1.º

CONCEPTO DE CATEGORÍAS

División de las categorías

Llámanse categorías o predicamentos «los diversos modos de existir que tienen o pueden tener las cosas en la naturaleza» de

duciéndose de esto que los géneros supremos o más universales de las cosas, que se pueden predicar de algún sujeto, se llaman categorías lógicas, formadas por el entendimiento, para clasificar sus conceptos, correspondientes a las cosas.

Cada categoría, por lo tanto, viene a ser una idea universal, que contiene a varias ideas, relacionadas con ellas, pero menos universales. Las categorías se llaman *predicamentos*, porque como los universales reales expresan el modo de ser, que las cosas tienen fuera de la mente, de aquí que las categorías pueden predicarse de las cosas, y atribuirse a ellas.

Utilidad lógica de las categorías

La utilidad de las categorías es evidente, puesto que son las distintas atribuciones, que de las cosas reales pueden hacerse; porque contienen a todos los seres reales finitos; tienen relación con todas nuestras ideas; ordenan todos nuestros conceptos, clasificándolos en series, y dan, por su íntima relación con las cosas reales, de las que Aristóteles las tomó, una clara visión del Universo.

ARTICULO 2.º

CATEGORÍAS ARISTOTÉLICAS

Estas diversas atribuciones, que de las cosas pueden hacerse y que llamamos categorías, fueron tratadas y expuestas, con suma maestría, por Aristóteles, quien, teniendo ante la vista la realidad de las cosas, tomó de ellas las notas esenciales, comunes a todos los individuos, que son los primeros principios de la diversidad genérica, y estableció las diez categorías o géneros supremos definidos, que son: *substancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito*.

AMPLIACION. Esta clasificación aristotélica está hecha, indudablemente, conforme a este discurso: el modo más general de ser las cosas es doble: substancia o accidente, pues los seres o existen entre sí o en otros, como en su sujeto. Ejemplo de lo primero: árbol; de lo segundo o accidente: el color del árbol. Ahora bien,

como los accidentes, o modos de existir en otro, pueden ser *absolutos* y *modales*, siendo los absolutos la cualidad y la cantidad, y los modales la relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito, de aquí que Aristóteles, cuya clasificación es la que goza de más crédito, enumeró las diez enunciadas, en lógica deducción.

Breve exposición de las categorías aristotélicas

Entendemos por *substancia* «la esencia que existe en sí misma, sin necesidad de otro sujeto de inherencia». Las substancias se dividen en *primeras* y *segundas*, según sean supuestos singulares, como Pedro, o esencias sustanciales, con precisión de la singularidad, como hombre.

La *cantidad* es aquel accidente por el cual una substancia tiene pluralidad de partes y extensión. La cantidad puede ser permanente y sucesiva, continua y discreta. Ejemplos: el peso 7, cantidad de movimiento, una línea, y un montón de trigo.

Cualidad es un accidente que tienen las substancias determinándolas y perfeccionándolas. Ejemplo: el color. Los escolásticos señalan estas especies de cualidades: hábito, potencia, pasión y cualidad pasible, forma y figura. Ejemplos: virtuoso, sensibilidad, frialdad, arbórea y circular.

Relación es el orden de una cosa a otra. Ejemplo: paternidad. En toda relación existe *sujeto*, *término* y *fundamento*. Ejemplo: en la de paternidad el sujeto es el padre, el término es el hijo, y el fundamento es la paternidad.

La relación puede ser real, lógica, creada e increada, subdividiéndose la real en predicamental y transcendental.

Acción es el ejercicio de la potencia que tiene la substancia, para hacer algo. Ejemplo: escribir. La acción puede ser inmanente y transeúnte.

Pasión es la mutación sufrida en un sujeto o la recepción de la acción en el paciente, por virtud de una causa eficiente. Ejemplo: ser azotado.

Lugar es la determinación del objeto en orden al espacio. Ejemplo: en el campo.

Tiempo es la determinación de la cosa en orden al tiempo. Ejemplo: ayer, hoy.

Situación es la ordenación de las partes del cuerpo entre sí, Ejemplo: sentado.

Hábito es la determinación de la cosa o persona por sus adornos, traje, etc. Ejemplo: vestido de saco.

Cuadro de las categorías aristotélicas

| | | <u>Categorías.</u> |
|------------------|--|--------------------|
| Substancia | | Substancia. |
| Accidente | { Absolutos } { Relativos } | Cantidad. |
| | | Cualidad. |
| | | Relación. |
| | | Acción. |
| | | Pasión. |
| | | Situación. |
| | | Lugar. |
| | | Tiempo. |
| | | Hábito. |

ARTICULO 3.º

CATEGORIAS DE KANT

Subjetivismo de las categorías de Kant .

Uno de los sistemas de categorías, que en los tiempos modernos ha penetrado e influye en el campo filosófico, es el del filósofo alemán Manuel Kant, quien, siguiendo camino opuesto al del filósofo de Estagira, compuso un cuadro categórico de base subjetiva.

Para Kant las bases o formas generales del pensamiento se deben inferir de las formas del juicio, formando las categorías, no de la percepción de las cosas del mundo real, sino de las concepciones *a priori* surgidas del puro pensar.

De aquí que, siendo las formas generales del juicio, según él: la

cantidad, cualidad, relación y modalidad, de ellas dedujo los juicios, dividiéndolos por la *cantidad* en singulares, particulares y universales, de los que, respectivamente, formó las categorías de «unidad», «pluralidad» y «totalidad»; por la *cualidad* en afirmativos, negativos e infinitos, y de éstos las categorías de «afirmación», «negación» y «limitación»; por la *relación*, en categóricos, hipotéticos y disyuntivos, de los cuales sacó las categorías de «substancia y accidente», «causa y efecto», «acción y reacción», y por la *modalidad*, en problemáticos, asertóricos y apodícticos, y de éstos las categorías de «posibilidad e imposibilidad», «realidad y no existencia», «necesidad y contingencia».

AMPLIACION.—Ya hemos dicho que estas categorías tienen, entre otros vicios, el de estar formadas de espaldas a la realidad de las cosas, porque nuestra inteligencia no las forma de la contemplación de las cosas reales, percibidas por nuestros sentidos, sino que son conceptos apriorísticos, conceptos puros, impuestos por nuestro entendimiento, a los cuales se deben sujetar los seres, y no al contrario como es natural, puesto que el mundo de los seres es como es y no como lo pueda concebir una mente extraviada.

ARTICULO 4.º

DE LAS POSTCATEGORIAS

Definición de postcategorías

Se llaman postcategorías «los conceptos generales que resultan de la comparación de las categorías entre sí, expresando ciertos aspectos y relaciones de las mismas».

Breve enumeración de las postcategorías

Las principales postcategorías son: oposición, prioridad, simultaneidad, movimiento y modo de tener.

Oposición es: «la exclusión recíproca de dos seres o propiedades de seres, que no pueden existir simultáneamente». Las postcategorías de oposición son «relativa», «contraria» «privativa» y «contradictoria».

Prioridad «es el orden lógico en que deben colocarse los seres, sus propie-

dades y los fenómenos, que en ellos ocurren». Las clases de prioridad son: «de tiempo», «de naturaleza», «de consecuencia», «de dignidad», «de generación», «de perfección» y «de orden».

Movimiento «es la postcategoría que indicã las mudanzas de los seres y de sus propiedades». Esta se divide en «de generación», «de corrupción», «de aumento», «de disminución», «de alteración», «de movimiento local».

De las postcategorías «simultaneidad» y «modo de tener» no hay necesidad de tratar, porque la primera es correlativa con la prioridad, y la segunda tiene muy poca importancia, como dice el Cardenal Ceferino González.

ARTICULO 5.º

DE LOS PREDICABLES

Definición de los predicables

Dijimos que una idea es universal, cuando se aplica o predica de todos los individuos de una clase. Ejemplo: la animalidad es una idea universal, porque se aplica o predica de todos los animales.

Ahora bien, los universales, al predicarse, expresan algo que unas veces es esencial a muchos seres y otras accidental a los mismos, como, por ejemplo: la idea de *animalidad*, aplicada a los hombres, expresa algo esencial a todos los hombres; y, en cambio, la idea de *virtuoso*, predicada de los hombrss, sólo tiene carácter accidental, surgiendo de esta consideración la definición de los *predicables*, que son: *los distintos modos como una noción universal puede ser atribuida unívocamente a los inferiores que le están subordinados*, o también los modos más generales, según los cuales nuestro entendimiento ve que los predicamentos o categorías convienen a muchos entes.

Enumeración y exposición de los predicables

Los universales lógicos o predicables son cinco, porque son cinco los modos como una noción universal se predica de sus inferiores, a saber: «especie», «género», «diferencia», «propio» y «accidente».

EXPOSICION.—En efecto, cuando se predica una noción, como perteneciente a muchos individuos, o se predica como perteneciente a la esencia de ellos o como no perteneciente a la esencia. Si se concibe como perteneciente a la esencia, o designa *toda la esencia*, como la animalidad y racionalidad, respecto, v. g., del hombre Pedro, en cuyo caso expresamos LA ESPECIE a que pertenece Pedro; o se designa parte de la esencia del hombre Pedro, común a dos o más especies, como ser animal es común al hombre, al caballo, al pez, en cuyo caso expresamos EL GENERO del hombre Pedro; o significa la parte de la esencia por la cual se diferencia el hombre Pedro de las demás especies de animales, en cuyo caso expresamos LA DIFERENCIA.

Si la noción se predica como no perteneciente a la esencia, es decir, como añadida a la esencia, o va acompañando a la esencia necesariamente, como la facultad de reir en el hombre Pedro, y, entonces, expresamos el predicable PROPIO, o se une a la esencia contingentemente, en cuyo caso se expresa EL ACCIDENTE.

Por ese sencillo razonamiento se demuestra que son cinco los predicables, llamados de Porfirio.

Definición de los predicables

Son muchas las definiciones dadas de los predicables; nosotros, siguiendo a Farges, las definimos diciendo:

Género es la parte de la esencia más común, que conviene a muchos individuos, diferentes en especie. Ejemplo: al decir Pedro es animal, expresamos, con la palabra *animal*, el género de Pedro.

Especie es toda la esencia en cuanto conviene a muchos individuos, que sólo se diferencian, entre sí, accidentalmente. Ejemplo: al decir Pedro es hombre, expresamos, con la palabra *hombre*, su especie.

Diferencia es la parte de esencia particular, por la cual se diferencian *en especie* los individuos del mismo género. Ejemplo: al decir Pedro es racional, expresamos, con la palabra *racional*, la diferencia que tiene con el asno.

Propio es la propiedad que va necesariamente unida a la esencia, aunque no pertenece a ella. Ejemplo: Pedro es capaz de reirse.

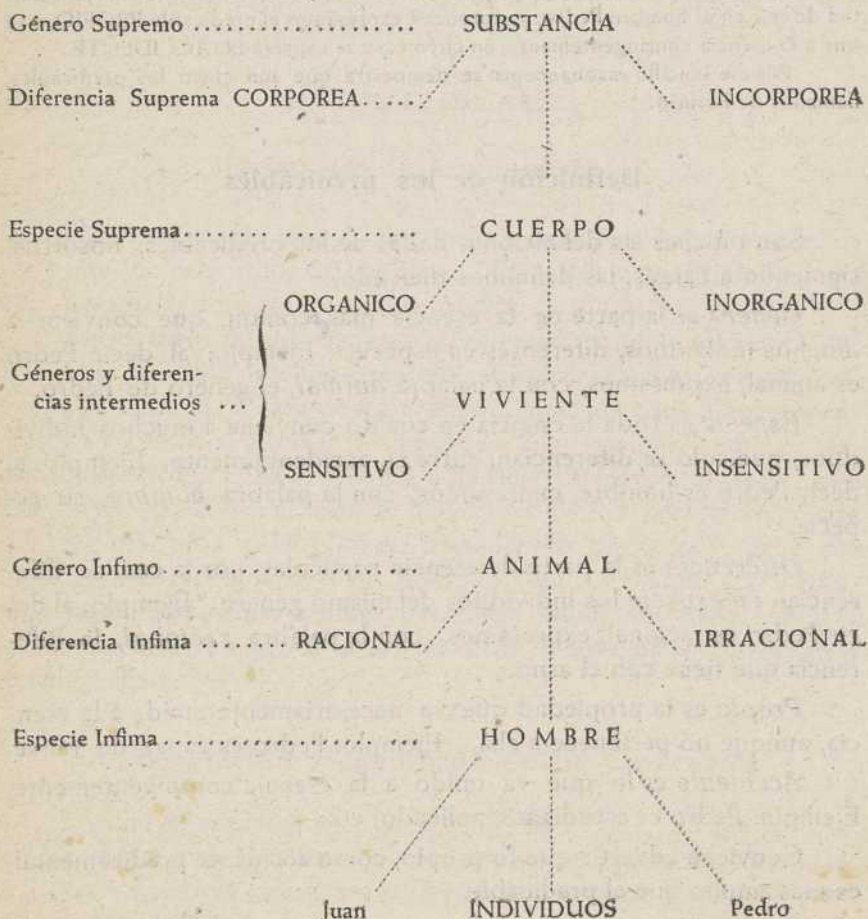
Accidente es lo que va unido a la esencia contingentemente. Ejemplo: Pedro es estudiante, aplicado, etc.

Conviene advertir que lo propio, como accidente predicamental, es más amplio que el predicable.

Subordinación de géneros y especies

Por razón de su extensión, los géneros, las especies y las diferencias forman una escala graduada, en la que están subordinadas, al género supremo de una categoría, las especies y las diferencias, ocupando el último lugar los individuos.

Esta graduación de géneros, especies y diferencias, supremos, intermedios e ínfimos, la expuso el filósofo Porfirio en el siguiente cuadro, respecto a la categoría substancia:



ARTICULO 6.º

RELACION DE LAS IDEAS CON LA VERDAD

Las ideas, en sus diferentes especies, que hemos expuesto hasta aquí, tomadas en sí mismas, no son verdaderas ni falsas, sino sencillamente un hecho simple, porque cuando pienso en estas dos ideas, separadas o yustapuestas, *círculo y cuadrado*, no hay error ni falsedad, en la simple representación mental, mientras no afirme ni niegue la conveniencia de ellas entre sí. Ahora, si consideramos las ideas en relación con la realidad o posibilidad del ser representado por la idea, diremos: que para esto es necesario que las ideas no contengan elemento alguno contradictorio, porque la imposibilidad lógica encierra imposibilidad física, así como la posibilidad lógica de un concepto entraña posibilidad física, con tal que intervenga una causa que la ponga en la realidad.

Los escolásticos formularon estos principios en la siguiente regla:

A posse ad esse non valet illatio. «De que sea posible un efecto no se puede deducir que sea un hecho». *A statu ideali ad statum realem no valet illatio.* (No vale el paso del orden ideal al orden real).

AMPLIACION.—A Farges, en su obra «Filosofía Escolástica», tratando de esta cuestión, dice: «Las ideas son siempre verdaderas, pues el entendimiento o nada aprehende, en cuyo caso ninguna idea tiene, como en la cámara fotográfica no se pinta, sino el objeto presente, o aprehende algo. Si aprehende algo, los elementos percibidos, o son inconciliables o conciliables: si lo primero, como el círculo respecto del cuadrado, la idea no puede concebirse, y, por lo tanto, no existe; si, por el contrario, los elementos son conciliables, la idea concebida, aunque no exista realizada, no obstante, es posible, por estar conforme a algún objeto, al menos idealmente».

Palabra interior y exterior

Los hombres expresamos nuestros conceptos por medio del lenguaje, que es: «un sistema de signos destinados a expresar nuestros pensamientos», el cual puede ser de varias clases, siendo las principales: el «lenguaje escrito», compuesto de signos gráficos, y el «lenguaje oral» o palabra hablada.

Ahora bien, entre la palabra, tanto escrita como hablada, y la «idea» existe un estrecho enlace, auxiliándose el fenómeno íntimo del pensamiento del llamado *lenguaje interior*. La explicación es la siguiente, la palabra sirve, en su aspecto más general y conocido, de medio de comunicación con nuestros semejantes, pero el pensamiento, antes de comunicarse a los demás, tiene necesidad de ser elaborado por nosotros en una forma interior, que fija nuestra reflexión; la expresión íntima de nuestro pensamiento es una palabra «interior», de la cual la exterior viene a ser como expansión o traducción.

De lo dicho resultan dos conclusiones: que el estudio de las lenguas es un medio utilísimo para conocer el modo de pensar de un pueblo, e incluso sus costumbres; y que, para que la palabra exterior sea clara, es preciso que la interior lo sea igualmente, pues, como dice Balmes: «es imposible hacerse entender cuando uno no se entiende a sí mismo».

ARTICULO 7.º

DE LOS TERMINOS LOGICOS

Definición del signo

Entendemos por signo, en general, lo que es señal de algo, o lo que da a conocer alguna cosa distinta de él; de aquí que se ha definido el signo diciendo: *es signo todo lo que representa a la facultad cognoscente alguna cosa distinta del mismo signo*.

En la definición anterior están contenidas las condiciones que debe reunir el signo, que son: ser distinto de la cosa significada; tener relación con ella, y que el sujeto cognoscente tenga conocimiento de esta relación.

División del signo

El signo se divide en: «natural», «artificial», «formal», «instrumental», «cierto», «equivoco», «verbal» y «gráfico»:

Signo natural es aquel en el que la relación, con la cosa significada, nace de la misma naturaleza de ésta, como la relación que hay entre el humo y el fuego. *Signo artificial* es aquel en el que la relación, con la cosa, procede del convenio de los hombres, como el color negro, en el vestido, es signo de luto. *Signo formal* es aquel

en el que la relación con la cosa se fundá en la semejanza, como el retrato de mi padre, con respecto a su persona. Signo *instrumental* es aquel en el que la relación es de dependencia, como el temblor de los miembros de mi cuerpo es signo de miedo. Signo *cierto* es aquel en el que la relación es necesaria e infalible, como la respiración es signo de vida. Signo *equivoco* es aquel en el que la relación puede nacer de diversas causas, como el color encendido en el rostro o el pulso acelerado. Signo *oral* es el manifestado con la palabra, y *gráfico*, con el escrito.

Definición del término lógico

Lo que en Gramática se llama *palabra* y la *idea contenida* en ella, en Lógica se denominan términos, por lo cual muchos autores tratan, en este lugar, de las nociones generales, filosóficamente estudiadas, de las partes gramaticales, que nosotros omitimos por consideraciones especiales.

Reduciéndonos, por tanto, al término lógico, lo dividimos en mental y oral. Término *mental* es la *idea expresada en la mente sin manifestarla al exterior*. Término *oral* es la *expresión verbal de la idea*.

De aquí que el término mental se ha definido por algunos diciendo que es lo que resulta de la descomposición del juicio, y, del mismo modo, se afirma que términos orales son los que resultan de la descomposición de la proposición. Ejemplo: en la proposición «Dios es eterno», los términos son el predicado «eterno», y el sujeto, «Dios», prescindiendo del verbo, considerado como medio de unión.

Los términos orales expresan los objetos o cosas conocidas por el entendimiento de un modo inmediato, aunque es necesaria la representación de la cosa por el concepto, para que el término oral pueda expresarla externamente. Ejemplo: la palabra sol no significa la idea representativa del sol, sino el sol mismo, por lo que podemos decir: el sol calienta.

ARTICULO 8.º

ESPECIES DE TERMINOS

Divisiones del término lógico

Los términos son susceptibles, como las ideas, de múltiples divisiones. En primer lugar, se dividen los términos en «positivos», y «negativos». *Positivos* son los que significan alguna entidad o realidad; ejemplo: luz, tierra. Son *negativos*, los términos que expresan la carencia o privación de una realidad; ejemplo: ceguera, muerte. Si a un término positivo se le antepone una negación, resulta un término «infinito»; ejemplo: «no tierra».

Hay términos que por su estructura son negativos y por su significación positivos, como «infinito», y otros, viceversa, como «nada».

Los términos se dividen en «relativos», cuando dicen relación a otra cosa, como padre, deudor; y «absolutos», cuando no la tienen, como hombre.

Además, los términos se dividen en: «categoremáticos», «sincategoremáticos», «abstractos», «concretos», «transcendentales», «universales», «particulares», «singulares», «distributivos», «colectivos», «unívocos», «equivocos», «de primera intención», «de segunda intención», «complejos» e «incomplejos».

Es *categoremático* el término cuando tiene significación determinada; ejemplo: templo. *Sincategoremático* es el término, cuando para significar algo, necesita unirse a otra palabra; ejemplo: sin, aun.

Abstracto, es cuando significa una cualidad separada del sujeto, como vicio, y *concreto*, cuando va unida al sujeto, como vicioso.

Término *transcendental* es aquel que puede aplicarse a todos los seres existentes y posibles, aunque no siempre en idéntica significación, como ser.

Universal, es aquel que se predica de todos los individuos de un género o especie en la misma acepción, como animal, aplicado al hombre; *particular*, cuando se aplica sólo a algunos individuos de

una clase, como algunos estudiantes; *singular*, es aquel que sólo se aplica a un individuo, como Andrés.

El término universal es *distributivo*, cuando se puede aplicar a todos los individuos juntos y a cada uno de ellos, como el término hombre, que se puede predicar de todos los hombres y de uno cualquiera de los hombres; *colectivo*, es aquel que se aplica a una colectividad de individuos, pero no a cada uno en particular, por ejemplo: Senado de Roma.

El término es *unívoco*, cuando siempre significa lo mismo, como mesa; *equivoco*, cuando unas veces se emplea en una acepción y otras en diversa, como el término perro, que puede emplearse en la significación de animal y de una constelación.

Se llaman términos *análogos*, aquellos que, en parte, significan lo mismo y en parte cosa diferente, como el término ser, que se aplica a Dios y al hombre; pero con significado más amplio y superior, por su excelencia, en un caso que en el otro.

Término de *primera intención* se llama aquel que significa un objeto, según el estado o modo de ser propio, independientemente de nuestro entendimiento, como la piedra es blanca, y de *segunda intención*, si el significado corresponde al objeto, según algún estado o modo, procedente de la percepción refleja del entendimiento, como el hombre es especie.

Es *complejo* el término, cuando en una sola palabra se contienen dos ideas, como santo; o cuando dos palabras forman con sus significaciones un sólo término, como substancia material. Es *incomplejo* un término, cuando una sola idea se expresa con una sola palabra, como espíritu.

ARTICULO 9.º

DE LAS PROPIEDADES DE LOS TERMINOS

Las propiedades de los términos son: la «suposición», la «apelación», la «ampliación», la «restricción» y la «alienación», omitiendo la extensión y la comprensión, que ya conocemos.

Definición de suposición

Entiéndese por suposición el *uso de un término por alguno de*

sus distintos significados, por ejemplo, la palabra «fiera», entendida en el sentido de *animal fiera* o aplicada a un *hombre*.

La suposición se divide en *material* y *formal*. La *material* es cuando la cosa significada por el término es el mismo término, por ejemplo, *animal* es *nombre sustantivo*, subdividiéndose en suposición «natural», como si decimos: «animal» es una *voz* y suposición «artificial», como al decir *animal* es *nombre de tres sílabas*.

La suposición *formal* es entender un término por la cosa significada por él, como Cicerón fué orador, subdividiéndose en «propia», cuando el término se entiende en el sentido propio para el cual fué inventado, y «metafórica», cuando se entiende en sentido traslaticio, como si decimos: Cicerón es el *rey de los oradores*.

La suposición se divide, además, en «simple», «absoluta o personal», «colectiva», «distributiva» y «disyuntiva». — Es simple, si el término se toma en sentido *inmediato* solamente, por ejemplo: *lo blanco es accidente*. Es absoluta o personal, si el significado del término se toma también en sentido *mediato*, por ejemplo: *lo blanco es finito*, donde «lo blanco» comprende a la blancura y el sujeto que la lleva. La suposición será colectiva, distributiva o disyuntiva, según que el término se tomé por algunos de esos significados, ya explicados anteriormente, como «los Apóstoles fueron doce», «los Apóstoles fueron hombres» y «los Apóstoles escribieron cartas».

Reglas de la suposición

Primera: cuando un término va acompañado de signo universal, la suposición será distributiva o colectiva, según la naturaleza del otro término. Ejemplo: «todos los Apóstoles son doce» y «todos los Apóstoles son hombres», se entiende: la primera, en sentido colectivo, la segunda, en sentido distributivo. Cuando el término lleva signo particular, como «alguno», «ciertos», la suposición es disyuntiva, siendo esta misma confusa o determinada, según la condición del otro término. Ejemplo: «algún papel es necesario para escribir», es proposición indeterminada: en cambio, «algunas naves llevaron a Colón a America», es determinada. Tercera: el predicado de toda proposición afirmativa tiene suposición disyuntiva. Ejemplo:

todo hombre es animal; en cambio, el predicado de la negativa es distributivo. Ejempló: el hombre no es piedra.

Concepto de apelación

Apelación es el modo como el predicado afecta al sujeto o la aplicación de la significación de un término a la cosa significada por otro.

La apelación se divide en *material*, cuando el predicado afecta al sujeto en sentido directo, o por razón de la materia, como si decimos: el pastor toca la flauta, y en *formal*, cuando el predicado afecta al sujeto en sentido indirecto o formal, como cuando decimos: el pastor guarda el rebaño.

Reglas de la apelación

Las reglas de la apelación son: primera, cuando el sujeto de la proposición es un término *concreto*, la apelación, en rigor lógico, es material; segunda: los numerales primitivos, si se predicán de los sustantivos, tienen apelación *material y formal* a la vez, es decir, multiplicán la forma y el sujeto que la lleva; ejemplo: *en la divinidad hay tres dioses*; esta apelación es material y formal y la proposición es falsa; tercera: los numerales primitivos, aplicados a nombres adjetivos, tienen suposición sólo formal; ejemplo: *en la divinidad hay tres infinitos*; esta apelación es formal y la proposición es verdadera, porque equivale a decir, *no hay tres dioses*, sino tres personas que tienen infinidad.

Ampliación, restricción y alienación

Ampliación es la acepción de un término en distinto tiempo del señalado por el verbo, como, por ejemplo: la justicia se cumple siempre. Restricción es la contracción de la significación de un término a un sentido más limitado, como, por ejemplo: el joven sin educación es insolente. La alienación es la traslación de la significación de un término de su sentido recto y propio a otro, como por ejemplo el león de España despertará.

Reglas generales de los términos

Primera: los términos deben tomarse *por lo que significan* y no por el sonido.

Segunda: debe evitarse con todo cuidado *la ambigüedad* de los términos.

Tercera: debe evitarse en empleo de términos *desusados*.

Cuarta: deben emplearse términos de clara significación y no *variables* en su sentido.

Quinta: deben preferirse los términos *propios* a los metafóricos, sobre todo en la exposición científica. La Filosofía y las Matemáticas necesitan gran precisión.

CAPITULO III

Del juicio

ARTÍCULO 1.º

NATURALEZA DEL JUICIO

Definición del juicio

El juicio, definido por Santo Tomás, *es una operación mental por la cual el entendimiento compone o divide, afirmando o negando*, definición que está conforme con estas palabras de Aristóteles: «juzgar es afirmar una cosa de otra».

Nosotros, repitiendo aquí lo expuesto en otro lugar, definimos el juicio diciendo que es *un acto mental por el que afirmamos o negamos una cualidad o predicado de un sujeto*. Ejemplo: yo veo el papel en que escribo y afirmo, mentalmente, que es blanco, y con esta afirmación emito un juicio.

Elementos del juicio

De lo dicho en la definición se deduce que el juicio consta de dos elementos: uno llamado *sujeto*, que es la idea de la que se afir-

ma o niega algo, y otro llamado *predicado*, que es la segunda idea, afirmada o negada. Completando y uniendo estos dos elementos está la *relación* que el entendimiento establece entre ellos, expresada por el verbo ser.

Análisis del juicio

Examinando el juicio psicológicamente, vemos, en primer lugar, que es un acto vital consciente, es decir, un hecho mental interno, distinto del querer y del sentir, producido por la actividad de nuestro espíritu y atestiguado por la conciencia, como una adhesión intelectual a una relación entre dos conceptos o ideas. Es decir, que el juicio es un acto que entra dentro de la corriente psíquica consciente y que se caracteriza por ser una adhesión intelectual, enunciada y aceptada como algo nuestro, porque el simple comprender, no enunciado mentalmente, es insuficiente para integrar un juicio. Por lo demás, el juicio tiene como antecedentes, en su proceso, varios actos de índole cognoscitiva, como *la atención, la abstracción, la comparación*, etc., y elementos de anteriores *sensaciones, asociaciones* de imágenes, *deseos, carácter*, etc., que hacen de él un complejo psíquico complicadísimo a pesar de su simplicidad.

Objetividad del juicio

El juicio, no sólo es un acto vital consciente, producto como hecho psicológico, de la actividad de nuestro espíritu, sino que, además es un acto o hecho psíquico representativo de un objeto. En efecto, entrando en el juicio un sujeto y un predicado, que son ideas o conceptos que tienen relación con seres reales, ideales o morales representados en la mente, está fuera de toda duda que el juicio que contiene esos elementos representativos de una objetividad, tiene carácter representativo de una realidad.

Divisiones del juicio

Atendiendo a la naturaleza de los juicios, se dividen éstos en *analíticos* o *a priori*, y en *sintéticos* o *a posteriori*. El primero se denomina así, porque el simple análisis de las notas de sus elementos o ideas nos indica que la relación entre ellas es necesaria, percibiéndose esa relación de conveniencia o discrepancia antes de toda expe-

riencia; ejemplo de juicio analítico: «el todo es mayor que la parte».

El *sintético* o *a posteriori* se llama así, cuando el sujeto y el atributo, considerados en su esencia, no exigen ni desechan la conveniencia o discrepancia de los mismos, las cuales se establecen después de la experiencia. Ejemplo de juicio sintético es el siguiente: «el oro es un metal raro».

Los juicios analíticos se conocen también con los nombres de puros, absolutos, racionales y necesarios, presentándose al espíritu como necesarios, inmutables y eternos, y los sintéticos se conocen con los nombres de experimentales, empíricos, hipotéticos y de hechos, siendo contingentes.

División de los juicios por su cualidad

Atendiendo a la cualidad de los juicios, se dividen en *afirmativos*, *negativos*, *mediatos* e *inmediatos*.

Son afirmativos, cuando el atributo conviene al sujeto, por ejemplo: el pan es sabroso. Son negativos los juicios, cuando el predicado repugna al sujeto; ejemplo: el pan no es piedra. El juicio es inmediato, cuando la conveniencia o repugnancia se percibe por la simple comparación de las ideas; ejemplo: el círculo no es cuadrado. Finalmente, el juicio es inmediato, cuando, para ver la identidad o exclusión, se necesita de un raciocinio; ejemplo: el alma humana es inmortal.

ARTICULO 2.º

DE LA PROPOSICION

Definición de proposición lógica

Lo que en Gramática se llama oración enunciativa, en Lógica se denomina «proposición», que no es otra cosa sino un juicio expresado verbalmente, por lo que algunos la definen diciendo «*la expresión oral de un juicio*» y también, «*una oración que afirma o niega algo de alguno de sus términos*»; ejemplo: el hombre es desgraciado.

En toda proposición, los elementos integrantes son; sujeto, cópula y predicado. Ejemplo: «El agua es clara», que es una proposición, consta de sujeto «agua», de cópula, «es» y de predicado, «clara». Algunas veces el predicado va incluido en la cópula o verbo, como en la proposición «Pedro escribe», que equivale a Pedro es escribiente.

División de las proposiciones

Las proposiciones lógicas se dividen desde los puntos de vista de la *materia*, de la *forma*, de la *cantidad* y de la *cualidad* que en ellas se encuentran

POR RAZON DE LA MATERIA, se dividen las proposiciones simples en *necesarias*, *contingentes*, *posibles* e *imposibles*, entendiéndose por materia el sujeto y el predicado, unidos por la cópula, y como estos elementos presentan cosas u objetos, estas cosas o seres representados y la relación que entre ellos existe, es lo que se llama materia.

Proposición *necesaria*, es aquella en que el predicado conviene al sujeto esencialmente, por ejemplo: Dios es justo.

Proposición *contingente*, es aquella en que el predicado conviene actualmente al sujeto, pero de tal modo, que puede, en el orden de los hechos, dejar de convenirle, por ejemplo: Juan es delgado.

Proposición *posible*, es aquella en que el predicado puede convenir al sujeto, pues no repugna en el orden de las ideas, por ejemplo: el hombre será feliz.

Proposición *imposible*, es aquella en la que el predicado repugna al sujeto esencialmente, por ejemplo: el hombre es Dios.

POR RAZON DE LA FORMA, se dividen las proposiciones en *afirmativas* y *negativas*, entendiéndose por forma la relación expresada por la cópula.

Proposición *afirmativa*, es la que anuncia la conveniencia entre el predicado y el sujeto, por ejemplo: «el río es ancho», y proposición *negativa*, la que anuncia lo contrario; por ejemplo: «el río no es ancho»,

Para que sea negativa una proposición es necesario que si tiene partícula «no», ésta afecte a la cópula; por esto no es negativa está proposición: «la ley manda no jurar», sino afirmativa.

También es de notar que una proposición, con forma afirmativa, pueda ser, en rigor, negativa, cuando sus términos se excluyen, por ejemplo: este hombre carece de talento.

POR RAZON DE LA CANTIDAD, se dividen las proposiciones en *universales*, *particulares*, *singulares* e *indefinidas*.

Es *universal* la proposición, cuando el sujeto de la misma lleva signo universal, por ejemplo: «todos los peces son nadadores». Es *particular* la proposición, cuando lleva signo particular, como «algunos peces son grandes», y es *singular*, cuando el sujeto lo es, como «aquel pez es voraz».

La proposición es *indefinida*, cuando el sujeto no tiene extensión determinada, por ejemplo: «el español es circunspecto».

En estas proposiciones indefinidas se determina la extensión del sujeto por la materia que expresa el predicado, la cual, siendo necesaria, hace que la proposición sea universal, y si es contingente, la reduce a particular. Ejemplo: «el hombre es elocuente» y «el hombre es mortal», son dos proposiciones indefinidas, de las cuales la primera es particular y la segunda universal.

POR RAZON DE LA CUALIDAD, las proposiciones se dividen en *verdaderas* y *falsas*, según que la relación que expresen los términos esté conforme con la realidad o no. Ejemplo: «los animales son vivientes» es proposición verdadera, y «los animales son plantas» es proposición falsa.

ARTICULO 3.º

MODOS DE LAS PROPOSICIONES

Definición de proposición modal

Proposición modal es la que expresa el modo de convenir o repugnar del predicado al sujeto, diferenciándose de las absolutas en que éstas enuncian la idea simplemente. Ejemplo de proposición absoluta: el estudiante es aplicado; ejemplo de modal: el estudiante es aplicado *necesariamente*.

Las proposiciones modales pueden ser: *apodícticas* o de materia

necesaria, como «el hombre es mortal *necesariamente*»; *problemáticas* o de materia contingente, expresando un hecho meramente como posible, por ejemplo: «es posible que Marte esté habitado»; y *asertóricas*, que expresan simplemente la conveniencia *de hecho* del predicado al sujeto, por ejemplo: «el calor dilata los cuerpos fácilmente». Las proposiciones modales serán verdaderas o falsas, si lo enunciado por ellas conviene o no al sujeto del modo enunciado.

Proposiciones compuestas

Además de las clases de proposiciones tratadas, existen proposiciones lógicas, llamadas *compuestas*, en razón a estar integradas por materia múltiple, es decir, por dos o más proposiciones. Ejemplo: ni en vida ni en muerte seré enemigo de la verdad.

Estas proposiciones compuestas pueden ser: *explícitamente* compuestas, como la siguiente, llamada *hipotética*: si estudias, aprobarás; e *implícitamente* compuestas, como por ejemplo: «solo la muerte dominará su soberbia».

Las proposiciones *explícitamente* compuestas son: *copulativas*, *disyuntivas*, *condicionales*, *causales*, *relativas* y *discretivas* o *adversativas*.

Son *copulativas* las que constan de dos o más proposiciones unidas por las partículas «y» o «ni», por ejemplo: «los españoles y venecianos vencieron en Lepanto». Para que esta clase de proposiciones sea verdadera, es preciso que lo sean todas las proposiciones que forman la compuesta.

Proposiciones *disyuntivas* son aquellas que constan de dos o más proposiciones unidas por la partícula «o». Ejemplo: el animal es racional o irracional. Para la verdad de la proposición disyuntiva es preciso que no se dé término medio entre los enumerados y que sean incompatibles.

Son proposiciones *condicionales* aquellas proposiciones en las que la afirmación o negación de una de ellas depende de una condición. Ejemplo: «si vives, lo verás».

El primer miembro o proposición se llama *condición*, *antecedente* o *hipótesis*; el segundo miembro se denomina *consiguiente* o

condicionado. La verdad de esta clase de proposiciones depende de que sea verdad el enlace entre el antecedente y consiguiente.

Proposición *causal* es aquella que consta de dos proposiciones categóricas, de las cuales una contiene la causa, razón o motivo de lo afirmado o negado en la otra. Ejemplo: «odian a España, porque no la conocen». Para la verdad de la causal es preciso que la causa enunciada sea *verdadera causa* del efecto, por lo cual es falsa la siguiente: «el sol no calienta, porque yo estoy triste».

Es proposición *relativa*, la que expresa una relación entre la materia contenida en las simples de que consta. Ejemplo: «de tal palo, tal astilla». La verdad depende en éstas de que la relación sea exacta.

Proposición *discretiva* es la que consta de dos simples, enlazadas por medio de alguna partícula adversativa. Ejemplo: «tú crees, pero no practicas». La verdad de éstas depende de lo que sean las simples que contiene y de que haya alguna oposición entre sus miembros.

Las proposiciones implícitamente compuestas son: las *exclusivas*, *exceptivas*, *comparativas* y *reduplicativas*, de las cuales son ejemplos, respectivamente, las siguientes: «sólo las plantas son vegetales», «ningún ser es vegetal, excepto las plantas», «los vegetales son más perfectos que los minerales», «las plantas, como tales, deben cultivarse».

ARTICULO 4.º

CUANTIFICACION DEL PREDICADO

DE LAS PROPOSICIONES

Ya hemos visto la cantidad del sujeto en las proposiciones estudiadas y divididas en *universales*, *particulares*, *singulares* e *indefinidas*, pero J. Hamilton no está conforme con la división aristotélica, fundándose en que ésta no dice nada respecto a la cantidad en que se toma el predicado, que siempre *es pensado* con una cantidad determinada.

Si decimos: «todos los hombres son mortales», sabemos, efectivamente, que el sujeto es universal, pero pregunta Hamilton: ¿son los hombres *todos los mortales*, o sólo algunos?.

Por eso él hizo una nueva división de las proposiciones, en la que se tiene en cuenta la extensión del predicado, la cual es la siguiente:

| | | | |
|--------------------|-----------------------------|--|----------------|
| Proposi- ciones | } Afirma- tivas. | Todos los hombres son todos los racionales. | Toto-total. |
| | | Todos los hombres son algunos racionales. | Toto-parcial. |
| | | Algunos hombres son algunos racionales. | Parti-parcial. |
| | | Algunos hombres son todos los racionales. | Parti-total. |
| | } Negati- vas. | Ningún hombre es ningún racional | toto-total. |
| | | Ningún hombre es algún racional | Toto-parcial. |
| | | Algún hombre no es algún racional | parti-parcial. |
| | | Algún hombre no es ningún racional | Parti-total. |

OBSERVACIÓN.—A esta división y teoría de Hamilton se le hacen las observaciones siguientes:

Primera: que la cuantificación del predicado no fué desconocida por la antigua Lógica.

Segunda: que se opone a las reglas dadas sobre el valor del predicado, y que expondremos.

Tercera: que una cosa es hacer una clasificación minuciosa sobre la naturaleza de los seres, y otra, una división fundada en las leyes que regulan a nuestra razón en la investigación de la verdad.

Cuarta: que los juicios de extensión de Hamilton no son la regla general, sino la excepción, dejada a los cultivadores de las ciencias particulares.

Quinta: que tomados los términos «todo» y «algún» en la acepción de Hamilton, o no resultan tantos modos, o pueden reducirse a los aristotélicos.

Valor lógico del predicado de una proposición

La comprensión y la extensión de una proposición afirmativa están en razón inversa de las del predicado de las negativas.

En las *proposiciones afirmativas* el predicado es particular en su extensión y universal en su comprensión. En conformidad con esta regla, cuando decimos: «todo hombre es mortal», queremos enunciar que el hombre tiene todas las notas de los mortales; pero no que los hombres sean todos los mortales, porque hay otros mortales que no son hombres.

Esta regla padece una excepción en las proposiciones singulares, y en las que el predicado abarca toda la esencia del sujeto; ejemplo: yo soy Platón.

En las *proposiciones negativas* el predicado es universal en cuanto a la extensión, y particular, por parte de la comprensión, Ejemplo: en esta proposición, «ningún hombre es piedra», el predicado *piedra* se toma universalmente, porque el hombre no es piedra de ninguna clase; pero es particular en cuanto a su comprensión, porque no tiene el hombre todas las notas de las piedras, aun cuando tenga alguna, como peso, tamaño, etc.

ARTICULO 5.º

PROPIEDADES DE LAS PROPOSICIONES

Relaciones de las proposiciones

Las proposiciones pueden ser *opuestas* e *idénticas*. Se dice que dos proposiciones son opuestas, cuando, teniendo los mismos términos, se diferencian en cantidad, en cualidad o en ambas cosas a la vez. Ejemplo. «todo hombre es justo» y «algún hombre no es justo» son proposiciones opuestas. Para que la oposición sea verdadera es necesario que la afirmación y negación se hagan desde el mismo punto de vista.

Se dice que dos proposiciones son idénticas, cuando tienen los mismos términos e iguales la cantidad y cualidad. Ejemplo: «ningún hombre es perro» y «ningún perro es hombre» son proposiciones idénticas.

Las proposiciones idénticas se subdividen en *equivalentes* y *convertibles*, siendo equivalentes, si no se diferencian sino en la forma de expresión; y convertibles, cuando el sujeto y el predicado cambian de lugar, sin que pierda la proposición la verdad. De estas relaciones trataremos brevemente.

Oposición de las proposiciones

Oposición entre dos proposiciones «es la pugna o diferencia de dos proposiciones que, teniendo los mismos términos, se diferencian en cantidad, en cualidad o en ambas cosas».

Teniendo esto en cuenta, las proposiciones opuestas pueden ser *contradictorias*, *contrarias*, *subcontrarias* y *subalternas*.

Son *contradictorias*, cuando tienen los mismos términos, pero una es universal y la otra particular, una afirmativa y la otra negativa.

Son *contrarias*, las universales de las que una es afirmativa y la otra negativa.

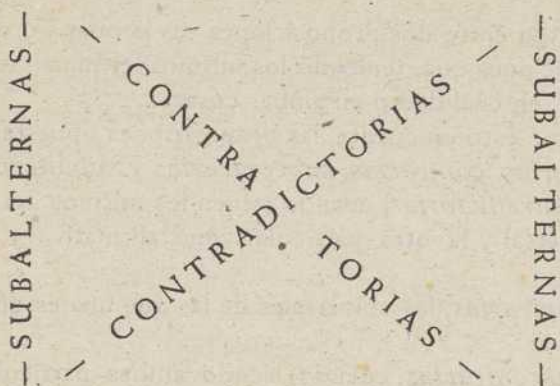
Son *subcontrarias*, cuando, siendo ambas particulares, una es afirmativa y la otra negativa.

Son *subalternas*, cuando las dos son afirmativas o negativas a la vez, pero la una universal y la otra particular.

Los lógicos han adoptado la letra A, para designar la universal afirmativa; la E, para la universal negativa; la I, para la particular afirmativa, y la O, para la negativa.

El cuadro usual de la clasificación, con sus correspondientes ejemplos, es el siguiente:

A.—Todo hombre..... contrarias..... Ningún hombre.—E.
es justo. es justo.



I.—Algún hombre..... subcontrarias..... Algún hombre.—O.
es justo. no es justo.

Reglas de la oposición

Primera. *Las proposiciones contradictorias no pueden ser las dos verdaderas, ni las dos falsas a la vez, sino que, si una es verdadera, la otra es falsa.*

La razón es: que la una afirma en cantidad y cualidad todo lo que niega la otra, y si las dos fuesen verdaderas o falsas a la vez, se negaría el principio de contradicción en que se fundan. En consecuencia de esta razón, se deduce esta regla: de la afirmación de la una se infiere la negación de la otra. Ejemplo: si es verdad «que todo hombre es justo», será falso que «algún hombre no es justo», y viceversa, porque convenir y repugnar un predicado a un sujeto, a la vez y desde el mismo punto de vista, es imposible.

Segunda. *Las proposiciones subalternas son las menos opuestas y pueden ser ambas verdaderas, ambas falsas y una verdadera y otra falsa.*

Que pueden ser ambas verdaderas y ambas falsas, se demuestra, porque, como las subalternas se diferencian sólo en cantidad, la pro-

posición particular está contenida en la universal, como la parte en el todo; así por ejemplo: si es verdad que «todo hombre es justo», también será verdad que «algún hombre es justo»; y si es verdad que «ningún hombre es justo», forzosamente tiene que ser que «algún hombre no lo sea».

Las subalternas pueden ser, a la vez, una verdadera y la otra falsa, porque en las proposiciones de materia contingente puede suceder que el predicado convenga al sujeto *particularmente*, y, en cambio, no convenirle universalmente. Ejemplo: en esta proposición «todo hombre es justo», el predicado justicia, por no pertenecer a la esencia del sujeto, no es aplicable a todos los hombres, y en cambio en esta: «algún hombre es justo», el predicado justicia se afirma sólo de algunos hombres, y es verdadera.

En el caso de las subalternas se argumenta deduciendo, de la verdad de la universal, la verdad de la particular respectiva; y de la falsedad de la particular, la falsedad de la universal; pero no viceversa.

Tercera. *Las proposiciones contrarias no pueden ser verdaderas, a la vez, ambas, pero pueden ser ambas falsas.*

No pueden ser ambas verdaderas, porque, si lo fuesen, lo serían las contradictorias respectivas, pues las particulares siguen la suerte de las universales, según hemos dicho de las subalternas, y resultaría que las contradictorias serían, *a la vez*, verdaderas, contra lo establecido por el principio de contradicción: «no puede una cosa ser y no ser a la vez». No puede decirse, por lo tanto, «todo hombre es justo», y a la vez, que «ningún hombre es justo».

Pueden, en cambio, ser *ambas falsas*, si son de materia contingente, pues, como en las proposiciones *contingentes* el predicado no pertenece a la esencia del sujeto, puede ser que convenga a algunos individuos solamente y, en tal caso, la verdad estaría en las proposiciones intermedias. Así, estas proposiciones: «todo hombre es justo» y «ningún hombre es justo», son falsas por exceso, siendo en cambio, verdaderas las particulares intermedias: «algún hombre es justo» y «algún hombre no es justo».

Finalmente, hay un caso en el que las contrarias puedan ser *una verdadera y la otra falsa*, y es cuando las proposiciones contienen

materia necesaria porque, entonces, si conviene *esencialmente al sujeto* el predicado, lo contrario será falso. Así, esta proposición: «todo hombre es animal», es verdadera, siendo falsa su contraria: «ningún hombre es animal».

Las *subcontrarias* no pueden ser, a la vez, *falsas*; pero pueden ser *verdaderas y una verdadera y otra falsa*.

Las razones de esta regla son opuestas a las de las contrarias, que acabamos de exponer. Pueden ser ambas verdaderas, porque si se trata de materia contingente, el predicado puede convenir a parte de los hombres y no convenir a la otra parte; no pueden ser ambas falsas, porque, si suponemos que la proposición «algún hombre es justo» es falsa, entonces su contradictoria «ningún hombre es justo» será forzosamente verdadera, y, por consiguiente, lo será también la particular contenida en ella, que es: «algún hombre no es justo», que es la subcontraria de «algún hombre es justo».

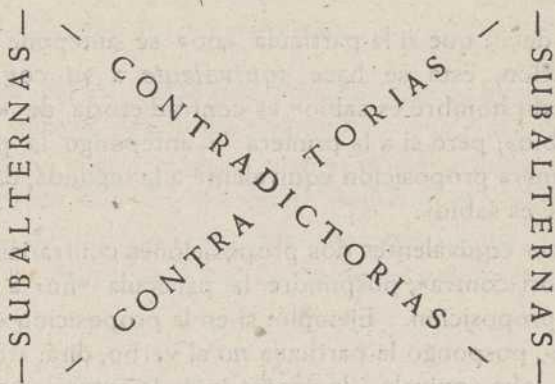
De lo dicho se deduce que de la falsedad de una proposición subcontraria se puede deducir la verdad de la otra.

Si las subcontrarias son de *materia necesaria*, entonces, si una es verdadera, la otra será falsa; así es verdadera la proposición «algún hombre es animal» y falsa «algún hombre no es animal».

Oposición de las proposiciones modales

Las proposiciones modales «apodícticas» y «problemáticas», de las cuales ya dimos noticia, sirven para formar el cuadro de las oposiciones modales, porque las apodícticas enuncian que el predicado conviene o repugna *necesariamente* al sujeto, y las segundas afirman o niegan la posibilidad de tal conveniencia o repugnancia. El cuadro es el siguiente:

A.—Es necesario que..... Contrarias..... Es imposible que—E.
Juan sea hombre. Juan sea hombre.



Es posible que
L.—Juan sea hombre Subcontrarias..... Es posible que
Juan no sea hombre.—O

ARTICULO 6.º

DE LA EQUIVALENCIA Y CONVERSION DE LAS PROPOSICIONES

Defínese la equivalencia diciendo que es: *la fuerza o sentido igual que tienen dos proposiciones, procedente de la equivalencia de los signos de que constan*, por eso se dice que dos proposiciones son equivalentes, cuando se diferencian solo en las palabras, pero teniendo éstas la misma fuerza y significación.

Una proposición se hace equivalente, en cuanto a su valor y sentido, a su opuesta por medio de la partícula «no», habiendo tantos casos de equivalencia, como especies de oposición.

Las reglas, para hacer equivalentes dos proposiciones, están comprendidas en las siguientes frases mnemotécnicas:

Prae-contradic; pos-contra; prae postque-subalter,

que quieren decir: que si la partícula «no» se antepone al sujeto de una proposición, ésta se hace *equivalente* a su *contradictoria*. Ejemplo: «todo hombre es sabio» es contradictoria de «algún hombre no es sabio»; pero si a la primera le antepongo la partícula *no*, haré a la primera proposición equivalente a la segunda, diciendo: «*no* todo hombre es sabio».

Para hacer equivalentes dos proposiciones contrarias, conforme a la regla «post-contra», pospondré la partícula «no» a la cópula o verbo de la proposición. Ejemplo: si en la proposición «todo hombre es sabio», pospongo la partícula *no* al verbo, dirá: «todo hombre es *no* sabio», que equivale a la contraria de la anterior «ningún hombre es sabio».

En las *subalternas*, la partícula *no* se antepone y pospone conforme a la regla *prae postque-subalter*. Ejemplo: Si a «algún hombre es sabio» le pongo la partícula «*no*» *antes y después*, la haré equivalente a «todo hombre es sabio»; así «*no* algún hombre es *no* sabio», equivalente a «todo hombre es sabio».

Conversión de las proposiciones

Entendemos por conversión de las proposiciones, *la mutación del sujeto en predicado y de éste en aquel, conservando la cualidad y verdad la nueva proposición*.

Las especies de conversión son tres: «conversión simple», «conversión *per accidens*» y «conversión por contraposición».

En la primera se muda la colocación de los términos, pero conservando la cantidad; la segunda varía la colocación de los términos, pero haciendo la proposición particular; y la tercera consiste en variar la colocación de los términos, pero haciéndolos infinitos. Los términos se hacen infinitos por medio de la partícula *no*.

Los escolásticos indican, por medio de las siguientes reglas, la especie de conversión que corresponde a las distintas proposiciones.

E, I, simpliciter convertitur;

E, A, per accidens;

A, O, per contra;

Sic fit conversio tota.

Ejemplo: Si es verdad que «ningún ángel es hombre», también lo será que «ningún hombre es ángel» (conversión simple).

Ejemplo de «per accidens»: si es verdad que «ningún hombre es piedra», también lo será que «alguna piedra no es hombre».

Ejemplo de por contraposición: si es verdad que «todo hombre es animal», también la será que «todo no animal es no hombre».

CAPITULO IV

Del raciocinio

ARTICULO 1.º

Concepto de raciocinio

La tercera operación del entendimiento dijimos que era el raciocinio, del que adelantamos la definición y del que vamos a tratar ahora, una vez que conocemos la simple aprehensión y el juicio.

Se define el raciocinio, diciendo que es: *una operación mental por la que, el entendimiento, de dos juicios conocidos, infiere otro desconocido*: o como dicen otros autores: «un acto mental en el que la razón compara los términos de un juicio inevidente con un término medio más conocido, para deducir la relación que media entre ellos».

OBSERVACIÓN.—Por la definición se ve que los hombres tenemos que emplear el raciocinio, porque el juicio no siempre es *evidente e intuitivo*, necesitando recurrir al razonamiento para descubrir la verdad.

Análisis del raciocinio

Conviene hacer notar, primeramente, que el raciocinio es un acto interno; en segundo lugar, que en el raciocinio, nuestra mente, estando en posesión de dos ideas, cuya relación no ve con claridad, las compara con otra, que le sirve de medio de conocer; además, como la definición dice, el raciocinio se completa por una *interencia* inductiva o deductiva, en la que se expresa la conveniencia o discrepancia de las ideas, comparadas; y, finalmente, que el raciocinio se diferencia de la simple aprehensión y del juicio, aunque está integrado por ellos, y que el razonar es propio del entendimiento, dada su imperfección para conocer inmediata e intuitivamente.

Elementos del raciocinio

El raciocinio consta de *materia* y *forma*, subdividiéndose la materia en *próxima* y *remota*. La materia *remota* del raciocinio son las tres ideas que contiene, de las que una se denomina *extremo mayor*, otra *extremo menor* y la tercera *medio*, porque es el que sirve de tal, para comparar los dos extremos.

La inteligencia, al comparar las ideas, forma tres juicios, que son los que llamamos *materia próxima* del raciocinio, de los cuales juicios, los dos primeros reciben el nombre de *antecedente*, y el tercero el de *consiguiente*.

Entendemos por *forma* del raciocinio, la conexión lógica o enlace que existe entre el antecedente y el consiguiente, dando fuerza al raciocinio, y por la que surge la llamada *consecuencia*, distinta del consiguiente, que es el tercer juicio deducido, haya o no conexión o enlace.

Ejemplo de raciocinio: si yo pienso y formulo, interiormente lo siguiente:

| | | |
|--|---|--------------|
| Todos los seres mortales son finitos, | } | Antecedente. |
| es así que los hombres somos mortales, | | |

luego los hombres somos finitos. Consiguiente.

habré formado un raciocinio.

En este ejemplo, la materia remota son las ideas: *finitos, hombres y seres mortales*, y de ellas, el extremo mayor, es *finito*; el extremo menor, *hombres*, y el *medio, seres mortales*; la materia próxima son los *tres juicios*, de los que los dos primeros constituyen el antecedente, y el tercero se llama consiguiente; y, finalmente, en este raciocinio hay *consecuencia*, porque, entre los dos primeros juicios y el tercero, hay conexión lógica o enlace íntimo, que falta en el ejemplo siguiente:

Todos los seres mortales son finitos.
es así que los hombres somos seres mortales,
luego el sol es un astro.

Como se ve claramente, en este raciocinio existe *consiguiente*, pero no hay *consecuencia*. Adviértase, además, que en el raciocinio puede darse el caso de ser la consecuencia ilógica y el consiguiente verdadero, y viceversa.

ARTICULO 2.º

ESPECIES DE RACIOCINIOS

• División de los raciocinios

Los raciocinios se dividen en «categóricos», que son los que constan de juicios categóricos, e «hipotéticos», que son los que constan de juicios hipotéticos. Ejemplo: «el hombre es animal; el animal es sensible; luego el hombre es sensible», es *categórico*; «si es hombre, es animal; es así que es hombre; luego es animal», es *hipotético*.

El hipotético se subdivide en «condicional», «disyuntivo» y «conjuntivo», de los que daremos cuenta en su lugar respectivo.

Además, el raciocinio se divide en *inductivo* y *deductivo*, siendo *inductivo* el que realiza la inferencia, *ascendiendo de lo singular o particular a lo universal*, como, por ejemplo: el papel, la madera y el agua son pesados; es así que el papel, la madera y el agua son cuerpos, luego los cuerpos son pesados, y *deductivo*, el que desarro-

*l*la su inferencia de lo universal a lo particular, como, por ejemplo: todos los cuerpos están sujetos a la acción de la gravedad; es así que el papel, la madera y el agua están sujetos a la acción de la gravedad, luego el papel, la madera y el agua son cuerpos.

Definición y clases de inferencia

En todo raciocinio la mente verifica un movimiento, pasando de un juicio conocido a otro desconocido y éste tránsito del entendimiento es lo que se conoce con el nombre de *inferencia*, que podemos definir, diciendo que es: *la acción mental que realiza el entendimiento, en el raciocinio, partiendo de un principio o verdad conocida para llegar a una conclusión o verdad nueva, que no conocía*. Este tránsito intelectual se verifica en virtud del enlace lógico que existe siempre entre la causa y los efectos, el principio y sus derivaciones, enlace o conexión que se denomina *ilación* lógica.

Clases de inferencia

Las inferencias pueden ser: «deductivas», «inductivas», «inmediatas» y «mediatas», subdividiéndose las inmediatas en de «oposición», de «conversión», de «equivalencia», de «un sujeto a otro», de «un predicado a otro» y modales de «posibilidad», de «existencia» y de «necesidad», de las que expondremos brevemente las inmediatas y mediatas, pues las restantes se tratan en sus respectivos lugares.

Inferencia inmediata es la que el entendimiento ejecuta deduciendo o induciendo de un principio o verdad, conocida, otra, que era desconocida, sin ningún juicio intermedio. Ejemplo: todos los cuerpos están sujetos a la acción de la gravedad; luego la piedra, también. *Inferencia mediata es la que se hace de una verdad a otra por medio de una o varias otras intermedias*. Ejemplo: los seres creados son finitos; lo que es finito tiene límites; lo que tiene límites es imperfecto; luego los seres creados son imperfectos. Las inferencias inmediatas las realiza el entendimiento sin refuerzo, por la claridad de la relación existente entre los juicios que intervienen; en cambio, las inferencias mediatas tienen más dificultad en su realización.

ARTICULO 3.º

DE LOS PRINCIPIOS DEL RACIOCINIO

Qué se entiende por principio

Se entiende por principio, en general, todo aquello, sea de la naturaleza que quiera, de lo que procede o se deriva algo o que sirve de base para algo, y como lo que procede o se deriva de otro puede ser *un ser* o *un conocimiento*, de aquí que los principios se dividen en *principios del ser* y *principios del conocer*, ontológicos y lógicos.

Estos principios son juicios o verdades evidentes y universales que sirven de base al conocimiento demostrativo y se dividen en *comunes* a todos los conocimientos y *propios* que, contenidos en los anteriores, sirven de fundamento a las distintas ciencias, por ejemplo, a las Matemáticas, Física, *M*ecánica, etc.

Principios supremos

Los principios comunes, llamados *primeros* y *supremos*, aplicables a todos los conocimientos humanos, son: el de *contradicción*, que se formula así: «es imposible que una cosa sea y no sea a la vez», el de *identidad*, enunciado en esta frase: «lo que es, es», o también «el ser es idéntico a sí mismo»; el de *exclusión de medio*, contenido en estas palabras: «el ser es o no es» que, tomado lógicamente, se expresa así: «entre dos juicios contradictorios no se da medio; si uno es verdadero, el otro es falso»; y el de *razón suficiente*; «todo lo que existe tiene razón suficiente».

Principios de orden lógico

Derivados de los principios supremos, principalmente del de contradicción, existen y se aplican en el orden lógico los principios llamados de *inclusión* o de *identidad*, y de *exclusión* y *discrepancia*.

El primero se llama de *inclusión*, para indicar que, atendiendo a la extensión de dos ideas, puede una estar incluida en la extensión de la otra, por ejemplo: la idea de «hombre» está contenida en la extensión de la de «sensible», que es más extensa; y se denomina al segundo de *exclusión*, porque se aplica, cuando una idea no está contenida en la extensión de otra, por ejemplo: la idea de «hombre» no está contenida en la extensión de la de «inmortal». Para determinar si una idea está contenida en la extensión de otra, es preciso que nos fijemos en la comprensión o número de notas que contiene.

El principio de identidad se reduce al de inclusión, porque cuando, por el principio de inclusión, afirmamos que una idea, por ejemplo, la de «sensible», contiene a la de «hombre», queremos decir que la nota de sensibilidad se encuentra de una manera idéntica en todos los hombres, y lógicamente decimos en los juicios: «el hombre es un ser sensible», y lo mismo decimos en los raciocinios, al apoyarnos en la tercera idea. Por un procedimiento semejante se reduce el principio de discrepancia al de exclusión.

Las fórmulas de éstos son: «*Quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*»; *dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí*, que es el de identidad; y la del de discrepancia es: *Quorum unum est idem alicui tertio et aliud non est idem, non sunt idem inter se: dos cosas de las cuales una es igual a la tercera la otra no lo es, no son idénticas entre sí*.

Finalmente hay éste: *de dos cosas, de las cuales ninguna se igual a una tercera, no se pueden decir que sean iguales, ni desiguales entre sí*.

Principios aplicables particularmente a los raciocinios inductivos y deductivos

Además de los anteriores principios, relativos a todo raciocinio, existen los aplicados a los raciocinios deductivos e inductivos, que son: «lo que se afirma distributivamente del todo, se afirma de las partes»; «lo que se niega distributivamente del todo, se niega de las

partes», «lo que se afirma esencialmente de las partes, se afirma del todo», y «lo que se niega esencialmente de las partes, se niega del todo».

ARTICULO 4.º

PROCESO INTELLECTUAL DE INCLUSION Y EXCLUSION

Razón íntima de la conclusión lógica

Para descubrir intelectualmente la relación que hay entre dos ideas, las comparamos con una tercera, y en esta comparación nos encontramos con tres casos: *primero*, que la tercera idea comparada esté excluida o no sea igual a las otras dos, y entonces no hay conclusión; ejemplo: de que «la moneda que yo tengo en la mano derecha no sea igual a mis lentes», y de que «la moneda que yo tengo en la mano izquierda tampoco sea igual a mis lentes»; no se deduce que las dos monedas sean iguales ni desiguales, porque pudieran serlo o no serlo; *segundo caso*: que la tercera idea sea igual a las dos comparadas, y entonces la conclusión tiene que ser afirmativa, respecto a la igualdad de las dos ideas comparadas; ejemplo: de que «la moneda que yo tengo en la mano derecha ser igual a un centígramo de peso» y de que «la moneda que yo tengo en la mano izquierda sea igual a un centígramo de peso», se deduce, necesariamente, que las dos monedas son iguales; *tercer caso*: que la tercera idea sea igual a una de las dos comparadas y desigual a la otra idea, y entonces podemos decir que las dos ideas son desiguales entre sí; ejemplo: si la moneda que tengo en la mano derecha es plata, y la que tengo en la izquierda no es plata, podemos deducir que estas dos monedas no son iguales. Es decir, en el primer caso el entendimiento no infiere conclusión; en el segundo caso, aplicando el principio de identidad, infiere conclusión afirmativa, y en el tercer caso, aplicando el principio de discrepancia, infiere conclusión negativa.

Fundamento del razonamiento científico

Ya sabemos que el juicio enuncia la relación entre un sujeto y un predicado; pero esa relación no se descubre inmediatamente en muchos casos, siendo preciso buscar un *término medio* que la patentice.

Mas el término medio de un raciocinio puede establecer o expresar una cualidad contingente o una nota esencial del sujeto; en el primer caso, como la materia no es necesaria; es decir, puede estar o no estar en el sujeto, el raciocinio no es rigurosamente científico; en el segundo caso, como se trata de materia esencial necesaria, la conclusión deducida será verdaderamente científica.

De lo dicho se deduce que en el raciocinio científico debe existir una relación necesaria y universal, y que ésta es el fundamento del razonamiento científico.

ARTICULO 5.º

DE LA ARGUMENTACIÓN

Definición de argumentación

Se llama argumentación *la expresión oral del raciocinio, o una oración expresiva del raciocinio, en la que una proposición se infiere de otras dos, con las que tiene conexión*, por ejemplo: Dios es el bien sumo; el hombre busca siempre el bien sumo; luego el hombre busca a Dios.

Las proposiciones, de las que se deduce que «el hombre busca a Dios», son el *antecedente* y la deducida se denomina *consiguiente*.

Conviene recordar aquí cuanto dijimos al tratar del raciocinio sobre la diferencia que existe entre el consiguiente y la consecuencia, puesto que puede ser el consiguiente verdadero y la consecuencia falsa, y viceversa. Ejemplo: «los hombres son sensibles; luego son racionales». En el ejemplo propuesto, el consiguiente es verdadero, pero la consecuencia es ilegítima, porque no hay ilación o no se sigue, de que el hombre sea sensible, el que sea racional, pues igualmente lo serían los animales, que son sensibles y no son racionales.

Definición del silogismo

Entre las clases de argumentación, la más general es el silogismo, que definimos diciendo que es *una argumentación compuesta por tres proposiciones, de las cuales la última se deduce de las dos*

primeras, o también una argumentación en la cual, dadas dos premisas, se deduce una tercera, que se llama conclusión.

Elementos del silogismo

En todo silogismo se encuentran tres proposiciones, que son *la materia próxima*, y tres términos que son *la materia remota*.

Las dos primeras proposiciones se llaman *premisas*; la tercera se denomina *conclusión*.

Los dos términos que entran en las premisas y en la conclusión se llaman *extremos*, y el que sólo entra en las premisas recibe el nombre de *medio*, advirtiéndose, que uno de los extremos se llama *término mayor*, y es el que ordinariamente tiene mayor extensión, entrando de predicado en la *conclusión*; y el otro se denomina *término menor*, que entra de sujeto en la conclusión, apellidándose *premisa mayor* la que contiene el término mayor y *premisa menor* la que contiene al menor.

Todo hombre es mortal;
es así que Juan es hombre,
luego Juan es mortal.

En este ejemplo, vemos que los términos son: mortal, Juan y hombre, siendo mortal el término mayor; Juan, el menor, y hombre el término medio.

Forma del silogismo

Se entiende por forma del silogismo *la fuerza lógica o valor demostrativo que tiene, según el cual la conclusión se deriva rectamente de las premisas*.

Las leyes generales que regulan la formación del silogismo son: 1.^a *El extremo menor debe estar contenido en el medio.* 2.^a *El término medio debe estar contenido en el mayor.* 3.^a *El término medio debe contener a uno de los extremos.* 4.^a *El término medio debe estar excluido del otro extremo.* De estas leyes, las dos pri-

meras se aplican al silogismo afirmativo y las dos últimas al negativo, pero siempre a los universales.

ARTICULO 6.º

NORMAS DEL SILOGISMO

Reglas particulares del silogismo

Aristóteles expuso las reglas particulares del silogismo, que Pedro de España, en la Edad Media, tradujo en los siguientes versos:

- 1.^a *Terminux esto triplex, medius, majorque minorque*
- 2.^a *Latus hos quan praemissae conclusio non vult.*
- 3.^a *Aut semel aut iterum medius generaliter esto.*
- 4.^a *Nunquam contineat medium conclusio fas est.*
- 5.^a *Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.*
- 6.^a *Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.*
- 7.^a *Pejorem semper sequitur conclusio partem.*
- 8.^a *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.*

Las cuatro primeras reglas son sobre los términos y las otras, sobre las proposiciones.

Demostración de estas reglas

Primera. *Los términos del silogismo han de ser tres: mayor, menor y medio.*

Que el silogismo ha de constar de tres términos, no sólo en cuanto a las palabras, sino en cuanto al sentido, se demuestra, porque, si constara de menos, no podría establecerse la comparación exigida para el raciocinio, y, si constara de más, podría establecerse la comparación de cada uno con distinto término, faltando al principio de identidad.

Napoleón fué el águila de la guerra;
es así que el águila es animal;
luego Napoleón fué un animal.

Este silogismo, es falso, porque consta de cuatro términos, que son: Napoleón, águila de la guerra, águila, considerada como ave, y animal.

Segunda. *Ningún término debe entrar en la conclusión con más extensión que en las premisas.* Esta regla se funda en que, si algún término tuviese más extensión en la conclusión que en las premisas; en realidad habría cuatro términos, que son el término medio, el término mayor, el término menor y la parte del término mayor o menor que, entrando en la conclusión, no había sido comparado en las premisas.

Todo etíope es negro;
es así que todo etíope es hombre;
luego todo hombre es negro.

Este silogismo es falso, porque el término hombre es particular en la premisa y universal en la conclusión, y, por lo tanto, tiene cuatro términos.

Tercera. *El término medio debe tomarse universalmente por lo menos en una de las premisas.* Debe tomarse universalmente, porque, de lo contrario, podría tomarse una parte de su extensión en la premisa mayor, y otra parte en la premisa menor, y entonces en el silogismo habría cuatro términos; el término mayor, el menor, la parte del término medio comparada con el mayor y la parte del término medio comparada con el menor.

Algún soldado es valiente;
algún soldado es cobarde;
luego algún valiente es cobarde.

Este silogismo es falso, porque consta de cuatro términos, a causa de que el que hace de medio no se toma universalmente, pues son dos clases de soldados distintos los comparados, con valiente y con cobarde. Esta regla no se aplica a los silogismos, cuyo término medio es singular.

Cuarta. *El término medio no debe entrar en la conclusión.* La razón de esta regla es, porque, si entrase el término medio en la

conclusión, ésta no sería sino la repetición de la premisa mayor o de la menor, además de que el oficio del término medio es entrar sólo en la premisa menor y mayor, para su comparación con los términos.

Los estudiantes son jóvenes;
es así que los jóvenes son sensibles,
luego los estudiantes son ... (?) jóvenes ...

Este silogismo es, en su conclusión, una repetición de la mayor, faltando la comparación de los términos mayor y menor en la conclusión, en esta forma: «luego los estudiantes son sensibles».

Quinta. *De dos premisas afirmativas no se puede inferir conclusión negativa.*

Que de dos premisas afirmativas no se puede inferir conclusión negativa se demuestra, porque, cuando dos extremos convienen con el medio, deben convenir entre sí, según dice el principio axiomático: «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí»,

El animal es viviente;
es así que el perro es animal,
luego el perro no es viviente.

Este silogismo es falso, porque falta a la regla, al negar, en la conclusión, lo afirmado en las premisas.

Sexta. *De dos premisas negativas nada se infiere.* La razón es que, como hemos explicado en otro lugar, cuando dos términos no convienen con el medio, no se puede afirmar que convengan o no convengan entre sí porque pueden ser iguales o no. Ejemplo en que no convienen:

Ningún hombre es piedra;
es así que ningún árbol es hombre,
luego ningún árbol es piedra.

Ejemplo en que convienen:

Ningún español es piedra;
es así que ningún hombre es piedra,
luego ningún español es hombre.

Séptima. *La conclusión sigue siempre la parte más débil.* Seguir la parte peor o más débil, quiere decir que debe ser particular, si alguna premisa lo es, y negativa si la mayor o menor lo son.

Se demuestra la verdad de esta regla, porque, en el caso de que una de las premisas sea negativa, el término medio no conviene con uno de los extremos, siendo igual al otro; luego los dos extremos deben ser desiguales y la conclusión negativa.

El estudiante es hombre;
es así que la piedra no es hombre,
luego la piedra es estudiante.

Este silogismo es ilegítimo por faltar a la regla anterior.

En el caso de que una de las premisas sea particular, pueden formularse tres hipótesis: (a) Que las dos premisas sean negativas, en cuyo caso, ateniéndonos a la regla sexta, no hay conclusión. (b) Que las dos premisas sean afirmativas, en cuyo caso no hay, sino un lugar universal, que es el del sujeto de la universal, en el cual colocaremos el término medio, para cumplir con la regla tercera; luego el sujeto de la conclusión tiene que ser particular, si no queremos faltar a la segunda regla, dando más extensión a los términos en la conclusión que en las premisas.

Todo sensible es viviente,
es así que algún ser es sensible,
luego todo ser es viviente.

Este silogismo es ilegítimo, porque el término «ser» entra en la conclusión universalmente y en la premisa particularmente. (c) En el caso tercero, si una premisa es afirmativa y la otra negativa, hay dos lugares universales, en uno de los cuales colocaremos el término medio, pero como la conclusión es negativa, debemos colocar de predicado de la conclusión al término que, en las premisas, ocupe el otro

lugar universal y, por lo tanto, uno de los términos, en las premisas, es particular, debiendo éste ocupar, en la conclusión, el lugar del sujeto por ser particular, si no queremos faltar a la segunda regla.

Ningún hombre malo es digno de alabanza;
es así que algún hombre francés es malo,
luego ningún hombre francés es digno de alabanza.

Este silogismo es ilegítimo, porque el sujeto de la conclusión es universal, siendo así que el mismo término entra en la premisa de modo particular.

Octava. *De dos premisas particulares nada se deduce.*

Esta regla se demuestra, porque, o las dos premisas son negativas, en cuyo caso se falta a la sexta regla, o las dos son afirmativas, en cuyo caso se falta a la cuarta, pues, en las particulares afirmativas, ningún término es universal; o una es afirmativa y otra negativa, en cuyo caso, sólo hay un lugar universal que deberá ocupar el término medio, pero, como la conclusión debe ser negativa, según la regla séptima, uno de los extremos entraría con más extensión en la conclusión que en las premisas, contra lo que manda la segunda regla; luego no hay conclusión pesible.

Algún animal no es racional,
algún racional no es hombre,
luego algún hombre no es animal.

Este silogismo es ilegítimo, porque el término animal entra en la conclusión de modo universal y en la premisa es particular.

Comprobación de los silogismos

Los silogismos se comprueban sujetándolos a las siguientes reglas: Primera investigar cuáles son los tres términos, determinando su extensión. Segunda, cuando la conclusión es afirmativa se debe examinar si el término *medio* contiene al *menor*, y si el medio está contenido en el *mayor*, siendo, en caso afirmativo, el silogismo legítimo, y en caso contrario ilegítimo, a no ser que pueda reducirse al tipo de silogismo afirmativo particular. Tercera, cuando la conclusión es negativa, se examina del mismo modo si está conforme con uno de los dos tipos desilogismo negativo, siendo legítimo e ilegítimo, según esté o no conforme.

Estas reglas se fundan en el principio lógico siguiente: lo que se afirma del género o niega debe afirmarse o negarse, igualmente, de una especie, que le esté subordinada; pero lo que se afirme o niegue de una especie, solamente, puede afirmarse o negarse parcialmente del género. Ejemplo: de la especie humana afirmamos la racionalidad, pero, aunque el hombre pertenece al género animal, no todas las especies, que integran el género animal, son racionales.

Valor de las reglas de silogismo

Las reglas estudiadas sobre el silogismo demuestran la relación recta que existe entre el antecedente y la consecuencia y los silogismos, que se sujetan a ella, serán legítimos en cuanto a la *forma*; pero puede suceder que sean falsos, por constar de *materia falsa* o errónea. Ejemplo: el hombre es piedra; es así que la piedra es pesada, luego el hombre es pesado. Este silogismo es falso por la materia, pues el hombre no es piedra, como se afirma.

En relación con la verdad o falsedad de los silogismos se formulan las siguientes leyes: 1.^a Si las premisas son verdaderas, la conclusión lo será igualmente, porque de la verdad no se puede seguir sino la verdad. *Ex vero non sequitur nisi verum*. 2.^a Si las premisas son falsas, la conclusión será generalmente falsa, pero alguna vez puede ser verdadera, porque de lo falso, *alguna vez*, se sigue lo verdadero. *Ex falso quilibet, por accidens, sequitur verum*. Ejemplo: todos los Apóstoles predicaron en Roma; luego San Pedro predicó en Roma. En este ejemplo, es falso, por su materia, el antecedente, y verdad la conclusión.

ARTICULO 3.º

DE LAS FIGURAS Y MODOS DEL SILOGISMO

Figuras del silogismo

Entendemos por figuras del silogismo «las distintas combinaciones que en el silogismo pueden hacerse en la colocación del *término medio* en relación con los extremos».

Exposición de las mismas

Las figuras del silogismo son cuatro, que se denominan «primera», «segunda», «tercera» y «cuarta», aunque la última, inventada por Galeno, sólo, en apariencia, se diferencia de la primera.

La regla mnemotécnica que contiene el artificio de las figuras es la siguiente:

«SUB PRAE PRIMA: SED ALTERA BIS PRAE: TERTIA BIS SUB: QUARTA PRAE SUB», que significan: que el *término medio* debe ser *sujeto en la mayor y predicado en la menor* en los silogismos de *primera figura*, por ejemplo: «todo animal es mortal; todo hombre es animal; luego todo hombre mortal.

En la *segunda figura*, el término medio debe ser *predicado en las dos premisas*, por ejemplo: «todo espíritu es inmortal; ningún hombre es inmortal; luego ningún hombre es espíritu».

En la *tercera figura*, el término medio debe ser *sujeto en ambas premisas*; por ejemplo: «todo hombre es animal; todo hombre es mortal: luego algún mortal es animal».

En la *cuarta figura*, el término medio debe ser *predicado en la mayor y sujeto en la menor*, por ejemplo: «todo cuerpo es ser; todo ser es substancia; luego alguna substancia es cuerpo».

Para que la conclusión sea legítima es necesario que, en los silogismos de la primera figura, la menor sea afirmativa y la mayor universal. *Sit minor affirmativa major vero generalis*. En los de segunda figura, una de las premisas ha de ser negativa y la mayor universal. *Una negans esto, nec major sit specialis*. En los de tercera figura, la menor afirmativa y la conclusión particular. *Sit minor affirmativa, conclusio particularis*. En la cuarta figura, si la mayor es afirmativa, la menor debe ser universal; si la menor es afirmativa, la conclusión será particular; y, si una de las premisas es negativa, la mayor ha de ser universal. *Sit minor affirmat, sit minor generalis, sit minor affirmet, conclusio sit specialis, si una praemissarum negat, sit major generalis*.

Modos del silogismo

Son modos del silogismo las combinaciones posibles que pueden hacerse con las proposiciones de los mismos, atendiendo a la cantidad y la cualidad.

Las combinaciones resultan, porque, o ambas premisas en los silogismos son universales, o ambas particulares, o la mayor universal, y la menor particular, o viceversa, y como cada una de éstas es susceptible de otros cuatro modos, por razón de la cualidad, de aquí que cada figura tenga 16 modos, y, siendo 4 las figuras suman en

total 64 modos. Si para la combinación se tuviese en cuenta las tres premisas, resultarían 256 modos posibles.

De los 64 modos sólo son legítimos 19, los cuales se expresan y recuerdan por estas palabras mnemotécnicas, en las que las *vocales*, que en ellas entran, tienen la significación que indicamos en la oposición, estudiada en otro lugar.

1.^a figura. BARBARA - CELARENT - DARI - FERIO.

4.^a figura. BAMALIPTON - CAMENTES - DIMATIS
FESAPO - FRESISOMORUM.

2.^a figura. CESARE - CAMESTRES - FESTINO - BA-
ROCO.

3.^a figura. DARAPTI - FELAPTON - DISAMIS - DA-
TISI - BOCARDO - FERISON.

OBSERVACIÓN: La 4.^a figura fué rechazada por Aristóteles y los escolásticos.

Además las vocales de la 4.^a figura han sido sustituidas por las siguientes: BARALIPTON - CELANTES - DABITIS - FAPESMO - FRISESOMORUM de la primera figura indirecta.

Ejemplo de silogismo en «Barbara» de 1.^a figura: Todo animal es sensible: es así que todo hombre es animal; luego todo hombre es sensible.

En los silogismos de las figuras sólo se atiende a la tres vocales.

Demostración de los perfectos

Los silogismos de la primera figura se llaman *perfectos*, porque en ellos la conclusión es evidente, con sólo la aplicación de los principios de «identidad y de exclusión», es decir, porque en ellos se afirma o se niega *de todas las especies* o *de una especie* o *de un individuo* lo que se ha negado o afirmado, en la mayor, del género.

Los silogismos de las otras tres figuras se demuestran «indirectamente» por reducción a los perfectos, por lo cual los llaman *imperfectos*, excepto los modos BAROCO y BOCARDO de la segunda y tercera figuras, respectivamente, que se demuestra *por reducción a lo imposible*.

Para la reducción indicada, téngase presente que las primeras consonantes, de cualquiera de los modos «B», «C», «D», «F», indican a cuál de las cuatro de la primera figura se debe reducir, por ejemplo: Festino a Ferio.

Las letras consonantes «s», «p», indican que la proposición representada, por la vocal precedente, se ha de convertir *simpliciter* o *per accidens*, respectivamente; la consonante «m» significa que las premisas se han de trasponer, poniendo la mayor en el lugar de la menor; y la letra «C» designa la reducción *ab imposible* de los modos *Baroco* y *Bocardo*, consistiendo la reducción *ab imposible* en tomar la contradictoria de la consecuencia negada, combinándola con una de las premisas concedida, de manera que, de ésta y aquélla resulte una consecuencia contradictoria de la otra premisa, concedida antes.

Los escolásticos recuerdan las reglas anteriores por medio de los siguientes versículos.

S. vult simpliciter verti; P. per accidens.

M. vult transponi; C. per impossibile duci.

| | | |
|--|---|---|
| Ejemplo de silogismo en CA- MESTRES: | { | Todo hombre es animal; es así que ninguna piedra es animal; luego ningún hombre es piedra. |
| Reducción del anterior a CE- LARENT: | { | Ningún animal es piedra; es así que todo hombre es animal; luego ninguna piedra es hombre. |
| Ejemplo de silogismo en BA- ROCO: | { | Todo hombre es animal; es así que algún ser no es animal; luego algún ser no es hombre. |
| Reducción del anterior <i>ab im- possibile</i> : | { | Todo hombre es animal; es así que todo ser es hombre; luego todo ser es animal. |
| Ejemplo de silogismo en BO- CARDIO: | { | Algún hombre no es sabio; es así que todo hombre es racional; luego algún racional no es sabio. |
| Reducción <i>ab imposible</i> : | { | Todo racional es sabio; es así que todo racional es hombre; luego todo hombre es sabio. |

En este silogismo se ve que la conclusión es contradictoria de la premisa mayor del primer silogismo que había admitido como verdadera.

Argumentos que formuló Stuart-Mill contra el silogismo deductivo

Stuart-Mill dice del silogismo que es inútil; que no nos enseña nada, y que encierra una petición de principio, por ejemplo: en este silogismo « todos los hombres son mortales; es así que Cayo es hombre; luego Cayo es mortal », dice que para afirmar que todos los hombres son mortales, es preciso saber de antemano que Cayo lo es, es decir, que, para que se pueda enunciar la mayor, hay que estar cierto de la conclusión.

Presentada de este modo la cuestión, el argumento es fuerte, pero nosotros redargüimos.

El silogismo de Stuart-Mill debe enunciarse de esta forma: « la naturaleza humana está sujeta a la muerte »; Cayo posee la naturaleza humana; luego Cayo es mortal, y en este caso la premisa mayor no contiene *actualmente* a la conclusión, ni explícita ni implícitamente. El error de Stuart-Mill está en suponer que, en todo raciocinio, la premisa mayor es una proposición colectiva que contiene un conjunto de proposiciones particulares, siendo claro, por el contrario, que la esencia del raciocinio consiste en hacernos ver que un predicado, que conviene naturalmente a un sujeto *abstracto*, conviene, por vía de consecuencia, a un sujeto determinado y particular.

ARTICULO 8.º

DE LAS ESPECIES DE SILOGISMOS

División de los silogismos

Al tratar de los raciocinios, tuvimos ocasión de estudiar las formas de los mismos, y como los silogismos son manifestación externa del razonar, de aquí que, para su clasificación, sirvan de base aquellas especies estudiadas.

Según esto, los silogismos se dividen en « perfectos », « imperfectos », « deductivos », « inductivos », « simples » y « compuestos », « demostrativos » y « sofisticos », « categóricos » e « hipotéticos », atendiendo a su materia o a su forma, de los que trataremos sucesiva y brevemente.

Definición del silogismo hipotético

Por su estructura, el silogismo, haciendo abstracción de la verdad o falsedad de las premisas, se divide en *categorico e hipotético*. *Categorico es aquel que consta de premisas categoricas, en las que la relación se establece, simplemente, entre un predicado y un sujeto*; por ejemplo: Juan ama la perfección; es así que la virtud es una perfección; luego Juan ama la virtud. *Hipotético es aquel que consta de una premisa mayor hipotética, en la que la relación no se establece entre un predicado y un sujeto, sino entre dos proposiciones, unidas, o separadas por una partícula condicional, copulativa o conjuntiva*; por ejemplo: si comes, vives; es así que comes; luego vives.

Especie de silogismos hipotéticos

De lo dicho se deduce que los silogismos hipotéticos son de tres clases: *condicionales, copulativos y disyuntivos*, según consten o estén integrados por una premisa condicional, conjuntiva o disyuntiva.

Exposición y regla de los condicionales

Silogismo condicional *es aquel en el que, de una premisa condicional, se deduce una conclusión absoluta*.

No todas las expresiones condicionales expresan relaciones necesarias o conexiones reales entre la condición y la conclusión, que se funden en alguna ley metafísica, física o moral, y como, para nosotros, el silogismo *interesante* es el que entraña esas relaciones reales y necesarias, de esos tramos. Ejemplo: si respiras, vives; es así que respiras, luego vives.

Las reglas del silogismo condicional son: 1.^a De la afirmación del antecedente se sigue, *lógicamente*, la afirmación del consiguiente. 2.^a De la negación del consiguiente se deduce la negación del antecedente. 3.^a De la negación del antecedente no se deduce la negación del consiguiente; y 4.^a De la afirmación del consiguiente no se deduce la del antecedente.

De estos cuatro modos de concluir los silogismos condicionales, solo son legítimos *dos*, e ilegítimos otros *dos*.

| | | |
|-------------|---|---------------|
| Ejemplo ... | { Si las águilas vuelan, tienen alas; es así que estas águilas vuelan; luego estas águilas tienen alas. Si las águilas vuelan, tienen alas; es así que éstas no tienen alas; luego éstas no vuelan. | } Legítimos. |
| Ejemplo ... | { Si las águilas vuelan, tienen alas; es así que éstas tienen alas, luego estas águilas vuelan. Si las águilas vuelan, tienen alas; es así que estas águilas no vuelan, luego estas águilas no tienen alas. | } Ilegítimos. |

En los silogismos, en que las proposiciones puedan convertirse «simplemente», son legítimos los cuatro modos de concluir. Ejemplo: si respiras, vives; es así que respiras, luego vives.

Conviene observar que hay silogismos condicionales que tienen todas las proposiciones condicionales.

Exposición y reglas de los conjuntivos

Silogismo, *conjuntivo* o copulativo es aquel que tiene la *premisas mayor conjuntiva*, por ejemplo: el campanero no puede repicar y estar en la procesión; es así que está repicando, luego no está en la procesión.

Como los silogismos conjuntivos se pueden reducir a los condicionales, tienen, *igualmente*, cuatro maneras de concluir, de las que sólo son legítimas las que proceden con afirmaciones.

| | | |
|----------|--|--------------|
| Ejemplo. | { El campanero no puede repicar y estar en la procesión; es así que el campanero está repicando, luego el campanero no está en la procesión. El campanero no puede repicar y estar en la procesión es así que el campanero está en la procesión, luego el campanero no está repicando. | } Legítimos. |
|----------|--|--------------|

Ejemplo. { El campanero no puede repicar y estar en la procesión;
es así que el campanero no está repicando,
luego está en la procesión. } Ilegítimos.
{ El campanero no puede repicar y estar en la procesión;
es así que el campanero no está en la procesión,
luego el campanero está repicando. }

Adviértase, que también hay casos en que los silogismos conjuntivos admiten los cuatro modos de concluir, por la equivalencia de algunas proposiciones conjuntivas o disyuntivas. Ejemplo: el hombre no puede obrar el bien y el mal; es así que obra el bien, luego no obra el mal.

Exposición y reglas del silogismo disyuntivo

Silogismo disyuntivo es *aquel cuya premisa mayor es una proposición disyuntiva.*

Esta clase de silogismos tiene cuatro modos de concluir, *legítimamente*, de los cuales dos son afirmativos y los otros dos negativos.

Ejemplos: { El soldado está muerto o está vivo;
es así que el soldado está muerto;
luego el soldado no está vivo. } Legítimos los cuatro.
{ El soldado está muerto o está vivo;
es así que el soldado está vivo;
luego el soldado no está muerto. }
{ El soldado está muerto o está vivo;
es así que no está muerto;
luego el soldado está vivo. }
{ El soldado está muerto o está vivo;
es así que el soldado no está vivo;
luego está muerto }

Para que el silogismo disyuntivo sea legítimo, es necesario que los miembros de la disyunción sean contradictorios, de tal suerte que, puesto uno, se niegue el otro *necesariamente*, y viceversa, por lo

cual la regla es: «entre los términos de la disyunción no debe darse medio posible». No será buena disyunción decir: «Pedro es músico o pintor», porque puede tener otros oficios o carreras.

Si la proposición disyuntiva tiene más de dos miembros, podrán hacerse tantas conclusiones, cuantos miembros tenga la disyunción, pues, afirmando uno de ellos deben negarse los restantes, y negados todos, menos uno, debe afirmarse éste, etc. Ejemplo: X, es A, o B, o C; es así que es A; luego no es B ni C; es así que es B; luego no es B ni C, etc.

Reducción de los silogismos a categóricos

Todos los silogismos hipotéticos pueden ser reducidos a categóricos.

Los disyuntivos se reducen a condicionales, convirtiendo la mayor disyuntiva en condicional. Ejemplo: el silogismo, presentado en su lugar, como disyuntivo, lo hacemos condicional de esta forma: si el soldado está muerto, no está vivo, es así que el soldado está muerto; luego no está vivo.

Igualmente puede reducirse el silogismo conjuntivo a condicional, convirtiendo la mayor conjuntiva en condicional. El ejemplo puesto anteriormente, al tratar de los conjuntivos, lo reducimos del modo siguiente: Si el campanero repica, no está en la procesión; es así que el campanero está repicando; luego no está en la procesión.

También el silogismo condicional se reduce fácilmente a categórico, convirtiendo la *mayor* en categórica, salvando, en la conversión, la conexión existente entre el antecedente y el consiguiente de condicional.

Si queremos reducir el silogismo condicional, puesto como norma de condicionales en su lugar correspondiente, diremos: «los seres que vuelan tienen alas; es así que las águilas tienen alas; luego las águilas vuelan».

La reducción de silogismos condicionales a categóricos tienen más dificultades, cuando el antecedente y el consiguiente tienen distintos sujetos; pero, aún así, no dejan de reducirse prácticamente y con buen resultado.

ARTICULO 9.º

DE LOS SILOGISMOS IMPERFECTOS

Exposición de otras formas de argumentación

Además del silogismo perfecto, del que ya dimos sus elementos y naturaleza, así como sus leyes, hay otros silogismos llamados imperfectos y categóricos compuestos, que son formas de argumentación, que deducen sus conclusiones en estructuras abreviadas, irregulares y compuestas, las más, distintas del silogismo perfecto o escolástico.

Estos silogismos se denominan «entimema», «polisilogismo», «epiquerema», «sorites» y «dilema», de los que trataremos brevemente.

Definición y exposición del entimema

Entendemos por «entimema» *la argumentación silogística en la que se omite una de las premisas por sobreentenderse fácilmente*. Ejemplo: yo pienso; luego existo.

El entimema indicado se llama abreviado, porque en él está omitida la premisa mayor, que, tanto el que raciocina, como el que oye, la sobreentienden, y está sujeto a las leyes generales del silogismo perfecto.

Aristóteles llamaba entimema al silogismo probable, fundado sólo en signos o verosimilitudes, es decir, que atendía más a la materia que a la forma.

Definición del polisilogismo

Polisilogismo es *una argumentación que consta de varios silogismos, unidos de tal modo, que la conclusión del primero sirva de premisa menor al siguiente, y así, sucesivamente, en el segundo, tercero, etc.* Si consta de dos silogismos, suele llamarse polisilogismo,

y si consta de varios silogismos, al primero se le llama prosilogismo, y a los demás, episilogismos.

Ejemplo: { El soldado español es valiente;
es así que el que es valiente es generoso,
luego el soldado español es generoso.
El que es generoso perdona a los vencidos;
es así que el soldado español es generoso,
luego el soldado español perdona a los vencidos.
El que perdona a los vencidos es cristiano;
es así que el soldado español perdona a los vencidos,
luego el soldado español es cristiano, etc.

Este polisilogismo puede ser abreviado, omitiendo las premisas menores, una vez terminado el primer silogismo.

La regla general del polisilogismo es que haya un encadenamiento perfecto entre todas las proposiciones y silogismos de que se compone, siguiendo las reglas generales, aplicables a todo silogismo.

Definición del epiquerema

Epiquerema es un silogismo cuya mayor o menor o las dos llevan su prueba correspondiente. Ejemplo: el materialismo desconoce la dignidad humana, porque considera al hombre efecto de la materia increada y puramente material; es así que toda concepción del origen del hombre, que rebaje a éste al nivel de los seres materiales debe ser condenada; luego el materialismo debe ser condenado.

El epiquerema, si sólo una premisa lleva prueba, se descompone en dos silogismos; si llevan las dos, se descompone en tres, porque de cada prueba sale uno.

Para que el epiquerema tenga fuerza, además de sujetarse a las reglas generales de todo silogismo, es necesario que las pruebas aducidas sean demostrativas, porque, si no, el silogismo sería probable, como Aristóteles lo consideraba.

Exposición del sorites

Se denomina «sorites» al argumento que consta de varias premisas unidas, de modo que el predicado de la primera sea el sujeto de la segunda; el de la segunda, sujeto de la tercera, y así sucesivamente, hasta que, en la conclusión, se unen el sujeto de la primera proposición con el predicado de la última. Ejemplo: la virtud es un hábito bueno; el hábito bueno perfecciona al hombre; lo que perfecciona al hombre es un progreso; el progreso es un gran bien; un gran bien debe ser apetecido por todos; luego la virtud debe ser apetecida por todos.

El sorites puede descomponerse en tantos silogismos simples cuantas premisas tenga, menos una.

Para que el sorites sea *legítimo* necesita estas condiciones: que todas las premisas sean verdaderas; que en sorites negativo no debe haber más proposición negativa que la que precede a la conclusión; que ninguna proposición sea particular, a no ser la primera, y que no tenga términos de doble sentido ni indeterminados.

Por faltar a estas reglas, son ilegítimos, por ejemplo, el sorites llamado de Euclides, que pretendía demostrar que un solo grano de trigo constituía un montón de trigo; y lo mismo el llamado de Temístocles, expresado así: «el mundo está gobernado por Grecia; Grecia está gobernada por Atenas; Atenas está gobernada por mí; yo estoy gobernado por mi mujer; mi mujer está gobernada por mi niño; luego el mundo está gobernado por mi niño.

Ejemplo ilegítimo de sorites negativo: el que bien bebe, bien duerme; el que bien duerme, no peca, el que no peca, guarda los mandamientos; el que guarda los mandamientos, cumple la ley; el que cumple la ley, no se condena; el que no se condena va al Cielo; luego el que bien bebe, va al Cielo. En este sorites, llamado del borracho, se falta a la regla de los silogismos negativos, porque la conclusión no es negativa y porque tiene más de una premisa negativa.

Definición y exposición del dilema

Llámase dilema *la argumentación que consta de una proposición disyuntiva y de tantas condicionales cuantos miembros tenga la disyuntiva, conducentes a una conclusión legítima*. Ejemplo de dilema es el dirigido por un general al centinela, que no cumplió con su deber, dejando pasar al enemigo, tan conocido en las escuelas.

«O tú, soldado, has estado en tu puesto o no; si has estado en tu puesto, eres reo de traición y mereces la muerte; si no has estado en tu puesto, has sido desobediente y mereces la muerte; luego bien hayas estado en tu puesto, bien lo hayas abandonado, mereces la muerte.

Análisis del dilema

Analizando el dilema, se ve que las hipótesis de que consta se enuncian separadas por la partícula disyuntiva *o*; que la conclusión, a que conducen las dos hipótesis, es contraria a la afirmación del adversario; y que el dilema, así presentado, consta de cuatro proposiciones; una disyuntiva, dos condicionales y una proposición absoluta, que es la conclusión.

Las reglas a que debe sujetarse el dilema son: primera, que la enumeración sea completa, no dándose medio entre los dos términos de la disyunción; segunda, que no sea probable la conclusión que se deduce de algunos de los miembros de la disyunción; tercera, que no se pueda retorcer contra el mismo, que emplea el dilema; y cuarta, que no conste de términos equívocos.

Por faltar a estas reglas es falso el dilema llamado de Protágoras; quien, habiendo sido maestro de Euatalo, con el que se comprometió a no cobrarle los honorarios de sus lecciones, hasta que ganase el primer pleito, no obstante, lo citó a juicio, fundándose en el siguiente argumento: «o gana Euatalo este primer pleito o no lo gana; si lo gana, debe pagarme, ateniéndose a las condiciones del convenio; si no lo gana, los jueces lo condenarán a pagarme y tendrá que

cumplir la sentencia; luego ya gane el pleito, ya lo pierda, me pagará». Pero conocido el discurso de su maestro, Euatalo le retorció el dilema, diciendo: «o ganaré este pleito o no lo ganaré; si lo gano, los jueces me eximirán del pago y no abonaré los honorarios; si lo pierdo, me atenderé al pacto convenido y no abonaré los honorarios; luego ya gane, ya pierda el pleito, no abonaré los honorarios.

También es ilegítimo, por enumeración incompleta de términos, dándose uno intermedio, no enumerado, el atribuido a Sócrates, que dice así: «O después de esta vida hay una vida feliz o no hay otra vida; si hay una vida feliz, me conviene el suicidio, para ir pronto a gozar; si no hay otra vida, igualmente me conviene el suicidio, para ir a descansar; luego, en cualquier caso, me conviene el suicidio». En la enumeración de casos en este dilema, se omite *un tercero*, que es *que haya después de ésta una vida desgraciada*.

Con estos ejemplos se prueba que el dilema es un argumento de gran eficacia contra el adversario; pero de difícilísimo empleo.

TRATADO SEGUNDO

De la materia de los raciocinios

CAPITULO PRIMERO

De la materia cierta

ARTICULO 1.º

EL SILOGISMO POR SU MATERIA

Concepto del mismo

Ya dijimos que materia del silogismo son los términos y las proposiciones de que consta; pero como los términos y proposiciones representan objetos y relaciones de las cosas, de ahí que la materia de un silogismo son los seres y relaciones que encierra y representa.

División del silogismo atendiendo a su materia

Las premisas de un silogismo pueden expresar «la verdad de las cosas», o sólo «la probabilidad» de que las cosas sean lo que de ellas se afirma, o encierran la falsedad; de aquí, que los silogismos se dividan atendiendo a la materia, en «demostrativos», «probables» y «sofísticos».

Definición de demostración

Entiéndese por demostración «la explicación de las cosas por sus causas» o, también, «aquel modo de argumentar que, partiendo de premisas ciertas, conduce lógicamente a conclusiones ciertas, determinando en nosotros un conocimiento científico».

Clases de causas que intervienen en la demostración

Las demostraciones se fundan en las causas de las cosas que se quieren explicar y conocer. porque conocer, científicamente una proposición es saber la causa o el por qué el predicado conviene al sujeto; ahora bien, como la causa de la cosa puede ser «eficiente», «material», «formal», «final», «propia», «común», «próxima», «inmediata», «remota», «principal», «secundaria», «necesaria» y «accidental», es preciso determinar que sean éstas, y cuáles, entre ellas, están contenidas en la demostración científica y en el silogismo demostrativo, por lo cual daremos una breve idea de las mismas.

Causa, en general, es todo lo que concurre a la producción de un efecto, y *efecto* es lo producido por una causa.

Causa eficiente es la que, con su acción, produce un efecto; *causa material* es el sujeto del cual se hace algo; *causa formal* es la realidad que la causa eficiente imprime a la material; y *causa final* es lo que trata de conseguir la causa eficiente al obrar. Ejemplos: *el escultor*, es causa eficiente de la estatua de mármol de la Inmaculada Concepción; *el mármol* de que está hecha es la causa material; *la figura* de la Inmaculada, reproducida, atendiendo a su parte externa, y la esencia o forma de la Inmaculada, en su sentido profundo, es la causa formal; y *la gloria, la fama o el dinero*, que el artista trató de conseguir, con su escultura, es la causa final.

Cuando un efecto no puede provenir sino de una sola causa, se llama a ésta *causa propia* de aquel efecto. Ejemplo: La creación del mundo, que es un efecto, no puede tener otra causa eficiente que el poder de Dios, por lo cual el poder de Dios es *causa propia* de todo lo creado; *causa común* es aquella en la que concurren dos o

tres causas para producir un efecto, o también aquella de la que proceden varios efectos. Ejemplo: la construcción de un palacio es un efecto que resulta del *estudio y planos* del arquitecto, del *trabajo de los obreros*, y del *capital* empleado en los materiales de la obra. *Causa inmediata o próxima* es la que produce un efecto, sin interposición de otra causa; y *causa remota*, la que no produce el efecto, sino a través de otras causas intermedias. Ejemplo: la causa próxima de la muerte de un cardíaco es un grave disgusto de familia; la causa remota, pero principal, es una vieja lesión cardíaca, que sufría. *Causa necesaria* es aquella que no puede menos de producir un efecto determinado; por ejemplo: el fuego, *necesariamente*, por su propia naturaleza, quema. *Causa accidental*, es la que no produce el efecto necesariamente; por ejemplo: la caída de un caballo puede producir la muerte al jinete unas veces y otras no.

Cuáles de estas causas necesita el silogismo demostrativo

El silogismo demostrativo y la demostración científica necesita, como causas de la conclusión, contenidas en el término medio, para producir la certeza, una de las cuatro primeras, pero ha de reunir, además, las notas de ser causa propia, próxima o inmediata principal y necesaria.

Definición de silogismo demostrativo

Silogismo demostrativo es aquel que consta de premisas necesarias y evidentemente verdaderas, guardando, además, la forma legítima silogística. De modo que un silogismo demostrativo es una demostración en forma silogística.

Conviene advertir, dadas estas nociones, que la demostración se diferencia del raciocinio en que éste puede ser falso y la demostración y el *silogismo demostrativo* no, pues no es tan sólo un procedimiento lógico, como el raciocinio, sino que supone premisas verdaderas.

Condiciones de una demostración científica

Las condiciones de un silogismo demostrativo, que encierra una demostración científica, son: 1.^a, que las premisas sean verdaderas; 2.^a, que sean primordiales; 3.^a, que sean inmediatas; 4.^a, que sean causa de la conclusión y anteriores a ella, y 5.^a, que sean mejor conocidas que la conclusión.

Deben ser «primordiales», es decir, fundadas en una verdad primera e indemostrable; «verdaderas», porque de la falsedad sólo accidentalmente se infiere verdad; «inmediatas» o conocidas por sí mismas; deben ser causa de la conclusión por contener y manifestar la causa real de la conclusión, con «prioridad de naturaleza»; y deben ser mejor conocidas, que la conclusión, «porque el raciocinio se funda en el tránsito de lo conocido a lo desconocido».

ARTICULO 2.º

DE LAS ESPECIES DE DEMOSTRACION

Clases de demostración

La demostración puede ser: «apodíctica», «científica»; «de hecho», *propter quid*, *quia*, *a priori*, *a posteriori*, «directa», «indirecta», *ad hominem*, «pura», «empírica», «mixta» y «circular».

Demostración apodíctica

Es demostración *apodíctica la que prueba la tesis, produciendo en nuestro espíritu plena certeza* o, también, la que de premisas ciertas deduce conclusiones ciertas. Ejemplo: El todo es mayor que la parte; es así que España es una parte de la Tierra, luego España es menor que la Tierra. El nombre de demostración apodíctica puede aplicarse a muchas otras demostraciones, porque equivale a simple demostración concluyente.

Concepto de demostración «científica» y «de hecho»

Entendemos por demostración *científica* la que prueba, no sólo la existencia de la cosa o que la cosa es, sino el por qué es, y de hecho, la que sólo prueba que la cosa es, pero no el por qué es. Esta demostración de hecho no excluye toda relación de causalidad, pero se apoya en las causas remotas. Ejemplo: probar que el Imperio romano cayó, será una demostración de hecho; pero, si se prueba el por qué cayó, será científica.

Demostración: «PROPTER QUID»

Es demostración *propter quid* la que prueba las cosas por sus causas *propias, próximas y adecuadas*. Ejemplo: «el ser, que es espiritual, es inmortal; es así que el alma humana es espiritual, porque ejerce operaciones espirituales, luego el alma humana es inmortal.

Demostración «quia»: su concepto

Se llama demostración *quia* la que demuestra la tesis por causas remotas. Ejemplo: yo soy desgraciado comercialmente; es así que yo no existiría, y, por lo tanto, no sería desgraciado, si mi padre no me hubiera dado el ser, luego mi padre es la causa de ser yo desgraciado.

Demostración «a priori» y a «posteriori»

Entendemos por demostración *a priori* la que de las causas deduce los efectos o de las esencias de las cosas descubre las propiedades. Ejemplo: Dios es causa del orden; es así que en la naturaleza existe el orden, luego la naturaleza ha sido ordenada por Dios; demostración *a posteriori*, por el contrario, es la que va de los efectos a las causas. Ejemplo: el mundo es un conjunto de seres ordenados, luego existe una inteligencia ordenadora, que es Dios.

La demostración *a priori* y la *a posteriori* se completan mutuamente; por ejemplo: un médico, examinando a un enfermo, infiere, por los efectos, que padece

de tuberculosis y que es la causa un microbio encontrado; pero si quiere asegurarse de que aquel microbio es la causa verdadera de efectos y fenómenos, vistos en el enfermo, buscará, por la demostración *a priori*, la comprobación; inyectándolo en un conejo, y, si aparece la tuberculosis, estará con más persuasión, porque ha unido la demostración *a posteriori* con la *a priori*.

Demostración directa e indirecta

Demostración directa es la que prueba que una cosa es o no es, basándose inmediatamente en principios ciertos y positivos o, también cuando las premisas contienen la causa o razón suficiente de la demostración, por ejemplo: de que ningún ser obra antes de existir, se deduce que el mundo no ha podido crearse a sí mismo.

La demostración *indirecta* llamada también *ab imposible* o por absurdos consiste en probar una tesis, fundándose en los absurdos que se seguirían de no ser cierta. Ejemplo: si Dios no existiese, el mundo, que es un efecto, existiría sin causa eficiente; es así que esto es imposible, luego Dios existe.

Demostración «AD HOMINEM»

Demostración *ad hominem* es aquella que, fundándose en las mismas palabras del adversario, deduce lo que se intenta probar. Ejemplo: probar contra los escépticos, que niegan toda certeza, la existencia de la misma, diciendo: «vosotros, escépticos estáis ciertos de que no existe la certeza; luego ya estáis ciertos de algo, según vosotros mismos decís.

Demostración «pura», «empírica» y «mixta»

Demostración *pura* es la que consta de premisas puramente racionales. Ejemplo: el género contiene a la especie; es así que «humanidad» es especie, luego estará contenida dentro de algún género.

Es *empírica* la demostración, cuando consta de premisas experimentales. Ejemplo: yo sé, experimentalmente, que las olas del mar dejan en sus orillas, señaladas con hojas, ramas y conchas, el lí-

mite máximo de las mareas y tempestades; es así que veo, a dos kilómetros de la orilla del mar una línea de ramas, hojas y conchas, dejadas por las aguas, luego es prueba que la marea o tempestad llegó con su ola más fuerte hasta dos kilómetros.

Demostración *mixta* es la que consta de premisas racionales y experimentales.

Demostración circular

Cuando, unida la demostración *a priori* con la *a posteriori*, probamos la existencia de un ser o de una cualidad de ser, yendo del efecto a la causa y viceversa, según vimos anteriormente, la demostración se llama *circular* o *regresiva*. Este doble proceso intelectual de ascenso y descenso del efecto a la causa y de la causa al efecto, produce un conocimiento más completo y una prueba más evidente.

No debe confundirse la demostración circular con el *círculo vicioso*, porque éste prueba una cosa por otra, quedando ambas tan incomprendibles como antes. Ejemplo de *círculo vicioso*: el aire es grave, porque es pesado, y es pesado porque es grave.

Reglas de la demostración

La demostración tiene normas para el buen empleo de la misma, y entre ellas están: 1.^a Que la cosa que se va a demostrar no exceda de nuestra capacidad y conocimiento. 2.^a Proponer la cuestión discutida y los elementos de la prueba con toda claridad y brevedad; y 3.^a Usar de premisas ciertas y evidentes.

CAPITULO II

De la materia probable silogística

ARTICULO 1.º

Concepto de probabilidad

Probable, en general, es lo que puede probarse o que es digno de prueba; de aquí que la probabilidad de una opinión es más o menos fuerte, según el número mayor o menor de razones que la apoyen, y la fuerza de las mismas en el orden lógico u ontológico.

La probabilidad, atendiendo a la fuerza o valor demostrativo de las razones en que se apoya, se divide en «intrínseca» y «extrínseca», siendo intrínseca la probabilidad, cuando las razones en que nos fundamos, para dar asentimiento a la opinión, están unidas, mediata o inmediatamente; con la misma cosa sobre la que opinamos; y extrínseca, cuando se apoya en el testimonio de otros hombres o en razones de semejanza y simples indicios accidentales de la cosa.

Ejemplos: si yo creo que el catolicismo se impondrá en el mundo, a todo hombre de buena voluntad, venciendo la ignorancia religiosa y las pasiones, y me fundo, al creer esto, en que el catolicismo es la *única verdad religiosa* y que el hombre, por naturaleza, busca la verdad, mi opinión es probable, con *probabilidad intrínseca*; pero, si yo me fundo en que así lo afirma mi maestro, sin otra razón, entonces es extrínseca.

Definición de silogismo probable y clases

Con las nociones anteriores podemos definir el silogismo probable, diciendo que es: *aquel que deduce su conclusión, partiendo de*

premisas que sólo contienen materia probable, es decir, que no son ciertas ni evidentes.

Las clases de silogismos probables son: «el entimema», «la analogía», «el ejemplo» y ciertas «inferencias deducidas del cálculo de probabilidades».

Definición del entimema

Se entiende por entimema, como argumento probable, *aquel en el cual deducimos la conclusión, fundándonos en ciertos indicios o signos.* Ejemplo: los que se dedican al laboreo de las tierras tienen las manos callosas; es así que este hombre tiene las manos callosas, luego es labrador.

Definición de la analogía

Se llama analogía a la semejanza de los seres; y *silogismo de analogía*, al que *deduce sus conclusiones, fundándose en las semejanzas de los seres o en las desemejanzas.*

La analogía no engendra en nuestro entendimiento sino probabilidad, siendo un silogismo más o menos probable, según la semejanza sea mayor o menor.

La analogía es de tres clases: *a pari*, *a fortiori* y *a contrariis*. Analogía *a pari* es la que *deduce sus conclusiones, fundándose en razones iguales.* Ejemplo: si ayer, estudiando tres horas aprendiste la lección, luego hoy la aprenderás igualmente, si estudias lo mismo.

Analogía *a fortiori* es la que *deduce sus conclusiones, fundándose en razones más fuertes o numerosas.* Ejemplo: si cuando tenía quince años entendí las explicaciones del profesor sobre esta materia, luego hoy que tengo treinta años la entenderé *a fortiori* con más facilidad.

La analogía *a contrariis* o por oposición, es la que *deduce sus conclusiones, fundándose en razones opuestas.* Ejemplo: la irreflexión de la juventud me llevó al vicio; luego hoy la madurez de juicio me conducirá a la virtud.

Estas clases de argumentos analógicos no producen certeza, y sus conclusiones sólo son probables.

Definición de ejemplo

Otro argumento probable es el ejemplo, del que decimos que es *la inferencia que, conjeturalmente o de modo presuntivo, hacemos de un caso particular a otro particular*. Ejemplo; tu hermano llevó una juventud depravada y murió prematuramente; luego tú, si sigues sus huellas y no te apartas del vicio, caerás pronto en la sepultura.

La fuerza del ejemplo se deriva del principio general siguiente: «la naturaleza en idénticas condiciones obra de la misma manera»; la analogía se funda en el siguiente: «las condiciones semejantes producen conclusiones semejantes».

Abuso de la analogía y del ejemplo

De la analogía del ejemplo conviene usar, y en muchos casos no es posible otra manera de argumentar; pero siempre debemos tener en cuenta su relativa fuerza, no exagerándola.

Por eso abusan de la analogía los que exageran las semejanzas entre las cosas, sin tener en cuenta las desemejanzas o diferencias. Ejemplo: ver las semejanzas existentes en los animales y el hombre y no ver las desemejanzas o disminuirlas sería un abuso analógico. Igualmente se abusa del ejemplo, si se quiere pasar de un caso particular contingente a una conclusión general, aplicable a todos los casos particulares, que puedan ocurrir.

ARTICULO 2.º

LA ESTADISTICA Y EL CALCULO DE PROBABILIDADES

Definición de estadística

En relación con los argumentos probables se da entrada, como materia de aplicación lógica, a un estudio breve sobre el concepto de estadística unido a ciertas

inferencias inductivas, que, basadas en el cálculo de probabilidades, sirven para formular argumentos probables.

Definimos la estadística diciendo que es «el inventario de gran número de hechos y de sus circunstancias varias, recogidos con todo cuidado, para señalar, no sólo el número de los hechos o sucesos, sino la relación natural de los mismos».

Unido a este recuento de hechos, estudiamos algunas nociones del «cálculo de probabilidades», que es *la operación intelectual de fijar la probabilidad de que se realice un fenómeno determinado, entre otros muchos que se pueden producir, teniendo en cuenta las circunstancias que favorecen su producción o la impiden.*

Extensión de la estadística

La estadística se extiende a todos los hechos y fenómenos que son susceptibles de enumeración; así las hay de nacimientos, de defunciones, de enfermedades, de matrimonios, de productos agrícolas, de industriales, de exportación, de importación, de viajes, de fenómenos naturales, como lluvias, nieve, avenidas, etc., y no hay duda que las estadísticas son útiles a la ciencia y a la sociedad, con tal que sean *completas y minuciosas*, para poder descubrir las relaciones entre los hechos, las leyes que las rigen, y, ayudados del cálculo de probabilidades, su futura reproducción.

Objeto y fundamento de la probabilidad

Nosotros tenemos la firme creencia que *lo futuro será igual a lo pasado*, y esta creencia se funda en la constancia de las leyes naturales; por eso afirmamos la realización de un fenómeno futuro, en determinadas circunstancias de tiempo y lugar, como, por ejemplo: tempestades de nieve en invierno, avenidas de ríos en los deshielos, calores estivales y otros fenómenos del orden físico, llegando algunos a querer determinar el número probable de días de lluvias y hasta el número de litros, por metro cuadrado, que han de caer en un pueblo o país, dada la repetición del fenómeno, señalado en la estadística correspondiente de años pasados.

Esta creencia general en que se realizará o no un hecho, da lugar a una inferencia de *probabilidad*; de aquí, que el *objeto de la probabilidad*, en el orden de los hechos, *no es otra cosa que los motivos o razones que tenemos en pro o en contra de la realización de un fenómeno*.

De esta doctrina se deduce, claramente; que la probabilidad de la producción de un hecho determinado es proporcional al número y valor de los motivos que influyen en su producción, y que *el fundamento de la probabilidad* es la ley o leyes naturales en que nos apoyamos, para tener el convencimiento de que se realice un hecho o fenómeno.

Probabilidad moral y matemática

Planteada la cuestión en los términos indicados, cualquiera puede observar que la probabilidad admite grados, puesto que, como hemos dicho, las razones o motivos de nuestra creencia en favor de un hecho son más o menos fuertes y numerosos en unos casos, que en otros, y que mientras nos contentemos con esta probabilidad, sin querer aquilatar con exactitud el número de casos favorables, para la producción de un hecho y los casos, que se oponen a su realización, la probabilidad se llama MORAL, así como cuando no nos contentamos con decir que un hecho es más probable o menos probable, sino que contamos el número de casos favorables y adversos y las relaciones numéricas entre los mismos, la probabilidad se llama MATEMÁTICA. Ejemplo: si yo tengo un décimo de la lotería nacional, al jugar, es claro que tengo esperanza de que mi número sea agraciado, y no me engaño, puesto que mi número puede salir premiado, constituyendo esto una probabilidad, en que fundo mi creencia, que sólo es probabilidad moral; pero si quiero fijar en números esa probabilidad y digo: puesto que en esta lotería entran en suerte 20.000 números, yo tengo la probabilidad de uno entre veinte mil, es decir, $1/20.000$; en otros términos, la probabilidad que yo tengo es el número de casos favorables, partido por el número de casos totales, que es lo que constituye la probabilidad matemática en este caso.

Valor lógico de las conclusiones del cálculo de probabilidades

Lo que acabamos de decir respecto a la probabilidad matemática, más las aplicaciones a fenómenos simples y compuestos, relacionados entre sí, y a fenómenos simples, producidos por causas independientes, constituyen el cálculo de probabilidades cuyas conclusiones tienen el valor lógico de los datos a que se aplican, por lo cual, si éstos datos son ciertos, las conclusiones también lo serán; pero si la ley compleja no se conoce con precisión, y los datos de estadística son falsos o incompletos, entonces, todo lo edificado será falso, y la inferencia, fundada sobre el cálculo de probabilidades, no tendrá valor alguno.

Abuso del cálculo de probabilidades

Tanto la probabilidad moral, como la matemática, tienen valor lógico; pero si se abusa de ellas y del cálculo de probabilidades, cuando se aplican a hechos que no son regulados por las leyes fijas y necesarias o que dependen de la LIBERTAD HUMANA.

Aplicar el cálculo de probabilidades, por ejemplo, a la verdad de la declaración de testigos, o a las decisiones de los tribunales de justicia, o a las acciones morales e inmortales que yo, en el ejercicio de mi libre actividad, ejecutaré el año próximo, es una aberración.

ARTICULO 3.º

DE LAS FALSAS ARGUMENTACIONES

Definición de silogismo sofístico

Entiéndese por silogismo sofístico «el que con apariencia de verdad saca conclusiones falsas». *Argumentatio vitiosa, sic confecta, ut in illa lateat falsum sub specie veri*, dice Farges (Argumentación viciosa, hecha de tal modo que en ella existe el error con aspecto de verdad).

Diferencia entre sofisma y paralogismo

La diferencia entre sofisma y paralogismo consiste en que el primero es falso por razón de la materia, es decir, porque son falsas sus premisas y lo que contienen. Ejemplo: esta estatua es un león, es así que el león es una fiera; luego esta estatua es una fiera.

En cambio, el paralogismo es falso por razón de la forma, es decir, porque no se arguye legítimamente o conforme a las reglas. Ejemplo: algún hombre es santo; algún hombre es criminal; luego algún santo es criminal.

Cuando el sofisma se emplea de mala fe, para engañar recibe el nombre de sofisma o falacia, y, cuando no se emplea con ese fin, se llama paralogismo.

Clasificación de los sofismas

Los sofismas, uniendo la clasificación aristotélica a la de Stuart-Mill, se clasifican en sofismas de «simple inspección», «de inducción» y «de deducción», subdividiendo los de inducción en sofismas «de observación», «de interpretación» y «de inferencia inductiva», y los de deducción en sofisma «de dicción» y de «cosa».

Enumeración y exposición de los sofismas de simple inspección

Los sofismas de simple inspección, llamados también «prejuicios», por proceder de ligereza en el juzgar o de diversos errores, adquiridos anteriormente y no examinados, a los cuales nos hemos acostumbrado a tener como ciertos, son:

1.º Decir que *el orden ontológico debe ser conforme al lógico, las cosas a las ideas*, es prejuicio del panteísmo idealista, que confunde el orden real de los seres con el ideal; y también esta afirmación de los positivistas: «nada hay verdadero que no sea del orden experimental».

2.º *Rechazar como falso lo inimaginable o inconcebible*, como los antiguos, que no creían en la existencia de los antípodas porque no podían concebir como andaban cabeza abajo.

3.º *Rechazar como falso lo inexplicable*, por ejemplo: rechazar los misterios de la religión, porque no los podemos entender, es un perjuicio tan injustificado, como el del labriego que negase la comunicación telefónica o radiografía, porque él no puede explicárselas.

4.º *Rechazar uno o varios modos de conocer, y declarar como incognoscible lo que se escapa al modo único de conocer empleado*. Ejemplo: negar la existencia del alma, porque no se ve con el microscopio ni se toca con el bisturí, como si no estuviera la razón para descubrirla, por sus operaciones.

5.º *Tener como verdaderas ciertas máximas*, como por ejemplo: *la naturaleza obra siempre por los caminos más cortos; la simplicidad es signo de la verdad*, las cuales son ciertas en sí mismas, pero no significando que el hombre conoce siempre los medios más sencillos para llegar a un fin. Ejemplo: los antiguos creían más sencillo que la Tierra estuviese inmóvil y que el sol diese vueltas alrededor de nuestro planeta.

AMPLIACIÓN. En el orden político social hay multitud de prejuicios. Así decir: «que el hombre es esencialmente bueno», del cual nace éste: «el hombre tiene derecho a una libertad sin cortapisas», y de éste el siguiente: «toda autoridad es enemiga de la libertad», y, por consiguiente, mala, son prejuicios que, entendidos en todas sus afirmaciones, contienen grandes errores, porque el hombre nace en pecado, tiene tendencias al mal, la libertad le puede conducir a su propia ruina y la autoridad es el auxilio externo, que ayuda al hombre a la consecución del bien.

Otro prejuicio, es decir: «todos los hombres somos iguales», porque, entendido en toda su plenitud, puede dar lugar a errores de importancia.

Sofismas de inducción

Entre los sofismas de inducción están el de «observación», de «interpretación» y de «inferencia inductiva». El sofisma de observación se divide en dos, que son: *ver lo que se desea, aunque no exista*. Ejemplo: Huxley vió en el Bathybius, que no era sino un precipitado de yeso, la materia semiviva con movimientos vitales; y *no ver lo que no se quiere ver aunque exista*. Ejemplo: la Academia de París rechazó durante un siglo el hecho de la caída de aerolitos, porque, según ella, no podían caer piedras del cielo.

El *sofisma de interpretación* consiste en juzgar las instituciones, tribunales y sociedades antiguas, según nuestra manera actual de ver, ideas y costumbres, sin tener en cuenta la diferencia de tiempo y lugar. Ejemplo: juzgar a los griegos y romanos, en sus épocas de esplendor, como bárbaros, porque no tenían ferrocarriles y permitían la esclavitud; o a los españoles, del tiempo de las Austrias, de apocados, porque permitían que sus tribunales aplicasen castigos corporales.

Sofismas de inferencia inductiva

Se cometen estos sofismas, cuando, de un caso particular, pasamos a una afirmación general, sin haber hecho *enumeración completa* de todos los casos particulares ocurridos y sin fundarnos en un principio general que los abarque a todos. Ejemplo: inferir, de que un andaluz sea locuaz; que todos los andaluces lo son: Lombroso, en su teoría sobre el criminal *nato*, incurre en este sofisma.

ARTICULO 4.º

DE LAS FALSAS ARGUMENTACIONES DEDUCTIVAS

Sofisma de deducción

Entre los sofismas de deducción están, como ya dijimos, los de «dicción» y los de «cosa». Los de dicción o palabra son:

1.º *El de equivocación o ambigüedad de los términos que entran en el silogismo.* Ejemplo: el clima es dulce; luego es grato al paladar. Las palabras libertad e igualdad, por el doble sentido en que se pueden tomar, dan lugar a sofismas de esta clase. Ejemplo: yo soy libre; luego puedo hacer lo que quiera.

2.º *La falta de acentos, comas y viceversa son fuente de sofismas.* Ejemplo: la contestación de la Pitonisa en la antigüedad: «irá, volverá, no morirá en la batalla», en la que, según se coloquen

los signos de puntuación, se puede interpretar que el guerrero morirá en la batalla o no.

3.º «Sofisma del sentido compuesto al dividido» y viceversa, llamado de «composición o división», que *consiste en afirmar, de cosas reunidas, lo que no es verdad, sino estando separadas o, viceversa, afirmar de cosas separadas lo que no es verdad, sino estando reunidas*. Ejemplo: Pedro y Andrés pueden levantar juntos ciento diez kilos de peso, luego Pedro puede levantar ciento diez kilos de peso y Andrés otros ciento diez.

Sofismas de cosas

1.º El sofisma de *petición de principio puede cometerse tomando como medio de prueba la misma tesis que intenta probar*, por ejemplo: lo que no puede morir es inmortal; es así que el alma no puede morir, porque es inmortal, luego el alma es inmortal; *tomando, como inmediatamente evidente, una proposición que no es* por ejemplo: es evidente que los hombres vemos las cosas como son: es así que las estrellas de la Osa Mayor las vemos separadas por espacios no superiores a dos metros, luego las estrellas que componen la Osa Mayor no distan unas de otras sino dos metros; y *tomando, como prueba de una proposición, otra y, recíprocamente, tomando ésta como prueba de aquélla*, por ejemplo: la Tierra se mueve, porque el sol se mueve, y el sol se mueve porque la Tierra se mueve. Dios es inmenso, porque es infinito, y es infinito porque es inmenso.

2.º El de «accidente», *que consiste en confundir lo que es substancial con lo que es accidental y viceversa*, por ejemplo: algunos cristianos son viciosos; luego la religión conduce al vicio.

3.º El sofisma de *non causa pro causa, que consiste en tomar como causa de un fenómeno lo que no es*. Los principales sofismas de esta clase son: (a) Tomar la coincidencia como si fuera causa, por ejemplo: decir que la muerte de César fué causa de la aparición de una isla en el Atlántico, porque ambos hechos coincidieron, es sofisma de esta clase. (b) *Tomar la ocasión por causa*, por ejemplo: decir un asesino al juez que la única y verdadera causa de la

muerte de la víctima fué *la ocasión* de haberle encontrado en des-poblado y que, por lo tanto, él es inocente, es hacer un sofisma de *non causa pro causa*. (c) Tomar *la condición por la causa*, por ejemplo: porque es condición que el piano tenga las cuerdas bien templadas, atribuir al afinamiento de las mismas una sinfonía de Beethoven y su interpretación, y no al artista, que es la verdadera causa. (d) Tomar *la causa parcial por la total*, por ejemplo: el que tiene un espejo delante de sí, se ve; es así que este ciego tiene un espejo delante; luego se ve en él; y; finalmente, la conocida frase latina: *hoc post hoc, ergo propter, hoc*, es decir, esto viene después de aquello; luego es su efecto, por ejemplo: la superstición popular de creer que una peste o guerra se ha producido por haber aparecido un cometa.

4.º El sofisma de *ignorancia del elenco o cuestión que consiste en emplear argumentos que prueben poco, que prueben demasiado o que prueben cosa distinta de lo que se debe probar*.

Ejemplos: decir «las corridas de toros son *absolutamente* buenas, porque yo en ellas gano dinero, vendiendo agua de limón», es ejemplo de probar poco; probará demasiado el que, para probar, por ejemplo, que Juan entendía un discurso^o de alta ciencia, se apoyase en que todo hombre es inteligente y capaz de ciencia; probará una cosa por otra, por ejemplo, el abogado que, para defender a su cliente, en lugar de probar que éste no había cometido un homicidio, probase que fué soldado puntual, que era buen hijo y que oía misa.

5.º El sofisma «*a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*», *consiste en tomar lo que se afirma sólo desde cierto punto de vista, como si se dijese de modo absoluto y viceversa*. Ejemplo: a mi no me daña comer carne en domingo; luego tampoco en días prohibidos por la Iglesia católica.

6.º El sofismas de muchas «interrogaciones», que consiste en exponer una cuestión en forma interrogativa y no permitir que se conteste a ella, sino con un «sí» o con un «no», para confundir al adversario.

Como ejemplo de esta clase tenemos el sofisma clásico griego siguiente: ¿Has dejado de robar? Sí. Luego fuiste un ladrón. No. Luego eres un ladrón.

Este sofisma, más que vicio de argumentación, es juego gracioso.

7.º *El sofisma de consiguiente*, que consiste en afirmar el consiguiente en la menor, en los silogismos condicionales, y afirmar el antecedente en la conclusión, o en negar el antecedente en la menor, y negar el consiguiente en la conclusión.

Ejemplos: { Si tienes cinco pesetas, tienes una;
Es así que tienes una peseta;
luego tienes cinco. (Ilegítimo)

{ Si tienes cinco pesetas, tienes una;
es así que no tienes cinco pesetas;
luego no tienes una (Ilegítimo)

La paradoja como sofisma

Además de los sofismas explicados, el Cardenal Mercier añade la paradoja, que puede dar lugar a equivocaciones, y dice así:

La paradoja es un juicio que contradice a una opinión común. Esta puede ser verdadera o falsa. De ahí dos clases de paradojas, de las cuales sólo la primera merece tal nombre. Sostener que «todas las inteligencias son iguales», es una verdadera paradoja. Decir que «vale más sufrir el mal que hacerlo», parece a primera vista paradójico, pero en realidad no lo es.

ARTICULO 5.º

DEL SILOGISMO INDUCTIVO

Definición del silogismo inductivo

El silogismo, tal cual lo hemos explicado en los artículos precedentes, como categórico o hipotético, simple o compuesto, es la forma de argumentación ordinaria del raciocinio deductivo; pero esto no quiere decir que la ciencia tenga sólo ese procedimiento deductivo como auxiliar de sus investigaciones, porque la inteligencia también usa en muchas ocasiones del *silogismo inductivo*, que es *aquella argumentación que, en forma silogística, infiere sus conclusiones universales, partiendo de premisas particulares o singulares.*

Ejemplo aristotélico de silogismo inductivo.

Los triángulos equiláteros, isósceles y escalenos equivalen a dos ángulos rectos, es así que los triángulos equiláteros, isósceles y escalenos son todos los triángulos, luego todos los triángulos equivalen a dos rectos.

Análisis del silogismo inductivo

Por el ejemplo propuesto se ve que el silogismo inductivo pertenece a los categóricos; que a estos silogismos se aplica el principio de identidad: «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí»; que, en el ejemplo citado, los términos o extremos comparados son: *todos los triángulos y dos rectos*; que el *medio* es «los triángulos equiláteros, isósceles y escalenos»; y que la conclusión, en un silogismo inductivo, está contenida en las premisas como el todo lo está en el conjunto de las partes.

Suele decirse que, como en el silogismo inductivo el término medio se confunde, en realidad, con uno de los extremos, no hay tres términos ni, por lo tanto, silogismo, pero nosotros decimos que, aun cuando en realidad se identifican, no obstante, *mentalmente*, se distinguen perfectamente, porque los concebimos de modo distinto, es decir, como colección de partes, sin tener en cuenta si forman un solo todo, en un caso, y como un todo en el otro.

Principios fundamentales del silogismo inductivo

Recordando lo que se explicó en páginas anteriores, establecemos: que los principios en que se funda el silogismo inductivo, particularmente, son: «lo que se afirma de las partes, se afirma del todo», y «lo que se niega esencialmente de las partes, se niega igualmente del todo», sirviendo el primero, para los afirmativos, y el segundo, para los negativos.

Decimos *esencialmente*, porque, si la negación no abarca a los particulares de modo necesario y esencial, podría darse el caso de no convenir el predicado a las partes separadamente, y, no obstante, poderse predicar de todas juntas, por ejemplo: Pedro no puede levantar 100 kilos de peso y Juan tampoco puede levantarlos; luego Pedro y Juan no pueden levantar 100 kilos de peso.

Clases de silogismos inductivos

Además de ser los silogismos inductivos, afirmativos y negativos, según afirmen o no la conveniencia o discrepancia entre los términos, atendiendo a la operación intelectual misma, en ellos encerrada, pueden ser completos e incompletos, puesto que la inducción tiene esas dos manifestaciones, de las que trataremos brevemente.

Inducción completa e incompleta

Se llama *inducción completa al procedimiento lógico que enumera, en el antecedente, todos los individuos incluidos en una clase o especie, sacando una conclusión general para todos ellos*. Ejemplo: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto son órganos externos corporales del hombre; es así que la vista, oído, gusto, olfato y tacto son todos los medios externos de sensibilidad del hombre, luego todos los medios externos de sensibilidad del hombre son órganos externos corporales.

En este silogismo, admitiendo que no haya otros sentidos, al enumerar todos los medios de sensibilidad externa y atribuirles el mismo predicado, hacemos una inducción completa.

OBSERVACIÓN.—La inducción completa, aunque es operación legítima, en realidad no es una reunión de casos particulares, de los cuales se forma una ley necesaria y universal, para casos posibles, como debe serlo una demostración científica, y como, además, en la mayor parte de las ocasiones es operación imposible por el número incontable de especies y sobre todo de individuos, a los cuales habrá que incluir en el razonamiento, de aquí que la ciencia no conceda utilidad a la inducción completa.

La inducción incompleta, en cambio, es aquel procedimiento lógico en el que la observación de algunos casos particulares establece o afirma alguna ley general, aplicable a los casos observados y a los no observados de la misma naturaleza. Ejemplo: el aire, el agua, el plomo y el mercurio son pesados; es así que éstos son cuerpos, luego todos los cuerpos del Universo son pesados.

La inducción incompleta se llama científica, porque es el procedimiento empleado para inferir, entre las múltiples propiedades de una sustancia, las que son necesarias a su esencia, y, por consiguiente, la base de una ley permanente y general de la naturaleza, fundándonos en algún *principio analítico o sintético*.

AMPLIACIÓN.—El fundamento de la inducción incompleta, por lo tanto, es un principio evidente e indemostrable, conocido con el nombre de *principio de analogía* y enunciado de este modo: «la naturaleza obra siempre del mismo modo, si no se le impide», por lo cual no es cierto lo dicho por Bacon, contra la inducción aristotélica, sobre el salto que el entendimiento da, sin base alguna, para pasar de lo particular a lo universal repentinamente.

Leyes fundamentales de la inducción incompleta

Se llaman leyes de los fenómenos a las relaciones constantes, que entre ellos existen, enunciadas, positiva y negativamente.

La ley positiva es: *de la presencia de un fenómeno o de muchos se puede afirmar la presencia de otros varios, suponiendo a los primeros causa de los segundos*. Ejemplos: de la presencia del fuego se induce la presencia del calor; y de la existencia del frío inducimos la aparición del hielo.

La ley negativa es: *de la aparición de un fenómeno antecedente se infiere la desaparición o ausencia de otro fenómeno consiguiente*. Ejemplo: al aparecer la luz desaparecen las tinieblas; la presencia del sol en el horizonte es causa de la ausencia de la obscuridad.

Proceso intelectual inductivo

El hombre, al encontrarse en presencia de un fenómeno natural, por ejemplo, de la congelación del agua, o de un eclipse solar, aplica su atención al fenómeno, para estudiarlo por medio de la *observación* detenida, siendo esta observación la fase preliminar de la inducción. Después el observador descompone el fenómeno, fijándose en los caracteres principales o más salientes; peso, dimensiones, transparencia, fijeza, densidad, etc., anotando los efectos que el fenómeno produce, y señalando las circunstancias en las que se ha producido, separando las esenciales al fenómeno de las que son accidentales o variables; y finalmente, procura el entendimiento buscar las causas del fenómeno que explique su producción, hasta que, encontrada la razón suficiente, procede a establecer la *ley general*, que aplica a otros fenómenos de la misma especie.

Etapas de la inducción

De lo dicho se deduce que las etapas o fases de la inducción son: la *observación*, la *hipótesis*, la *verificación* y la *deducción*. Ejemplo: un sabio vió aparecer el Arco Iris, fenómeno, para él, hasta entonces, desconocido, y, movido del deseo de saber, aplicó su atención al fenómeno, es decir, se puso en plan de explicárselo e hizo una *observación* detenida, anotando todas las circunstancias y pormenores del mismo; después su inteligencia, no contenta con el conocimiento detallado de los elementos, caracteres y efectos producidos por el Arco Iris, trató de averiguar las causas, haciendo suposiciones acerca de las mismas, es decir, construyó mentalmente *hipótesis*; inmediatamente quiso saber cuál entre las causas, supuestas, era la verdadera causa del fenómeno, y, al efecto, realizó experiencias, hasta encontrarla, período de busca que se llama *verificación*; y, finalmente, averiguada la causa del Arco Iris, estableció la ley general en que se basa la explicación, no sólo del caso examinado, sino de todos los arcos iris que puedan presentarse en adelante, operación llamada *deducción*.

Principios de la inducción científica

La inducción científica que, de algunos casos particulares, saca o establece una conclusión o ley general, para los casos observados y para los no observados, se funda en los principios siguientes: «el Universo es obra de una Causa soberana e inteligente»; «las leyes de la naturaleza son constantes y universales», «las mismas causas producen los mismos efectos», «no hay efecto sin causa», y «en la naturaleza creada todo está establecido conforme a un plan de orden conjunto».

Síntesis de la inducción y reglas

La inducción explicada está contenida en un silogismo construido a base de la fórmula general siguiente: según el orden del universo, cada fenómeno es producido, de una manera constante, por un conjunto de fenómenos antecedentes; es así que el arco iris es producido por el fenómeno de la descomposición de la luz, al atravesar las gotas de agua que caen de las nubes; luego el Arco Iris siempre, y en todas partes, será producido por los rayos de luz al atravesar los prismas, que forman las gotas de agua en día de lluvia.

Las reglas, que hacen de la inducción un instrumento científico, se reducen a perfeccionar la observación, y son: fijar claramente por medio de la observación las condiciones sensibles del fenómeno; variar las condiciones y circunstancias del fenómeno, para ver si varía el fenómeno; determinar qué circunstancias son necesarias y cuáles son indiferentes o contrarias al fenómeno; medir perfecta y gradualmente la intensidad de los fenómenos, relacionados entre sí, para ver cuál influye, más o menos, en el fenómeno que se estudia; y, finalmente, multiplicar las observaciones.

Métodos inductivos

Se llaman métodos inductivos los empleados para determinar las propiedades de los cuerpos y llegar hasta el conocimiento de su naturaleza.

Bacón los llama tablas de «presencia», de «ausencia», y de «grados», que se apoyan en estos tres principios: *Posita causa, ponitur effectus* (puesta la causa, aparece el efecto): *sublata causa, tollitur effectus* (quitada la causa, desaparece el efecto): *variante causa, variatur effectus* (variando la causa, varía el efecto).

Stuart-Mill, partiendo de estos principios, sistematizó los métodos inductivos siguientes: *método de concordancia* o de presencia; *método de diferencia* o ausencia; *método de variaciones concomitantes*; *método de residuos*, a los cuales se añade el método llamado *compuesto*.

Exposición de estos métodos inductivos

El método de concordancia o presencia consiste en señalar como causa de un fenómeno una circunstancia, que es, entre muchas, la que aparece, siempre, acompañando al fenómeno. Ejemplo: en el cambio de estado de un cuerpo, v. gr., del hierro, vemos numerosas circunstancias, pero una sola, el calor, es la que aparece siempre como capaz de explicar aquellas variaciones, luego el calor es la causa de las mismas.

El método de diferencia o ausencia consiste en señalar una circunstancia como causa de un fenómeno, al observar que ella estaba ausente, cuando el fenómeno no se realizó. Ejemplo: un pájaro vive en una habitación, pero la vida del pájaro desaparece, si desaparece el oxígeno, y como nada ha variado de luz, temperatura,

etc., sino el oxígeno, que ha desaparecido, decimos que el aire oxigenado es necesario para la vida animal.

El método de variaciones concomitantes consiste en señalar como causa de un fenómeno un antecedente, que, siempre que varía, determina la variación gradual del fenómeno. Ejemplo: llévase un barómetro a diferentes alturas y se advertirá que la columna mercurial desciende, gradualmente, a medida que vamos subiendo del pie de una montaña a su cima, deduciéndose, de aquí, que el nivel de dicha columna varía con la presión del aire, y que, por consiguiente, el aire es pesado.

El método de residuos consiste en separar, de un fenómeno, una parte de él, que se explica por antecedentes e inducciones anteriores, conociendo sus causas, de otra parte del mismo fenómeno, de la que no se conoce la causa, ni se puede explicar por los antecedentes conocidos, y buscar el fundamento o causa de ese residuo o resto de fenómeno desconocido. Ejemplo: ciertas particularidades del movimiento de Urano, inexplicables por las leyes conocidas del movimiento de los planetas, sugirieron a Leverrier la existencia de otra causa de atracción, desconocida, de lo que resultó el descubrimiento de Neptuno, realizado por Galle, de Berlín, al año siguiente.

El método compuesto es el que resulta de la combinación de los tres primeros dichos. Ejemplo: Pasteur procedió por el método compuesto, en sus estudios sobre la generación espontánea, colocando varios vasos, con líquidos fermentables, al aire libre, y vió que se produjeron microorganismos vivos (concordancia); sustrayendo de la acción del aire varios vasos, con los mismos líquidos, no produciéndose aquellas generaciones (diferencia); haciendo la experiencia, después, en cuevas y en las cimas de las montañas, donde se produjeron proporcionalmente a la altura y pureza del aire (variaciones concomitantes), es decir, que Pasteur, para averiguar, si los seres vivos surgen por generación espontánea o si todo ser vivo desciende de otro ser vivo, empleó los métodos de concordancia, diferencia y variaciones concomitantes.

CAPITULO TERCERO

De la evidencia científica

ARTICULO 1.º

De los principios demostrativos

Conocidas las clases de demostraciones, y sabiendo que toda demostración necesita, como base, una verdad o principio evidente, *por sí*, conviene exponer qué sean principios, cuáles son y el oficio de las proposiciones inmediatas, evidentes, en orden a la ciencia o conclusiones científicas.

Qué entendemos por principio

Ya dijimos en la Dialéctica, al hablar de los principios del raciocinio, que principio, en general, es todo aquello, sea de la naturaleza que quiera, de lo que procede algo o se deriva algo, y que, como aquí tratamos del conocimiento científico, debemos exponer el concepto de los principios o verdades evidentes e inmediatas, que son la base de dicho conocimiento, por lo cual damos, en primer lugar su definición.

Entendemos por principio: *toda verdad axiomática y evidente, que ni tiene demostración, ni la necesita*; de aquí que a los principios se les ha dado el nombre de *axiomas*, expresando, con esta palabra, que son ciertos juicios, que no solamente son evidentes, sino que, además, son *universales* y necesarios, constituyendo la base o fundamento de las ciencias.

Clases de principios

Los principios pueden ser *proprios y comunes*. Los propios son los que sirven de base a una serie de conocimientos de una ciencia determinada, como los principios físicos, químicos o biológicos; y los

principios comunes son los que son instrumentos o verdades primeras, en que se fundamentan los principios propios y sirven de base a todas las ciencias, que, como decíamos, al hablar de los racionios, se llaman supremos y se conocen con los nombres de *principio*, de *contradicción*, de *identidad*, de *exclusión*, de *medio* y de *razón suficiente*.

Caracteres de los primeros principios

Los primeros principios tienen los caracteres siguientes: la *evidencia*, la *universalidad* y la *necesidad*. Son evidentes, por su claridad objetiva y subjetiva; son universales, porque se imponen a todos los entendimientos y sirven de base a todo conocimiento científico; y son necesarios, porque la verdad, que encierran, como se basa en el ser, es decir, en lo que las cosas son, no pueden menos de ser. Ejemplo: el principio de contradicción: *no puede una cosa ser y no ser*, es evidente, con evidencia inmediata, es universalmente admitido, como verdadero, por todos los entendimientos, y, necesariamente, tiene que ser verdadero.

Verdades de evidencia inmediatas

Además de los primeros principios indicados, existen otros principios que, derivados de los anteriores, son igualmente evidentes aunque no sean supremos, entre los que se pueden citar el de causalidad, expresado con estas palabras: «*no hay efecto sin causa*», o todo efecto necesita una causa», y el referente a la constitución del ser: «*el todo es mayor que la parte*», principios que son evidentes y necesarios, porque se derivan de los supremos, e igualmente, tienen su fundamento en el ser.

Además, y derivados de todos estos, existen los llamados verdades de evidencia inmediata, que son aquellas que, sin tener la extensión de los anteriores principios, por reducirse a un orden de verdades más limitado, son evidentes por sí mismas, a causa de que los juicios o proposiciones que las expresan contienen elementos percibidos *inmediatamente* por la inteligencia, sin necesidad de razonamientos, porque el sujeto del juicio contiene, en su esencia, al predicado o predicados, que le afectan. Mas, antes de pasar adelante,

conviene que expongamos qué es evidencia y sus clases, aunque brevemente, por haberla explicado ya, en otro lugar, puesto que la evidencia es el carácter común a los principios supremos y las verdades llamadas de evidencia inmediata.

Qué entendemos por evidencia

Entendemos por evidencia *la perspicuidad o claridad que tiene la verdad de los principios y de las proposiciones evidentes, para manifestarse al entendimiento e imponerse con fuerza incontrastable*. Por eso decíamos en páginas anteriores que la evidencia es luz, que, naciendo de la mente, en el caso de la evidencia subjetiva, o del objeto, en el caso de la objetiva, se impone a todos, como se impone la luz del sol al sentido de la vista.

También señalamos, en lugar oportuno, que los caracteres de la evidencia son: la *claridad* o resplandor del objeto, la *invariabilidad* de la verdad evidente y la *fuerza* incontrastable intelectual, si la evidencia es subjetiva.

Verdades de evidencia inmediata y mediata

La evidencia se llama inmediata, cuando basta percibir los términos mentales, en un juicio o de una proposición, para ver la verdad o falsedad de los mismos. Ejemplo: «el todo es mayor que la parte» es una verdad de evidencia inmediata, porque, entendido lo que es un todo, se ve intuitivamente, sin discurso alguno, que la parte, contenida en él, es menor que el todo necesariamente. Evidencia mediata de una verdad es cuando, para percibir la conveniencia o inconveniencia de los términos, que incluye es necesario hacer algún razonamiento, comparándolos con otro término, llamado medio. Ejemplo: el oro es metal pesado.

Oficio de las proposiciones evidentes

Las proposiciones evidentes *por sí mismas*, ya sean principios supremos, ya verdades inmediatas; derivadas de aquéllos, son como la luz que ilumina el camino del entendimiento, para ver intelectual-

mente, sin género alguno de duda, la verdad. Un entendimiento iluminado o en posesión de un primer principio y verdad, evidente por sí misma, está seguro de la verdad y puede decir con certeza: yo veo con evidencia; yo estoy cierto de esta verdad.

Pero, además, las verdades, evidentes por sí mismas, no solamente se muestran ellas claramente, sino que también sirven de fundamento y como de luz, que ilumina a otras proposiciones que sólo tienen evidencia mediata y, por lo tanto, más o menos remota. Así sucede, por ejemplo, en esta verdad ética de evidencia mediata: «no se debe, mentir ni aun para salvar a un inocente», la cual, a primera vista, para muchos, es muy discutible; pero en relación con el principio o primera verdad inmediata: «el bien se ha de hacer y el mal se ha de evitar», se hace indiscutible, porque la mentira es un desorden y, por lo tanto, un mal, que no se puede practicar, sin algún desorden o mal, pequeño o grande.

Origen de la evidencia de las proposiciones inmediatas

En Ontología se establecen como principios primeros o supremos los indicados de contradicción, de identidad, etc., pues bien, según se declara en aquella disciplina son *primeros*, porque sirven de fundamento a los demás principios y, por lo tanto, a las verdades de evidencia inmediata, y como los principios primeros tienen su origen en el ser, de aquí que las verdades de evidencia inmediata, también tienen el mismo fundamento.

En efecto, el principio de contradicción se establece, porque la inteligencia concibe al ser o ente y, a consecuencia de esta concepción y fundamento, percibe el no ser y considera a ambas concepciones del ser y del no ser como contradictorias, cuando se aplican a un mismo sujeto y desde el mismo punto de vista, naciendo de esta comparación el principio de contradicción, expresado con estas palabras: «es imposible que, lo que es, no sea»; luego las demás verdades evidentes, que tienen su fundamento en el principio de contradicción, se derivan del ser igualmente.

En efecto, toda proposición evidente, por sí misma, encierra un contenido, cuyos términos son seres, ya de naturaleza, ya de razón, y

su evidencia no es otra que la claridad o evidencia objetiva de esos términos, por lo cual las proposiciones se hacen evidentes, imponiéndose al entendimiento, como el Sol se impone al sentido de la vista.

Que esto es así, se ve porque los sabios, en sus respectivas ciencias particulares; que cultivan, afirman que los principios y verdades evidentes son y sirven de fundamento objetivo a las demás verdades científicas, y que los principios son leyes de la naturaleza, originadas de las mismas cosas; luego las verdades inmediatas lo son porque su fuente es el ser y la ciencia, de la cual hablaremos en las páginas siguientes, se funda en los primeros principios, y se nutre de las verdades inmediatas evidentes.

ARTICULO 2.º

DE LA CIENCIA

Concepto de la ciencia

Estudiados los principios y verdades de evidencia inmediata, que constituyen el fundamento científico, es preciso exponer el concepto de ciencia, sus condiciones y clasificación.

Entiéndese por ciencia el conocimiento de las cosas, no vulgar, sino por las causas, por eso se ha definido, considerada, *subjetivamente*, diciendo que es: *el conocimiento cierto y evidente, adquirido por medio de la demostración.*

Decimos en la definición: «conocimiento cierto de las cosas», para excluir la mera opinión, que se funda en sola la probabilidad, y añadimos «adquirido por medio de la demostración», para distinguirla del conocimiento vulgar, que se limita al conocimiento del fenómeno, sin explicar la causa del mismo, o, a lo más, a conocer las causas más inmediatas y sensibles, sin la demostración, exigida, y sin la universalidad necesaria en la ciencia.

Definida la ciencia, objetivamente, es: «un conjunto de verdades sistemáticamente ordenadas y deducidas unas de otras, referentes a un mismo objeto y adquiridas por la demostración». En esta definición están contenidos todos los elementos necesarios a la ciencia, que son: *unidad sistemática*, porque la ciencia no se forma con verdades

dispersas, sino enlazadas y deducidas unas de otras, que tienen un *principio* evidente como base; otro elemento es la *variedad*, porque la ciencia consta de partes y verdades distintas, que integran a la misma, y, además, un objeto de estudio claramente distinto; y, finalmente, las *demonstraciones* correspondientes, es decir, la explicación de las cosas por sus causas.

Condiciones de la ciencia

Las condiciones de la ciencia son: la *universalidad* de su contenido, es decir, que sus conclusiones se extiendan a todas las cosas de la misma naturaleza, pues la ciencia no trata, ni busca, lo particular y contingente; la *necesidad*, es decir, que la razón humana vea que la verdad científica no puede ser de otro modo; la tercera condición es la *certeza* que engendran sus conclusiones en el entendimiento, que se adhiere a ellas, sin temor a errar; y la cuarta es la *sistematización* de las verdades que contiene.

Distinción de las ciencias entre sí

Las ciencias se distinguen por el *objeto particular* de cada una de ellas. Así la Matemática, la Física y la Psicología tienen distintos objetos de estudio, puesto que la una estudia la cantidad, la segunda los cuerpos y sus fenómenos, y la otra el alma humana, de modo que sus objetos respectivos son *materialmente* distintos y, por lo tanto, ellas se distinguen por su objeto material.

Pero algunas ciencias tienen el mismo objeto material, así, por ejemplo, la Física y la Geometría tienen por objeto los cuerpos, pero lo estudian desde distinto punto de vista, pues la Física estudia las propiedades de los cuerpos y la Geometría estudia la figura de los mismos y, por eso, se distinguen por su *objeto formal*.

En las ciencias, además, se da la *llamada subalternación* de unas respecto de otras, si el objeto de una resulta de la restricción de la otra. Así, por ejemplo: la Patología se subalterna de la Fisiología.

Del mismo modo, hay ciencias subordinadas a otras, de las cuales reciben los principios fundamentales, razón por la cual a la Metafísica se subordinan todas las demás.

ARTICULO 3.º

DE LA CLASIFICACION DE LAS CIENCIAS

Modos de clasificar las ciencias

Clasificar, en general, es distribuir en grupos los seres de la naturaleza o particularmente los seres de un orden determinado; es decir, es una sistemática agrupación de ideas o seres en clases y categorías, atendiendo a puntos de vista especiales o relaciones, que entre ellos tienen.

De lo expuesto se deduce que clasificar las ciencias será *la distribución de todas ellas en distintos grupos, en atención a las relaciones y caracteres que las distinguen.*

Los tratadistas, al clasificar las ciencias, lo han hecho principalmente desde el punto de vista subjetivo, o desde el objetivo, siendo el *objetivo* el que satisface las exigencias de la clasificación, pues para que una clasificación esté bien hecha, es necesario que esté conforme con la realidad, reuniendo las condiciones siguientes: 1.^a Que se atienda a la naturaleza de los objetos clasificados. 2.^a Que se siga, si puede ser, el orden natural de su evolución, pasando de lo simple a lo complejo; y 3.^a Que muestre la unidad y diversidad de los conocimientos humanos y la extensión de cada uno de ellos.

Respecto al punto concreto de las clasificaciones dadas, expon-dremos las más conocidas.

| | | |
|---|---------------------|---|
| Aristóteles clasifica las Ciencias en tres grupos..... | Especulativas | { Física. Matemática. Metafísica. |
| | Prácticas..... | { Economía. Ética. Política. |
| | Poéticas | { Retórica. Poética. Dialéctica. |
| Bacón clasifica las Ciencias según las tres facultades..... | Memoria..... | { Historia Natural. Historia Civil. |
| | Imaginación | { Poesía narrativa. Dramática. Parabólica. |
| | Razón | { Teología Natural. Metafísica. Física. Artes Mecánicas. Psicología. Sociología. |

Esta clasificación adolece de grandes defectos, pues no hay ciencia que sea exclusivamente de una sola facultad.

Los antiguos escolásticos, como cuadro de estudios, más bien que como clasificación, dividían las ciencias del modo siguiente:

| | | |
|---------------------------------|------------------|---|
| Cuadro de estudios medieval.... | Trivium | { Gramática. Dialéctica. Retórica. |
| | Quadrivium | { Música. Aritmética. Geometría. Astronomía. |

Santo Tomás, atendiendo al grado de abstracción de la materia científica, divide las ciencias en tres grandes grupos del modo siguiente:

| | | | | |
|---|---|---|---|-------------|
| CIENCIAS | } | Que hacen abstracción de la materia individual, estudiando sólo la materia sensible. | } | Físicas. |
| | | | | Naturales. |
| | | Que hacen abstracción de la materia individual y de la sensible, estudiando sólo la inteligible | } | Matemática. |
| Que hacen abstracción de toda materia . . . | | Metafísica. | | |
| | | | | Lógica. |
| | | | | Ética. |

Ampere clasificó las ciencias minuciosamente, llegando en clasificación dicotómica al número de 128 ciencias particulares, que no es posible exponer, por lo cual sólo daremos las primeras divisiones.

| | | | | | | | |
|----------------------|---|-------------------------------------|---|--------------------------------|------------------------|-------------|----------------|
| CIENCIAS . . . | } | Cosmológicas . . . | } | De la materia orgánica . . . | } | Matemática. | |
| | | | | | | Física. | |
| | | | | De la materia inorgánica . . . | } | Naturales. | |
| | | | | | | Medicales. | |
| | | Noológicas o del espíritu | } | } | Individuales | } | Filosóficas. |
| | | | | | | | Dialectómicas. |
| Colectivas | | | | | Etnológicas. | | |
| | | | | | Políticas. | | |

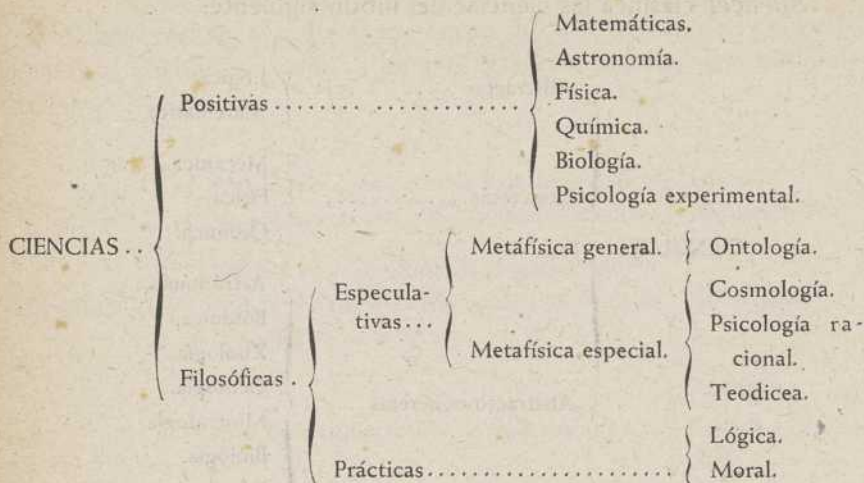
Augusto Comte clasifica las ciencias por orden de generalidad decreciente y complejidad creciente en: *Matemáticas, Astronomía, Física, Química, Biología* y *Sociología*. Esta clasificación, a pesar de ser objetiva, es deficiente, por excluir ciencias que, como la Psicología, la Cosmología, etc., tienen en el orden de los conocimientos lugar preeminente.

Spencer clasifica las ciencias del modo siguiente:

| | | |
|------------|---------------------------|--------------|
| CIENCIAS.. | Abstractas | Lógica. |
| | | Matemática. |
| | Concretas | Mecánica. |
| | | Física. |
| | | Química. |
| | Abstracto-concretas | Astronomía. |
| | | Botánica. |
| | | Zoología. |
| | | Geología. |
| | | Mineralogía. |
| Biología. | | |
| | Psicología. | |
| | Sociología. | |

Esta clasificación tiene base subjetiva, es poco clara y defectuosa, como la de A. Comte.

Con la simple exposición de tal número de clasificaciones científicas, podemos afirmar la dificultad de clasificar las ciencias, aun no contando con prejuicios sectarios, por la complejidad del asunto y por el continuo progreso y desenvolvimiento científico; por eso nosotros, en este punto, aceptamos la clasificación de Comte, añadiéndole las *ciencias filosóficas*, exceptuadas por él, completando el cuadro del modo siguiente:



Lugar que ocupa la Filosofía en el concierto científico

La Filosofía, ya lo hemos dicho, no es una enciclopedia de las ciencias. Es verdad que estudia todas las cosas, pero por sus causas últimas o razones más altas, es decir, que tiene un objeto propio y determinado.

Tiene, además, la Filosofía sus principios altísimos, con los cuales ilumina a todas las ciencias particulares, siendo desde este punto de vista, «la ciencia universal», apellidada «ciencia de las ciencias».

Por todo lo cual, se entiende que el lugar que ocupa la Filosofía en el concierto de las ciencias, es el más culminante, pues sirve de base a todas, se apoya en las causas supremas y deja satisfecho al espíritu de investigación.

ARTICULO 4.º

ESTADOS DEL ENTENDIMIENTO CON RELACION A LA VERDAD

Hasta aquí hemos estudiado las formas fundamentales que registran los pensamientos humanos. Cuando la razón humana se lleva a la práctica cumpliéndolas debidamente estará en disposición de alcanzar la verdad. Pero la verdad implica algo más que el simple cumplimiento de esas formas lógicas que hemos estado examinando: Puede ocurrir que un raciocinio, por ejemplo, sea correcto desde el punto de vista lógico, cumpla las correspondientes leyes lógicas, y, sin embargo, no sea verdadero. La verdad supone, pues, algo que excede el puro campo de la Lógica. Por ello, para terminar nuestro estudio, conviene que examinemos brevemente lo que sea la verdad, puesto que, en definitiva, ella es el objetivo que se propone la Lógica al enseñarnos las leyes que regulan nuestro pensamiento para que sea correcto y verdadero.

La Verdad

Todo pensamiento apunta hacia un objeto. Siempre que pensamos lo hacemos con relación a «algo», sea algo real, ideal, imaginado, presente, pasado o futuro. Esa referencia del pensamiento a su objeto es lo que le hace ser verdadero o falso.

En el siglo x Isaac Israeli expresó la verdad como «*adaequatio rei et intellectus*», definición que fué adoptada por Santo Tomás de Aquino. Es decir, la verdad supone una conformidad entre nuestro pensamiento y la realidad. No se trata de una conformidad física como la que existe entre nuestras dos manos; es una relación mucho más sutil y extraña la que se da entre nuestros conocimientos verdaderos y los correspondientes objetos. Cuando decimos que «el Sol brilla» y con ello expresamos un pensamiento verdadero, en nuestra mente no se encuen-

tra realmente el Sol con su inmenso calor y tamaño. Y, sin embargo, ese pensamiento es verdadero pues corresponde adecuadamente al Sol; lo representa, es decir, lo manifiesta o descubre de un modo adecuado a lo que realmente es dicho astro. Esa adecuación no consiste, por lo tanto, en una identidad física entre pensamiento y realidad, sino sólo en que el pensamiento, sin perder su inmaterialidad, se hace semejante a lo conocido y, merced a esa semejanza, lo representa.

Adviértase que lo que hemos dicho hasta ahora se refiere a la verdad como una propiedad de los pensamientos. Hemos afirmado que éstos son verdaderos cuando representan adecuadamente la realidad. Así entendida la verdad como propiedad del pensamiento constituye la *verdad lógica*. Pero toda adecuación entre dos términos supone que cada uno de ellos es adecuado al otro; podremos, por lo tanto, hablar de otra verdad, esta vez como propiedad del objeto o ente conocido en tanto que es adecuado al pensamiento. En este segundo caso esa adecuación significa que el objeto (y como veremos en el curso presente, más adelante, es esta una propiedad que posee todo ente) es capaz de corresponder adecuadamente a un pensamiento, es decir, es capaz de darse a conocer. Esa cognoscibilidad o inteligibilidad del objeto es lo que se ha llamado la *verdad ontológica*. Finalmente, como nuestros pensamientos se pueden expresar por medio de palabras, se puede hablar también de una *verdad moral*, consistente en la adecuación de nuestras expresiones con los pensamientos que pretenden comunicar. De momento nos ocuparemos tan sólo del primer tipo de la verdad, la denominada *lógica*.

La verdad lógica no es capaz de darse plena y formalmente en cualquier clase de acto cognoscitivo. En rigor sólo se da en el juicio (y, por lo tanto, también en el raciocinio puesto que éste concluye siempre con un juicio). Las sensaciones, por una parte, son sólo elementos de actos más complejos; por sí mismas ellas no encierran reflexión alguna que haga posible que se tenga consciencia de su adecuación con el objeto correspondiente; sólo el intelecto me puede decir si lo que veo en un momento

dado es algo real o una alucinación; la sensación misma es incapaz de reflexionar y decidir sobre su adecuación con la realidad. Lo mismo se puede decir de las imágenes sensibles: Como no juzguemos sobre ellas no podremos decidir si la imagen que se me presenta pertenece o no a un objeto conocido en el pasado.

Pero entre los actos intelectuales no todos pueden poseer la verdad lógica. Carece de ella la simple aprehensión intelectual o concepto. Pues el concepto se limita a mencionar un objeto sin decir nada de él, sin afirmar siquiera que sea o no real. Si menciono el término «Centauro» nadie podrá acusarme de falsedad, pues no he dicho nada del centauro, ni siquiera me he decidido por su existencia o inexistencia. En cambio, cuando diga que «el centauro es un ser mitológico» este juicio ya podrá ser calificado de verdadero o falso.

Sólo el juicio implica reflexión, sólo en él se afirma o niega algo de un objeto, sólo él encierra una conciencia de la realidad o irrealidad de aquello sobre lo que se juzga. Sólo, pues, el juicio, o aquellos conocimientos que contengan juicios son capaces de poseer verdad lógica.

El Error

Después de lo dicho resulta evidente que el error sólo puede consistir en la disconformidad del pensamiento con su objeto. Limitémonos a considerar el error lógico, correspondiente a la verdad lógica. El error moral no nos concierne ahora pues, como mentira, cae dentro de la moral. Y tampoco es éste el momento adecuado para exponer que no existe error ontológico pues, como veremos más adelante, todo ente es ontológicamente verdadero, es decir, cognoscible.

Si la verdad lógica era sólo una adecuación del juicio con el objeto correspondiente, también ahora y por los mismos motivos que expusimos con respecto a la verdad, el error sólo se dará en los juicios o en aquellos actos cognoscitivos que concluyan en un juicio.

Y si como adecuación la verdad lógica no suponía una identidad entre pensamiento y objeto, no se dará error simplemente

siempre que el pensamiento y su objeto no sean idénticos, sino sólo cuando lo que aquél represente contradiga su objeto. Por ejemplo, mi juicio «el Sol es una estrella» está muy lejos de ser idéntico a la realidad del Sol mismo, con su temperatura, su composición química y su estado físico; sólo representa un aspecto de los muchos que integran el Sol; pero como lo representa adecuadamente a lo que realmente es dicho astro, es un juicio verdadero. Será falso un juicio cuando su contenido repugne a lo que realmente es el objeto por él mentado.

Duda, opinión y certeza

La verdad puede ser poseída por la mente de modos diversos. Sin que cambie en nada la verdad de un juicio puede ocurrir que el sujeto que juzgue lo haga suyo con variable firmeza. De ello resultan tres principales estados de la mente con respecto a la verdad: La duda, la opinión y la certeza.

La *duda* es el estado del entendimiento que fluctúa entre dos proposiciones opuestas sin decidirse a asentir a una u otra. La duda puede estar motivada por el conocimiento de ciertas razones opuestas que nos empujan con igual fuerza hacia dos soluciones incompatibles; así un médico puede dudar en recetar un medicamento u otro porque sabe que ambos tienen ventajas e inconvenientes. Pero también puede producir duda el desconocimiento del objeto sobre el que se vacila; por ejemplo, dudaremos en un viaje ante una encrucijada que carezca de aviso alguno y encontrándonos en un país enteramente desconocido.

La *opinión* es un sentimiento falto de firmeza a una proposición más o menos probable. La opinión no excluye, por lo tanto, la verdad de la proposición opuesta. Surge así la opinión cuando nuestro conocimiento de un objeto no se encuentra sostenido por razones claras y evidentes, sino sólo por sospechas, indicios vagos; o cuando siendo muchas las razones que tenemos en pro de una solución existen razones opuestas que, teniendo menos fuerza, nos quitan sin embargo confianza en aquellas.

Finalmente, la certeza es el asentimiento firme a una verdad, sin temor a equivocarnos. La certeza entraña satisfacción mental, lo mismo que la opinión y la duda, en grado creciente, encerraban inquietud, desasosiego.

La certeza se apoya en la evidencia del objeto correspondiente. Esa evidencia puede descansar en la claridad del conocimiento sensible que del objeto tengamos, o en el conocimiento de las leyes naturales que en el objeto concurren, o simplemente en nuestra confianza en las afirmaciones de otras personas sobre dicho objeto. Esta última forma de certeza se suele llamar «extrínseca o de credibilidad»; ejemplo de ella es la fe teológica, el asentimiento que ponemos en las verdades reveladas, apoyada en la autoridad de la Iglesia.

FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA

CAPITULO I

Concepto de la metafísica

La Metafísica es la la Ciencia del ente en cuanto ente. Todo cae, pues dentro del campo de la Metafísica, lo real y lo ideal, lo material y lo espiritual, lo divino y lo creado. Pero la Metafísica sólo toma en cuenta de este inmenso repertorio de objetos su entidad, lo que los constituye como entes y aquellos principios que determinan la entidad de cualquier ente. Y como la entidad es la dimensión primera y fundamental de cualquier ente, fué denominada esta Ciencia por Aristóteles *Filosofía Primera*. Sólo más tarde, cuando Andrónico de Rodas quiso ordenar las obras de Aristóteles, surgió casualmente la palabra «Metafísica»: Con ella designó simplemente aquellos tratados que por su contenido creyó Andrónico que debía situar tras la Física; sin embargo, el término «Metafísica» (etimológicamente, «lo que está más allá de lo físico») viene a destacar muy vivamente el carácter peculiar de lo metafísico: Constituye un campo que, dicho metafóricamente, sólo puede ser descubierto pasando más allá del aspecto inmediato de las cosas, de lo que éstas son para nuestra consideración ingenua y cotidiana. Para descubrir la entidad en cuanto tal y hacer de ello una Ciencia, la Metafísica ha de profundizar en las cosas, ha de ir más allá de lo que las mismas Ciencias de la Naturaleza (Ciencias Físicas) nos dicen. Sólo así puede el hombre conocer el ente en común (su estudio constituye la primera parte de la Metafísica, la Ontología), o la Causa Suprema de todo ser, Dios (su estudio es la segunda parte de la Metafísica, la Teodicea), o lo que significa el que los entes sean conocidos (tercera parte de la Metafísica, la Gnoseología).

Pero, antes de entrar en el contenido de la Metafísica, conviene que estudiemos cómo se lleva a cabo ese «ir más allá» del aspecto primario de las cosas que es propio de la Metafísica. Ello es posible mediante lo que se ha llamado el *tercer grado de abstracción*.

Los grados de abstracción

Se llama abstracción a aquella operación de nuestro entendimiento por medio de la cual éste separa mentalmente lo que puede ser entendido, es decir, lo universal y esencial de las cosas, de aquello que no nos es inteligible. No todo ente tiene igual intelegibilidad; es más comprensible, por ejemplo, el teorema de Pitágoras que la diferencia entre los colores del arco iris: Aquél puede ser plenamente demostrado, mientras que la descomposición de la luz blanca en siete colores es un hecho que por muy seguros que estemos de su realidad, nunca podremos demostrar que tenía que ser así y no de otra manera distinta. La abstracción es como una selección mental por medio de la cual nuestro entendimiento separa lo que es inteligible de lo que escapa a su comprensión.

Ahora bien, no todos los ente tienen igual intelegibilidad, no todos son igualmente asimilables por nuestro entendimiento. Por ello la abstracción puede adoptar tres grados. El tercero de ellos es el propio de la Metafísica.

Mediante el primer grado de abstracción el entendimiento elimina la individualidad de los entes y considera los entes corpóreos en su aspecto sensible como entes dotados de movimiento. Producto de este grado de abstracción es la Física, la Historia Natural, la Psicología.

Mediante el segundo grado de abstracción se prescinde de las propiedades sensibles de los cuerpos, reteniendo sólo lo cuantitativo; así surgen las Ciencias Matemáticas, más inteligibles o racionales que las Ciencias nacidas mediante el primer grado de abstracción.

Finalmente, el tercer grado de abstracción prescinde no sólo de la individualidad y de las propiedades sensibles, sino también

de lo cuántico de los entes. Es decir, se prescinde de todo aquello que es material en los entes o que depende de su materialidad. Sólo se considera, pues, lo que es inmaterial: La pura entidad como tal (Ontología), la Causa primera de todo ente, Dios (Teodicea) o el conocimiento del ente (Gnoseología).

El tercer grado de abstracción da a la Metafísica una máxima intelegibilidad. De ella queda eliminado todo cuanto puede ser opaco para nuestra razón. La materia representa el polo opuesto a lo espiritual y, por lo tanto, a lo que puede ser asimilable por nuestro espíritu. Eliminando dicho tercer grado de abstracción todo cuanto depende de la materia como son las cualidades sensibles y la misma extensión, logra una máxima intelegibilidad. La dificultad de la Metafísica estriba en que exige una actitud mental muy distinta de la que adopta corrientemente el hombre. Pero una vez se logra esa actitud mental, por medio de la cual el pensador se aparta de las experiencias cotidianas y va más allá de ellas, una vez la razón capta lo que significa la pura entidad y sus diversas dimensiones, consigue con ello un objeto que supera en intelegibilidad a las demás ciencias.

CAPITULO II

El ser

Noción del Ser.—Ningún término es más simple que el de Ser, ninguno le gana en extensión: Todo es, lo mismo lo real que lo racional, ideal y ficticio, etc. Y ningún término es más fácil de entender que el de Ser: Todo hombre adulto y de mentalidad normal lo comprende. Y, sin embargo, cuando se quiere precisar lo que significa «Ser» o, lo que es lo mismo, cuando se quiere analizar la pura entidad de las cosas, el hombre se ve sumido en la más profunda perplejidad; pues esa misma simplicidad del término «Ser» hace sumamente difícil su estudio.

Ni siquiera es posible definir el Ser. Pues una definición esencial ha de constar de género y diferencia específica. Pero siendo el Ser el concepto de máxima extensión (no existe ningún concepto más extenso que abarque al Ser y a algo más que no sea Ser), no se puede hallar su género; y tampoco posee diferencia específica pues no existiendo nada junto al Ser, tampoco puede haber diferencia entre él y una especie inexistente.

Sin embargo, la Metafísica no puede resignarse a un fracaso inicial ante esas primeras dificultades: Algo es posible decir sobre el Ser. En primer lugar, cabe investigar si los entes

poseen ciertas partes constitutivas de su pura entidad; esto es lo que se ha llamado la esencia y la existencia. En segundo lugar, es posible investigar si hay propiedades de los entes que dependan de su pura entidad y que, por lo tanto, nos aclaren lo que significa el «Ser». En tercer lugar, será de enorme fecundidad el que investiguemos si el «Ser» es un concepto unívoco, equívoco o análogo; ello nos descubrirá las diversas acepciones que muestre el Ser y, aún más,, la íntima jerarquía de los entes enraizada en su pura entidad. En cuarto lugar, estudiaremos los principios metafísicos del Ser, es decir, el acto y la potencia. En quinto lugar, podemos estudiar las principales clases de ente y, dentro del ente real, la sustancia y el accidente. Con todo ello se llenará de contenido esa desoladora pobreza que en un comienzo nos mostró el concepto «Ser».

Esencia y existencia.—La esencia y la existencia son como dos partes constitutivas del Ser. Todo ente posee un *modo de ser* fundamental por medio del cual se le sitúa en una especie u otra de entes. Así, todos los pinos tienen un modo de ser común a todos ellos y que nos permite hablar de la especie «pino». Pero ese *modo de ser* no consiste simplemente en el cúmulo de propiedades que del pino observamos; es algo previo a las mismas propiedades sensibles de dicho árbol. Pues algo hay en un pino que decide qué hojas va a tener, qué fruto va a producir, cual será la altura que alcanzará, etc. Es decir, las propiedades que del pino experimentamos y sus mismas operaciones dependen de que posee el modo de ser específico de cualquier pino. Ese «modo de ser específico» es lo que se llama *esencia*. También recibe el nombre de *naturaleza* en cuanto se le considera como el principio que rige las operaciones de un ente. Y también *quiddidad* porque es «lo que» (quid) nuestro entendimiento capta de una cosa.

La *existencia* consiste en aquella perfección por la que un ente está fuera de sus causas y fuera de la nada. La existencia hace que un ente sea real; cuando ese ente la pierda pasará a ser nada. Y un carpintero da existencia a una mesa cuando la hace surgir de sus causas, es decir, de la madera que ha utilizado, de su mente que la ha concedido, de su esfuerzo que la ha

logrado. En virtud de la existencia las esencias tienen realidad; sin ella dejan de existir y, a lo sumo, son tan sólo esencias que podemos pensar.

Esencia y existencia son, pues, las dos dimensiones primarias de un ente. Tanto que el término «ente», como nombre, apunta a la esencia. Al referirnos a un «ente» aludimos a un tipo peculiar de ente, a un hombre, a un árbol, a una roca, etc., es decir, a algo que posee una esencia determinada. Mientras que el término «ente» tomado como verbo, es decir, bajo la forma de «ser», alude más bien a la existencia. Siempre que consideremos la entidad de algo, tendremos que hacer referencia a una esencia existente o bien ordenada a existir.

Las propiedades trascendentales del ente.—Decíamos que el estudio del ente o Ser quedaría enriquecido si atendíamos a aquellas propiedades que acompañan a todo ente y que dependen de su simple entidad. Como el ente es un concepto trascendental porque excede en extensión a cualquier otro concepto y puede por lo tanto predicarse de todo, también esas propiedades se llamarán trascendentales.

Los autores escolásticos distinguieron cinco propiedades del ente: res, aliquid, unum, verum y bonum.

Res significa lo mismo que esencia. Y es que todo ente ha de poseer una esencia.

Aliquid se dice de todo ente en tanto que no es nada, que está fuera de la nada.

Todo ente es *uno*; es decir, con tal ente no está dividido en múltiples unidades. En cuanto se le considere múltiple es porque ha dejado de ser considerado como aquel ente y se tiene en cuenta las partes que lo componían. Así un pino ha de ser «uno» como pino; sus diversas partes (ramas, hojas, raíces, etc.) no son pinos, sino simplemente partes del pino; *un* pino no puede estar compuesto, por lo tanto, de diversos pinos.

El *verum* trascendental es lo que antes calificamos «verdad ontológica». Y significa que todo ente es capaz de conformarse a un entendimiento que lo conozca, sea ese entendimiento el de Dios o el de una creatura. Todo ente es, pues inteligible.

Y todo ente, como obra de Dios, ha de ser *bueno*. En el curso próximo estudiaremos cómo planteó y resolvió este problema San Agustín. Baste por ahora con indicar que el Santo de Tagasta supo ver con toda claridad, frente al error de los maniqueos, que el mal no podía ser explicado como obra de una potencia maligna rival de Dios sin que sufriera la Omnipotencia, la Sabiduría o la Bondad infinita de Éste. Si los entes fueran sustancialmente malos, esto sólo podría explicarse porque Dios no fuera capaz de evitarlo o no quisiera, lo cual es evidentemente absurdo y sacrílego. No había otra solución que afirmar que todo ente es bueno. ¿Y el mal? El mal no es sino una privación de la perfección que debía existir; pero una privación es una no-existencia: Lo que existe no es privación y por lo tanto no es malo. El mal es sólo un «no ser» que atribuimos a los entes cuando no hallamos en estos cierta propiedad que deberían tener o que esperábamos hallar en ellos.

CAPITULO III

El ser real y sus principios metafísicos

Uno de los problemas que desde más antiguo preocuparon a los pensadores fué el explicar el cambio de las cosas. Pero ese problema se agudizó cuando Parménides de Elea quiso explicar el cambio por medio de la noción de «ser» y «no ser». A primera vista la simple noción de Ser no hace comprensible el cambio; más bien parece que para comprenderlo hemos de echar mano al «no ser»: Cuando algo cambia, en cada instante «no es» lo que antes era y tampoco es lo que luego será. Como no sumemos al «ser» la noción «no ser» el cambio no podrá tener realidad ni ser comprendido.

Ello indujo a Parménides a concebir el Ser como una realidad inmóvil y eterna, similar a una esfera continua, homogénea y desprovista de toda alteración. El mundo que experimentamos es producto de la mezcla del ser y del no ser; sólo así las cosas pueden cambiar, cuando *no son* lo que han sido o serán.

Pero esta explicación equivalía a reconocer que el movimiento es incomprendible. En efecto, nada es más ajeno al pen-

samiento que el «no ser». ¿Cómo iba a ser inteligible una explicación del movimiento que se apoyara en la idea del «no ser»? Y, si no comprendemos el movimiento, tampoco comprenderemos nada del mundo, pues todo cuanto lo integra se caracteriza por el cambio. Esta dificultad forzó a Aristóteles a buscar otra explicación del cambio; y así surgió la doctrina del acto y de la potencia.

A nuestro alrededor observamos infinitas cosas que ya son: Han logrado cierta forma, color, tamaño, poseen una naturaleza, llevan a cabo ciertos actos, etc. Pero no es menos real que esas cosas tienen ciertas posibilidades: Los motores pueden actuar, de las nubes puede caer lluvia, las semillas pueden llegar a ser árboles, etc. Es decir, en todo ente es preciso considerar junto a lo que ya es, lo que puede ser; esas posibilidades son a veces tan importantes como lo que ha llegado a producirse.

Aristóteles denominó *acto* a aquella perfección por la que un ente ha realizado ya sus posibilidades. Y *potencia* significa capacidad para ser, posibilidad; pero no representa aquel «no ser» con que Parménides quiso explicar el movimiento: Aunque lo potencial consista en una etapa previa para el ente en acto, tiene un modo de ser real. No es tampoco un simple término medio entre el Ser y el no-ser: Es un modo de ser que predispone o prepara la realización.

Merced a estos dos conceptos Aristóteles pudo explicar el cambio: Es el paso de la potencia al acto. Cambia la semilla cuando se actualizan sus posibilidades y surge con ello un cierto vegetal.

El acto y la potencia constituyen dos principios fundamentales en todo ente. No sólo explican todo cambio o movimiento, sino que intervienen decisivamente en otras muchas doctrinas filosóficas. Por ejemplo, la de la esencia y la existencia. La existencia es el acto de la esencia; y, por consiguiente, ésta desempeña el papel de potencia. Es decir, la esencia de un ser representa un conjunto de posibilidades que para obtener realidad han de llegar a ser existentes; la existencia es la actualidad que las saca de su mera posibilidad y que las consume y termi-

na. Más adelante volveremos a encontrar otros ejemplos de la fecundidad de la doctrina del acto y la potencia.

CAPITULO IV

Las Causas

No podemos comprender un ente cualquiera si no hemos averiguado cuales son sus causas. Pues para explicar una cosa hemos de conocer todo aquello que haya contribuido de alguna manera a que sea lo que es. Por lo tanto, para comprender la entidad de cualquier cosa hemos de tener en cuenta qué causas hayan podido contribuir a su existencia y a su constitución.

La causa puede ser definida en general como un principio positivo del que algo procede realmente y del que depende en su existencia. Pues la causa es previa a su efecto pero siendo algo positivo, no como la privación que, también precediendo a los entes, es, sin embargo, algo negativo y por ello no merece el título de causa. Es también la causa un principio real, no como las premisas de un razonamiento que sólo son principio en el mundo de la razón. Y, finalmente, es un principio que comunica existencia (a diferencia del punto inicial de una línea que, aunque principio real y positivo de la misma, no le da ninguna existencia), de forma que el efecto pasa a ser dependiente de su causa.

Entre causa y efecto hay, pues, una conexión real en virtud de la cual el segundo obtiene existencia y razón de ser. Por ello el conocimiento de la causa nos permite comprender el efecto.

Las cuatro causas. — Aristóteles distingue cuatro tipos principales de causa: Formal, material, eficiente y final. Un ejemplo nos facilitará su estudio.

Consideremos una estatua de mármol. Esa estatua depende de cuatro causas: 1.^a De la forma que haya adquirido para representar a cierta persona (causa formal). 2.^a Del mármol o

materia de que está hecha (causa material). 3.^a Del escultor que la ha esculpido y que mediante su trabajo la ha realizado (causa eficiente) y 4.^a del fin para el que ha sido hecha (causa final).

La causa material y la formal forman parte del efecto; quedan incorporadas a él como partes constituyentes del mismo. Por ello se les llama causas intrínsecas. En cambio, la eficiente y la final permanecen fuera del efecto producido; son causas extrínsecas.

La causa material tiene un carácter potencial frente a la formal. En efecto, el mismo mármol hubiera podido representar a Venus o a César; con respecto a la estatua se limita a presentar un repertorio de posibilidades. En cambio; la causa formal tiene el carácter de acto: Decide cuál de esas posibilidades va a realizarse y la lleva a la existencia.

La causa formal y la material constituyen la esencia del ente de que se trate. La imagen que se haya esculpido en el marmol decide, en efecto, lo que ha resultado del trabajo del escultor, la especie a que pertenecerá la obra resultante. La causa material también constituye esa esencia pero sólo como sujeto de la misma. Es decir, la causa formal es la decisiva para que un ente pertenezca a una especie u otra; la causa material se limita a proporcionar los elementos con los que podrá constituirse ese ente. Pero ambas juntas contribuyen a constituir lo que una cosa es. Más adelante aclararemos esto cuando distingamos causas formales sustanciales y accidentales.

La causa eficiente es aquello que mediante su acción pone en movimiento la producción de un ente. Todo cuanto se ha producido mediante un cambio o devenir necesita una causa eficiente. Su causalidad consiste, pues, en la acción.

La causa final es aquello por amor a lo cual la causa eficiente ejerce su actividad a fin de realizarlo o adquirirlo. La causa final actúa en virtud del atractivo que hacia ella experimenta la causa eficiente. Por lo tanto, para que se lleve a cabo la causalidad final es preciso que la causa eficiente la conozca o que esté gobernada por un ser dotado de conocimiento y que

conozca el fin que le mueve. Por ello la existencia de causas finales en seres carentes de conocimiento será un irrefutable motivo para creer en la existencia de una Inteligencia suprema que los rija.

La causa primera.—Entre las causas eficientes hay que distinguir especialmente la diferencia entre Causa primera y causas segundas. Sólo Dios es Causa primera; pues todo ente creado que sea causa eficiente depende de Dios en su acción y por ello se le llama causa segunda. Más aún, Dios como Causa primera es la única causa eficiente capaz de dar el ser a su efecto. Las causas segundas no son creadoras; cuentan ya con un sujeto previo a su acción y se limitan a dotarle de una cierta forma. Así un carpintero no crea una mesa ni le da el ser; lo que hace es sólo dotar a la madera de una de las formas que ésta era capaz de adquirir.

CAPITULO V

Substancia y accidente

Datos de la experiencia.—Un manzano se cubre de hojas al llegar la primavera; luego aparecen en él flores blancas que más tarde se convierten en frutos. Al llegar el invierno sus ramas vuelven a quedar desnudas. Las plagas, el viento, la sequía pueden alterar su aspecto. Pero a lo largo de esas alteraciones ha sido en todo momento un manzano; algo ha permanecido en él, algo que al sufrir aquellas alteraciones se puede considerar como sujeto de las mismas. Eso que ha permanecido constante en el manzano hasta el momento en que muera y se transforme en madera podrida no puede ser visto, ni oído, ni en general sentido; es algo que sólo puede captar nuestra inteligencia a base de lo que aquellas propiedades sensibles revelan. Sin embargo, es lo fundamental del manzano, lo que le hace ser tal a pesar del cambio de su aspecto exterior. A ese sujeto permanente en el que aparecen y desaparecen las propiedades del manzano es a lo que Aristóteles denominó *sustancia*. A los diferentes aspectos del manzano, cuya aparición y desaparición no impidió que siguiera tratándose de un manzano y del mismo manzano, llamó *accidentes*.

En rigor la sustancia no es más que la esencia, pero en tanto que existe en sí misma y no en otro, o bien en tanto que es capaz de subsistir: Es decir, es sustancial aquella esencia que no se da en otro ser como propiedad o determinación del mismo. Un manzano tiene el ser en sí mismo, no puede ser nunca una simple propiedad o carácter de otra cosa. En cambio un accidente sólo puede darse en una sustancia: Un color implica algo coloreado, una acción supone un sujeto que actúa, un tamaño lo es de un cuerpo, etc. La sustancia es, pues, un modo de ser que sólo puede existir como sujeto de accidentes; les da existencia y los rige. En efecto, de la sustancia depende los accidentes que pueda poseer un objeto: La sustancia del plomo, por su ejemplo, nunca permitirá que tenga la dureza de Idiamante; su dureza, como accidente, está determinada por el modo de ser sustancial del plomo, lo mismo que las flores, aroma, fruto y tamaño del manzano dependía de su esencia sustancial, de su sustancia.

Carácter fundamental de la sustancia es, por lo tanto, la susistencia, el que exista en sí misma independiente de cualquier otra sustancia creada. En cambio, el accidente se caracteriza por la inherencia: Sólo puede darse en una sustancia.

Los accidentes pueden clasificarse según Aristóteles, en nueve grupos: Cantidad, cualidad, relación, accion, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito.

Materia y forma.—Las alteraciones que sufría el manzano. sin dejar de ser manzano, nos han permitido distinguir entre la sustancia y el accidente, es decir, lo que permanecía haciendo que en todo momento se tratase del mismo manzano y lo que cambiaba sin modificar lo esencial de dicho vegetal. Pero puede ocurrir que el manzano muera; ahora la transformación es más honda: Deja de pertenecer a la especie «manzano», cambia de esencia o naturaleza, se trasforma en algo muy distinto, materia orgánica en descomposición que al fin se incorpora al suelo. ¿Cómo se explica la transformación que ha tenido lugar?.

Hay que tener en cuenta, en primer lugar, que lo que se ha transformado es la sustancia «manzano», convirtiéndose en sustancias orgánicas distintas. No sólo se han renovado los accidentes, sino la misma sustancia. Ahora bien, todo cambio se da en un sujeto que lo sufre: Ese sujeto permanece constance, ganando o perdiendo ciertas características. El mismo es el origen de los nuevos aspectos que con el cambio adquiere. De no ser así habría que admitir que los nuevos caracteres proceden de la nada, cosa imposible dentro del orden natural de las cosas (sólo Dios puede crear a partir de la nada). Pues bien, cuando una sustancia se transforma en otra es necesario que parte de aquella se haya conservado en la nueva como sujeto de los caracteres que hayan desaparecido o que hayan aparecido en virtud de esa transformación.

Esto obligó a Aristóteles a admitir en las sustancias corpóreas dos partes: La materia primera y la forma sustancial. La materia primera es ese sujeto que permanece constante a lo largo de la transformación; es algo que existía en el manzano y que permanece ahora en las materias orgánicas putrefactas que han resultado de su muerte. En cambio, la forma sustancial es lo que ha desaparecido al morir el manzano; ella le hacía ser manzano, determinaba la especie a que pertenecía; en una palabra, era la causa formal del manzano. Al morir y dejar de ser tal especie de viviente ha nacido la nueva forma sustancial y de la materia primera ha nacido la nueva forma sustancial que determina la especie a que pertenecen las materias orgánicas en descomposición que acabarán por mezclarse con el suelo. La materia primera es, pues, la causa material del manzano y de las sustancias que han resultado de su muerte.

Por lo tanto, toda sustancia corpórea se compone de estos dos principios. El que decide la especie a que pertenece tal esencia sustancial: La forma sustancial. Y la materia primera que se limita a dar la corporeidad a la sustancia, sin decidir ninguna de sus propiedades. La materia primera, idéntica en cualquier sustancia corpórea, sólo es el sujeto que permite que esa sustancia se transforme convirtiéndose en otra sustancia dis-

tinta. Si la forma sustancial decide la especie de la sustancia correspondiente, y la sustancia determina los accidentes que en ella se dan, en definitiva es la forma sustancial la que rige las accidentes que se dan en cualquier objeto: La forma sustancial del plomo, por ejemplo, es la que determina su peso, su color, su dureza, etc.

La persona.—Boecio definió la persona como «sustancia individual de naturaleza racional». Por lo tanto el ser humano es una sustancia que se distingue de las demás por la índole racional de su modo de ser esencial. Su forma sustancial es el alma y el cuerpo no es sino la materia primera pero en tanto que informada por el alma.

CAPITULO VI

Esencia y existencia de Dios

Dos son los principales problemas que la Filosofía se ha planteado con relación a Dios: ¿Podemos demostrar racionalmente su existencia? ¿Qué es lo que la razón puede decirnos de su esencia? No se trata de lo que de El podemos saber en virtud de la Revelación, sino de aquello que sobre Su esencia o Su existencia puede decir nuestra razón haciendo uso de la sola luz natural.

La demostración de la existencia de Dios.—Algunos autores han creído imposible demostrar la existencia de Dios, negando a la razón humana la capacidad para remontarse naturalmente hasta Él; entre estos autores ha destacado Kant. Otros, en cambio, han combatido la necesidad de llevar a cabo esta demostración, afirmando que la existencia de Dios es evidente y no necesita de ninguna prueba.

Sin embargo, la Filosofía necesita demostrar la existencia de Dios. Pues el que Dios exista no es evidente para nosotros los hombres si pretendemos valerlos sólo de nuestra razón dejando aparte la Revelación. Como la Filosofía pretende moverse a impulso de la simple luz de la razón por sus medios naturales, necesita lograr la evidencia de la existencia de Dios gracias a una demostración..

Entre las demostraciones de la existencia de Dios las más firmes y válidas han sido las expuestas por Santo Tomás, las llamadas «cinco vías». Su carácter principal es que las cinco parten de cinco aspectos del mundo que empíricamente conocemos, Y de ellos se van elevando, haciendo uso del principio de causalidad, hasta concluir en la existencia de Dios. Expongamos brevemente estos cinco argumentos:

1.º Prueba del movimiento.—La experiencia nos revela que hay entes que se mueven, Pero todo lo que se mueve es movido por otro. No podemos remontarnos hasta el infinito en la serie de los motores movidos consecutivamente y que mueven los entes que nos rodean. Es preciso detenerse en un motor inmóvil que mueve a los demás motores y a cuanto percibimos que se mueve. Ese primer motor inmóvil es Dios.

2.º Prueba de las causas eficientes.—Hay en el mundo causas eficientes. Pero una cosa no puede ser causa eficiente de sí misma pues para ello tendría que haber existido antes de sí misma para poderse dar la existencia, lo cual es absurdo. Pero la serie de las causas eficientes que sucesivamente se van causando no puede ser infinita, luego hay que llegar a una Primera causa eficiente incausada que es Dios.

3.º Prueba de la contingencia.—Los seres que nos rodean son contingentes pues son limitados en el tiempo, se forman y se destruyen. Los seres contingentes, no pudiendo existir por sí mismos, han debido recibir de otro la existencia. Y si éste fuera contingente la habrá recibido de otro. Pero no es posible remontarse infinitamente en la serie de los seres contingentes que se determinan a existir sucesivamente. Es forzoso llegar a un Ser necesario que determine a todos estos seres contingentes a existir. Este Ser necesario es Dios.

4.º Pruebas de los grados de perfección.—En el mundo que nos rodea se encuentran diversas perfecciones simples realizadas según grados diversos. Pero toda perfección poseída en grado más o menos perfecto exige una perfección suprema infinita de la que cada uno de esos seres participa imperfecta-

mente. Luego existe un ser supremo infinitamente perfecto que es por ello el máximo ser y todos llaman Dios.

5.º Prueba de las causas finales. En el conjunto de las cosas naturales se manifiesta un orden admirable. Ese orden exige una causa ordenadora inteligente y suprema que es Dios.

La esencia de Dios.—Las pruebas de la existencia de Dios que acabamos de reseñar no sólo nos garantizan Su existencia, sino que también nos descubren Su infinita perfección. Ello nos facilita un conocimiento aunque imperfecto de la esencia de Dios.

La esencia de Dios se identifica con su existencia. Dios no *tiene* existencia, pues podría perderla, sino que es su misma existencia. Es la existencia infinita, sumamente perfecta y totalmente subsistente. Dios es así la máxima realidad. Siendo su misma existencia no puede haberla recibido de ningún otro ente: Es *ens a se*, frente a los entes creados que, al recibir de Dios la existencia son *ab alio*. Por lo tanto es un ser necesario y causa primera de la existencia de todo otro ente. Su infinitud le permite salvar el abismo de la nada y crear de ella todo cuanto existe.

De la esencia de Dios se deriva el conocimiento de una serie de atributos. Los entitativos son: Simplicidad, perfección, bondad, infinitud, inmensidad, omnipresencia, inmutabilidad, eternidad y unicidad. Los operativos son: Sabiduría, omnipotencia, voluntad y vida.

En conjunto podemos decir que el conocimiento de la esencia y de los atributos de Dios se funda en que, siendo el mundo Su efecto, el conocimiento del mundo puede llevarnos al conocimiento de su causa, de Dios. Ese conocimiento ha seguido tres procesos: *Afirmar* de Dios las perfecciones puras que hallamos en el mundo y que tienen en Él su origen. *Negar* de Dios todo cuanto implica una imperfección. *Elevar* en Dios aquellas perfecciones puras a un grado de infinita perfección.

CAPITULO VII

La analogía del ente

Sentido del problema. — A lo largo de las lecciones de Ontología que hemos dado, se ha podido ver que, pese a su extraordinaria simplicidad, el término «ente» o «ser» es capaz de referirse a distintos objetos. Y el ser varía mucho de unos a otros: Es muy distinto el modo de ser infinitamente perfecto de Dios que el que tiene la materia o un accidente.

Aristóteles y Santo Tomás supieron ver que los entes que constituyen el conjunto de cuanto tiene existencia manifiestan grados diversos de perfección. Lejos de obedecer al azar, formando un mundo caótico, cuanto existe responde a un orden supremo. Y de acuerdo con ese orden cada ente tiene un puesto en el concierto universal. Pues bien, esa jerarquía diversa de los entes queda expresada con toda pureza en los diversos sentidos que adquiere el término «ser» cuando se predica de Dios, de lo sustancial, de lo espiritual, de lo material, etc. La analogía del ente explica esa variedad de sentidos de dicho término y la diferente jerarquía de los correspondientes entes.

Términos unívocos, equívocos y análogos. — Término unívoco es aquél que tiene un sentido idéntico en cualquier caso que se emplee. Así, el término «zapato» designa siempre un tipo de calzado.

Término equívoco es aquel que posee diversos sentidos radicalmente distintos. Por ejemplo, el término «león» puede hacer referencia a un animal; pero también a una ciudad que nada tiene que ver con dicho animal pues su nombre procede de «legionem».

Término análogo es el que posee distintos sentidos pero que guardan entre sí cierta relación. Puede ocurrir que esos distintos sentidos correspondan a objetos que guardan entre sí una relación causal; entonces se trata de una analogía de atribución; por ejemplo, se llama «sano» a quien disfruta de salud, pero

también al color de cara que es su consecuencia, o a una comida, bebida, región, vestido, etc., que causan la salud. Es análogo con analogía de *proporcionalidad* aquel término que se atribuye a distintos objetos por realizarse en cada uno de ellos de forma diferente una relación semejante, de modo que constituyan entre como una proporción; por ejemplo, la palabra «pié» que se puede decir de una parte del cuerpo humano o de la base de un monte porque en ambos lleva a cabo la misma función aunque de modos diferentes.

Aclarado esto, hemos de preguntarnos: ¿El término «ser» es unívoco, equívoco o análogo?

La analogía del ente.— Primero Aristóteles y luego Santo Tomás defendieron en todo momento que el término «ente» o «ser» es análogo. En efecto, de no seguirse su doctrina se cae en graves errores teológicos.

Hemos visto que la diferencia existente entre Dios y lo creado, entre la sustancia y el accidente, entre lo potencial y lo actual, es una diferencia que arranca del modo de ser. La entidad de Dios es infinita porque Dios existe por sí mismo, porque su esencia es Su misma existencia. En cambio, lo creado existe gracias al concurso divino; su esencia no implica la existencia puesto que ésta puede serle arrebatada con la destrucción. La entidad no es, pues, algo idéntico en los diversos entes; por ello no es un término unívoco. Pero tampoco es algo radicalmente distinto en los diversos entes; de ser así nada podríamos comprender de Dios haciendo uso de conceptos que hemos formado con el conocimiento de los entes creados; tampoco es, por consiguiente, un término equívoco. Sólo queda que el término «ente» sea análogo, puesto que la entidad se da de modos diversos que guardan entre sí cierta semejanza o relación: Dios existe por sí como la sustancia existe en sí, como el accidente existe en la sustancia; esto justifica que se trate de una analogía de proporcionalidad. Pero como además Dios es causa de lo creado y la sustancia del accidente, la analogía del ente es también de atribución.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

OBRAS CONSULTADAS

- Gómez Izquierdo A.—«Análisis del pensamiento lógico».
- Gómez Izquierdo A.—«Nuevas direcciones de la Lógica».
- D. Mercier.—«Criteriología General».
- J. Donat, S. J.—«Summa Philosophicae Christianae».
- P. Urraburu, S. J.—«Instituciones Philosophicae».
- A. Farges y D. Barbedette.—«Philosophia Scholástica».

NOTA BIBLIOGRAFICA

PRELIMINARI

Le due volumi di "Atti del Congresso" sono
divisi in due parti: la prima, che comprende
i lavori presentati, è divisa in tre sezioni:
1. - Sezione di Lettere e Scienze Umane;
2. - Sezione di Scienze Naturali e Matematiche;
3. - Sezione di Scienze Mediche e Farmacologiche.

COMPENDIO DE PSICOLOGIA

CAPÍTULO PRELIMINAR

Prenociones psicológicas

ARTICULO 1.º

CONCEPTO Y CONTENIDO DE LA PSICOLOGIA

Etimología de la palabra psicología.

La palabra psicología se compone de las voces griegas $\psi\upsilon\chi\eta$ que significa *alma*, y de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ que se traduce por razón, discurso o tratado; de aquí que, etimológicamente, el término psicología encierra el concepto de «discurso o tratado del alma», siendo oportuno consignar en este lugar que alma, según Aristóteles, *es el primer principio del ser y de la actividad de los cuerpos de la naturaleza que son capaces de vivir.*

Definición de Psicología.

Teniendo en cuenta el objeto de la Psicología, puede definirse, científicamente, con Farges, diciendo: «Es la ciencia que investiga los supremos principios de las operaciones y de la naturaleza del alma del hombre», o, como dice Ceferino González: «la ciencia que trata de la naturaleza, atributos, facultades y operaciones del alma humana».

Contenido de la Psicología.

El contenido de la Psicología, en conformidad con la definición anterior, es el estudio del alma; y, como alma es el principio de la vida, de las facultades y operaciones humanas, de aquí que nosotros estudiamos e incluimos en la Psicología, siguiendo el escolasticismo, tanto la vida vegetativa como la sensitiva e intelectual, con sus fenómenos y operaciones, para elevarnos al conocimiento de la causa de los mismos, que es el alma, exponiendo sus atributos.

OBSERVACION.—La escuela cartesiana limita el contenido de la Psicología, estudiando sólo el alma y los fenómenos intelectuales, como si el hombre no constase de alma y cuerpo; los materialistas niegan la existencia del alma, y para ellos la Psicología es una simple noticia fisiológica; los positivistas y fenomenistas estudian sólo los fenómenos, sin elevarse a la averiguación de las causas de los mismos, dejando sin contestación las trascendentales preguntas: ¿cuál es la causa de la vida?, ¿el «yo» es una substancia material o espiritual?, ¿cuál es su origen y destino?

Muchos autores neoescolásticos, en nuestros días, estudian solamente los fenómenos psíquicos del hombre, definiendo la Psicología como la disciplina científica que estudia los fenómenos conscientes, es decir, los sensitivos e intelectuales; relegando el estudio de la vida vegetativa y la de los animales a la Cosmología; pero nosotros, en razón de que los alumnos de Enseñanza Media no estudian esa disciplina, y siguiendo a los grandes psicólogos, damos un resumen de todas esas materias.

ARTICULO 2.º

DERIVACIONES DEL ESTUDIO DE LA PSICOLOGIA

Estudio del cuerpo y del alma.

Siendo el hombre un compuesto, y uno de los elementos componentes, el único perceptible por los sentidos, el cuerpo, es natural que el psicólogo ha de estudiar el cuerpo del hombre con sus músculos y funciones, en los que se desenvuelve la actividad del ser humano, pues así adquirirá un conocimiento acabado de la fuerza psíquica que anima a todos los miembros, y de la cooperación que éstos prestan a la fuerza anímica o alma, para traducir al exterior sus voliciones y sentimientos. Por eso, es necesario el conocimiento de la Fisiología, cuanto más profundo mejor, para tener cabal idea del hombre, y, por consiguiente, del alma, *principio del ser y de la actividad de los cuerpos de la naturaleza que son capaces de vida.*

Distinción de fenómenos en el hombre.

LO PSÍQUICO Y LO FISIOLÓGICO

En nosotros se realizan hechos corporales, puramente fisiológicos, y hechos psicológicos, producidos a la vez en cualquier modificación de nuestro ser.

Yo gusto un caramelo y tengo el hecho de tacción lingual y contracciones linguales, ensalivación y movimientos nerviosos de las papilas; pero también advierto el fenómeno interior psicológico del gusto, por el que conozco y distingo el sabor mental del sabor almen-

cira, etc., llamándose hechos fisiológicos a los primeros, porque se relacionan directamente con el funcionamiento de nuestro cuerpo, y apellidándose psicológicos a los segundos, porque, a pesar de ir acompañados de movimientos corporales, tienen una entidad distinta de la materia en que se realizan y son independientes, en cierto modo.

Las diferencias entre unos y otros son:

Los *psicológicos* son inextensos e inconmensurables en el espacio; pero los *fisiológicos* se miden en el espacio; así, por ejemplo, un corte en un dedo tiene longitud y profundidad, pudiéndose medir; pero el dolor, no.

Los *fenómenos fisiológicos* son percibidos por los sentidos externos; pero los psicológicos, no. Ejemplo: mis ojos ven la herida de mi mano, pero no el dolor, aunque yo bien lo siento.

Los *fenómenos psicológicos* sólo son percibidos por el propio sujeto que los tiene, y en cambio, los fisiológicos pueden ser percibidos por otros sujetos. Ejemplo: el enfermo siente su dolor reumático, pero el médico no, pudiendo sólo deducirlo por algún carácter externo.

OBSERVACION.—Taine Ribot y otros han pretendido que el fenómeno de conciencia y la función cerebral que le acompaña, como proceso, constituyen un fenómeno único, pero de doble faz a la manera de lo cóncavo y lo convexo de una curva; mas este error, llamado monismo fisiológico, es un materialismo incapaz de explicar el hecho de conciencia o lo psicológico de nuestras sensaciones.

ARTICULO 3.º

PRINCIPIOS Y METODO DE LA PSICOLOGIA

Principios ontológicos.

La Psicología, como hemos dicho, estudia, por medio de la observación, los fenómenos que se suceden en el hombre, remontándose después al conocimiento de las causas de los mismos, para penetrar en la naturaleza del alma misma; pues bien, para este proceso intelectual, la Psicología se apoya en los principios o axiomas ontológicos siguientes: *los actos se especifican por sus objetos, y las facultades, por sus actos*; «operari sequitur esse» (el obrar es consecuente con la manera de ser del que obra); *las operaciones de un ser nos muestran la naturaleza del mismo ser*.

Estos principios o axiomas sirven a la Psicología para llegar al conocimiento científico del alma y de sus facultades, porque no tiene la misma perfección en sus obras el hombre que el animal, y por los hechos que realiza el hombre, conocemos su elevación, sus virtudes y facultades.

Métodos de la Psicología.

En Psicología se emplean los métodos positivos que usan las ciencias naturales en sus respectivos objetos, como los descubrimos en la Lógica. Así, emplea el método de *inducción* con la *observación*, aislando el fenómeno y estudiando sus características y la *suposición*, componiendo hipótesis que expliquen el fenómeno; finalmente, emplea el *método de experimentación*, verificando el fenómeno o provocándolo, para lo cual se vale de los métodos de «presencia», «ausencia», «residuos» y «variaciones concomitantes», comprobando las hipótesis y llegando a una conclusión psicológica cierta.

OBSERVACION.—Téngase en cuenta que la observación psicológica es *simple*, cuando estudiamos un fenómeno, por ejemplo, el miedo de un niño, sin relacionarlo con otros fenómenos que se realizan en el mismo niño o en otros compañeros; es *comparada*, cuando observamos el miedo en el niño y lo parangonamos con el miedo de otros niños presentes o ausentes; y es *sucesiva*, cuando estudiamos en el niño los diversos fenómenos de miedo, que ha sufrido, y anotamos que cada día, en casos iguales, el miedo es menor o mayor en relación con el de sus compañeros o consigo mismo.

También debe observarse, en relación con la *experimentación*, que no debe confundirse con la *verificación*, porque ésta busca reproducir un fenómeno conocido, mientras que la *experimentación* se hace en busca de fenómenos desconocidos que puedan presentarse.

Respecto a la *experimentación* y *verificación* existen laboratorios y aparatos propios en Psicología experimental, de los que citaremos algunos al tratar de la medición de las sensaciones.

Métodos psicológicos de introspección.

La *observación*, cuando se ejerce sobre los fenómenos externos, se llama objetiva, externa. Ejemplo: observar el fenómeno arco iris y anotar sus caracteres.

Pero en Psicología el método propio es el llamado de *introspección*, fundado en la observación de los fenómenos mentales, la cual, como dice Palmés, «es *externa* si repara en los antecedentes, concomitantes o consiguientes, del fenómeno mental, e *interna*, que versa directamente sobre el mismo fenómeno mental, aprehendido por reflexión». La *introspección*, por lo tanto, puede definirse diciendo: *es la observación de los fenómenos psíquicos en sí mismos*. Ejemplo: observar la alegría que se presenta en mi espíritu.

La introspección puede ser de fenómenos psíquicos propios, como el ejemplo anterior, y entonces recibe el nombre de *autointrospección*; pero si el estudio se realiza sobre fenómenos que se presentan en otra persona, recibe el nombre de *heterointrospección*. Ejemplo: observar el miedo de un estudiante en un examen.

La heterointrospección se subdivide en *directa*, si el sujeto que siente el miedo nos explica sus afectos y fenómenos internos, e *indirecta*, si el sujeto que siente el miedo nada nos dice, pero nosotros nos damos cuenta de su intensidad por el temblor de miembros, el tono de voz u otras circunstancias.

AMPLIACION.—Además de los métodos de introspección, y como auxiliares, emplea la Psicología los métodos llamados de recepción, de reacción, cualitativos, cuantitativos, psicofísicos, psicodinámicos, psicocronométricos y psicoestadísticos, que, con aparatos de laboratorio, los *tests*, para pruebas mentales, y cuestionarios de encuestas, constituyen los caminos ordinarios de la verdad psicológica. (Véase Palmés, *Psicología*, páginas 26 y siguientes.)

ARTICULO 4.º

TRASCENDENCIA DEL ESTUDIO DE LA PSICOLOGIA Y DIVISION DE LA MISMA

Importancia de la Psicología.

Desde el tratado de Aristóteles, titulado *περί ψυχής*, acerca del alma, hasta nuestros días, el estudio de la Psicología ha tomado vuelos insospechados. El hombre, siguiendo la sentencia latina «nosce te ipsum» (conócete a ti mismo), se ha interesado por estos conocimientos; mas en la actualidad, la Psicología, como ciencia, es a manera de árbol frondoso, en el que cada rama es una especialidad cultivada con gran interés por los sabios.

Así, se escriben grandes tratados sobre Psicología general, del mismo modo que tratados sobre «psicología del niño», «psicología del adulto», «psicología militar», «psicología de los pueblos», «psicología de los estados anormales», «psicología genética», etc., y existen multitud de laboratorios, bien nutridos de aparatos de experimentación, para toda clase de hechos psicológicos.

La razón de esta predilección científica se debe a la trascendencia del estudio psicológico, que trata de resolver los grandes problemas de nuestros orígenes y destinos, de nuestra superioridad entre todos los seres de la creación, y que no sólo se relaciona con la Cosmología, Ontología y Fisiología, sino que trasciende el orden moral y sirve de base a los estudios jurídicos y sociales.

Discusiones sobre la posibilidad del estudio psicológico.

Se han sostenido acaloradas discusiones entre positivistas, panteístas y materialistas en general, negando unos el hecho de la conciencia y, por lo tanto, la posibilidad del estudio psicológico, sin tener en cuenta que la realidad de la conciencia es tan clara y patente como cualquier fenómeno del mundo exterior, afirmando otros la imposibilidad del estudio de la Psicología, a consecuencia de la negación del fenómeno de conciencia, sin notar que, por la misma razón, tenía que negar la posibilidad del estudio de toda ciencia; atacan muchos los

principios ontológicos en que se funda, sin comprender que, de igual modo, debían atacar los principios de toda ciencia, y, finalmente, los fenomenistas, que tienen a la conciencia como un puro epifenómeno o agregado de fenómenos inconscientes, olvidan que, aunque así fuese, sería una realidad por lo menos fenoménica, cuya existencia podría probarse, cuando menos, por sus efectos. ¿Cuál es la más real: la caída de una piedra y su peso o la sensación que en nosotros produce su caída? ¿Cuál puede observarse mejor: el rayo desprendido de una nube o el dolor producido por la muerte de un hijo? La conciencia, por lo tanto, es una realidad, y la Psicología, que de ella se sirve para el estudio de los fenómenos psicológicos, es ciencia que tiene un instrumento seguro para su objeto.

Clasificación de los hechos psíquicos.

La Psicología estudia el alma humana, y siendo ésta el principio substancial de donde proceden los fenómenos que se producen en el hombre, en conformidad con el concepto que de alma tenía Aristóteles: *Anima est id quo vivimus, et sentimus et intelligimus primo* (alma es aquello por lo que en primer lugar vivimos, sentimos y entendemos), vamos a clasificar tales fenómenos o hechos.

En un sentido amplio, es decir, teniendo en cuenta que el alma es el principio de donde proceden todos los hechos que se producen en el hombre, se clasifican en *hechos del orden vegetativo* (nutrición y generación), en hechos del *orden sensitivo* (sensaciones y afecciones), del *orden intelectual* (intelecciones), del *orden apetitivo* (inclinaciones y voliciones) y del *orden locomotivo* (movimientos).

En un sentido restringido, considerando sólo aquellos fenómenos de los cuales el hombre tiene conciencia, se clasifican en tres órdenes: hechos psíquicos de *conocimiento* (sensitivos y racionales), hechos psíquicos de *sentimiento* (placenteros y dolorosos) y hechos psíquicos de *tendencia* (inclinaciones, deseos y voliciones). Ejemplo: veo un líquido y *conozco* que es agua; de este conocimiento nace el *deseo*, la *inclinación* de beberla; la bebo y *siento* placer, satisfacción.

Otro ejemplo: San Pedro *conoce* que ha negado a Jesús, cobardemente; de este conocimiento nace el *deseo* de reparar su pecado, confesándolo públicamente; y, cuando, durante su vida, se acordaba de su cobardía, *sentía* una vergüenza profunda y un dolor inmenso en su espíritu.

OBSERVACION.—En el compuesto humano se realizan *hechos físicos*, sujetos a las leyes mecánicas; *hechos fisiológicos*, dependientes de la organización corporal, y *hechos psíquicos*, observados por la conciencia.

División de la Psicología.

Nosotros, que nos proponemos dar una breve noticia elemental de la Psicología general, y que estudiamos todos los fenómenos que aparecen en el hombre, incluso los de la vida vegetativa y sensitiva o animal, siguiendo a Mercier, dividimos la Psicología en *experimental* y *racional*, comprendiendo en la primera *los fenómenos* o *hechos vitales* en el hombre, *sus distintas facultades*, así como los *estados psíquicos anormales*, y en la segunda, *la naturaleza del alma*, como causa de los fenómenos descritos en la experimental, y sus atributos, *sus relaciones con el cuerpo*, su *origen* y su *destino*.

Noción general de la vida

ARTICULO I.

CONCEPTO DE LA VIDA Y DE LA ORGANIZACION

Definición vulgar de la vida.

La vida es la potencia vitalidad que el organismo tiene cuando se encuentra en el mundo de los seres, siempre que haya suficiente vida de crecimiento, de nutrición. Los seres vivos son los organismos organizados, combinados con sus facultades específicas, que se distinguen del mundo de la materia inanimada.

Y no es sólo el organismo, que sea el cuerpo físico, y un espíritu, sino también el conjunto de ellos, que se llama vida, y de él que se refiere a la vida, el organismo, el mundo de la vida, y otros conceptos.

El organismo que vive en el mundo de la vida, el alma que vive, el cuerpo que vive, los seres que viven, el mundo de la vida, la vida de un alma, la vida de un cuerpo, la vida de un organismo, la vida de un mundo, de un todo, que vive en el mundo de la vida. De aquí se deduce que la vida, en el mundo, se divide en tres partes: la vida de un organismo, la vida de un cuerpo, la vida de un mundo. La vida de un organismo, la vida de un cuerpo, la vida de un mundo, son las tres partes de la vida, que se divide en tres partes: la vida de un organismo, la vida de un cuerpo, la vida de un mundo. La vida de un organismo, la vida de un cuerpo, la vida de un mundo, son las tres partes de la vida, que se divide en tres partes: la vida de un organismo, la vida de un cuerpo, la vida de un mundo.

PRIMERA PARTE

LA VIDA ORGANICA

CAPÍTULO PRIMERO

Noción general de la vida

ARTICULO 1.º

CONCEPTO DE LA VIDA Y DE LA ORGANIZACION

Definición vulgar de la vida.

La vida es la primera realidad que el psicólogo debe estudiar en el mundo de los seres, porque una línea divisoria, bien determinada, los separa. Los seres vivos son las realidades movibles, cambiantes, con movimientos espontáneos que a simple vista se distinguen fácilmente de la naturaleza llamada muerta.

Y no es sólo el psicólogo, sino que el hombre vulgar y sin estudios también tiene conocimiento de seres, que él llama vivos, y de otros que apellida muertos, distinguiéndolos por el movimiento, forma, color y otros caracteres.

El pájaro que vuela, el pez que nada, el león que ruga, el hombre que respira, las arterias que laten, el *color* de las plantas, la suavidad de sus tallos, la flexibilidad de los mismos, dan idea al vulgo de la vida, de tal modo, que suele decir: *el movimiento es vida*. Un niño, en la obscuridad de la noche, en el bosque, se asusta de una sombra fluctuante por el movimiento, creyendo hallarse ante un enemigo vivo. Por eso, cuando un ser no da señales de movimiento, producido por causa interna, se cree que es muerto o que ha muerto. Santo Tomás, en la Suma Teológica, afirma, traduciendo el sentir general: *Cuando el animal ya no tiene movimiento «ex se», sino que se mueve por otro, se dice que el animal está muerto por defecto de vida.*

Concepto de la vida para el sabio.

Si del concepto vulgar de la vida pasamos a estudiar el pensamiento de los hombres experimentados en la ciencia, oiremos de ellos estas dos afirmaciones: la vida se da en la *substancia organizada*; el umbral de la vida, límite donde empieza la vida, es la *célula*.

La primera afirmación es evidente; porque los seres vivos son todos organismos vivientes, hasta el extremo que Littré ha dicho: «La vida es la *substancia organizada*.» La segunda afirmación es igualmente cierta; porque los seres organizados, por muy complicada que sea su organización, y no obstante la multiplicidad de movimientos, elementos y funciones que posean, se descomponen y resuelven en organismos microscópicos primitivos, dotados de vida, llamados *células*, que son como el asiento de todas las funciones vitales y el elemento primordial de los seres vivos.

Lo dicho es la razón del estudio de la *célula*, que vamos a exponer para conocer la vida científicamente.

La célula como organismo: su descripción.

El nombre de célula lo recibió porque, vista al microscopio, cualquier porción de organismo viviente tiene el aspecto de un panal de miel, con sus celdillas o cavidades.

Este elemento, llamado célula, que puede vivir sola o agrupada formando tejidos y órganos, etc., se mide por milésimas de milímetro, y su forma es muy varia, pues las hay esféricas, estrelladas, de gran núcleo, unipolares y bipolares, etc., siendo su color blanco lechoso.

Estudiada la célula de fuera a dentro, nos encontramos con una capa externa o envoltura que rodea toda la célula, dentro de la cual está el líquido celular, a la cual envoltura se le llama *película protoplasmática* o membrana reticular, que tiene la propiedad de ser permeable, regulando la entrada y salida de los líquidos nutritivos (endósmosis y exósmosis), y eliminando las sustancias nocivas.

Desde la membrana reticular, y como continuación de la misma, hasta el núcleo, sigue el protoplasma en forma de red o esponja irregular, entre cuyas mallas u oquedades se alojaría, según la teoría reticular, una parte líquida o semilíquida, llamada *enquilema* y también *citoplasma*, que es la substancia viva que llena toda la célula.

En el centro de la célula está el núcleo, rodeado de una ligerísima membrana o red protoplasmática, llamada *karioplasma*. El núcleo contiene una substancia especial, llamada cromatina o nucleína,

rica en fósforo, que ataca con facilidad a las materias colorantes, y, además, la linina, la pirenina y la paranucleína. Entre el protoplasma y el núcleo hay conexión completa y unidad.

AMPLIACION.—Se discute la constitución interior de la célula. Unos, como *Buschli*, afirman y defienden la *teoría alveolar*; es decir, que la célula está interiormente formada por alvéolos o cavidades. *Flemming* defiende la *teoría fibrilar*, o sea que la célula, en su íntima constitución, se compone de innumerables fibrillas; *Almanc* sostiene la *teoría intergranular*, o, lo que es lo mismo, que la célula está compuesta de pequeñísimas aglomeraciones de materia protoplasmática, formando gránulos, y, finalmente, *Carnoy* establece la *teoría reticular*, constitución de la célula en forma de red finísima.

No debe extrañar esta divergencia, teniendo en cuenta que las células forman una bolsita de 1/10 hasta 1/1000 de milímetro de diámetro, que sólo pueden estudiarse con el microscopio y que antes pasan por un procedimiento de tinción, para hacerlas visibles, en el que se emplean el carmesí de alumbre, la eosina y otros colorantes que tiñen el líquido de la célula viviente.

Funciones celulares.

La fisiología de la célula se caracteriza por tener las funciones vitales siguientes: *nutrición, crecimiento, multiplicación e irritabilidad.*

Por medio de la nutrición se asimila la célula, en todo o en parte, elementos nuevos, venidos a reemplazar a las partículas desprendidas por exhalación o por secreción.

El crecimiento es la introducción de los nuevos elementos en el organismo celular, consolidados los ya existentes.

La multiplicación es la producción de otros nuevos seres de la misma especie, cuando la célula llega a su completo desarrollo, producción que se hace a expensas de los *centrosomas*, que son dos aglomeraciones de materia celular, situados cerca del núcleo.

La irritabilidad es la propiedad genérica del protoplasma viviente, por la que éste reacciona y tiene movimientos amiboideos, mudándose, contrayéndose y segregando partes licuosas.

Nacimiento y muerte de la célula.—La célula nace por división y muere por caída mecánica, por infiltración grasosa o por una especie de licuefacción, etc.

AMPLIACION.—Al nacer, primero, se alarga la célula y la cromatina del núcleo se condensa en filamentos; después, se forman en los extremos de la célula dos puntitos cristalinos, como polos, de los cuales procede una organización del plasma, que forma a modo de dos estrellitas, llamadas centrosomas, y, finalmente, el núcleo se abre, dividiéndose en dos pedazos, cuyas puntas triangulares están abiertas hacia los polos de las células. La cantidad de estos cromosomas es diferente, dividiéndose cada cromosoma en dos, formando dos grupos separados, los cuales avanzan hacia los respectivos polos, condensándose allí

los cromosomas, para formar un nuevo núcleo, vistiéndose de una membrana; la etapa final es la disolución del polo mismo, rodeando al nuevo núcleo en forma de un plasma, quedando hecha la división. (Dehenhardt, página 130.)

ARTICULO 2.º

DEL ORGANISMO HUMANO

Funciones del organismo humano.

A medida que nos elevamos de los seres unicelulares a los pluricelulares, vemos que las células se multiplican en la forma dicha, se congregan, se diferencian de la estructura típica y dan, reunidas, origen a los tejidos, órganos y aparatos de organismos superiores, y entre ellos, al humano, en el cual la Histología distingue los tejidos: *nervioso, muscular, epitelial, conjuntivo, óseo y adiposo*, que, con los *glóbulos sanguíneos y linfáticos*, los *espermatozoides* y los *óvulos*, constituyen el conjunto de elementos organizados del cuerpo humano.

Los tejidos dan lugar a los órganos; éstos, a los aparatos, como el digestivo, y los aparatos todos constituyen el organismo humano, cuyas funciones son: la *nutrición*, la *digestión*, la *respiración* y la *circulación*, que, en último término, no son más que preparativos de la asimilación.

AMPLIACION.—La *nutrición* es la asimilación de los alimentos introducidos en el organismo. La *digestión* es la disolución de las sustancias destinadas a nutrir nuestro cuerpo y que, siendo sólidas no pueden penetrar a través de los tejidos, la cual disolución se hace por ciertos fermentos, como la ptialina de la saliva, la pepsina del jugo gástrico, etc. La *absorción* es la función por la cual las materias solubles, preparadas por la digestión, y que bañan la mucosa intestinal, penetran, a través del epitelio, en los vasos capilares linfáticos y sanguíneos que se extienden por el organismo. La *circulación* es la distribución del alimento producido a todo el organismo, penetrando en todas las regiones del mismo. En los animales superiores y en el hombre hay una circulación linfática y otra sanguínea, haciendo entrar la primera en la circulación sanguínea el exceso de plasma trasurado y no empleado en la nutrición de los tejidos, ni para la secreción.

El órgano de la circulación sanguínea es el corazón. Las arterias van de la parte izquierda del corazón a la periferia, y las venas llevan la sangre al lado derecho, terminando, arterias y venas, por redecillas de vasos capilares que, a su encuentro, se dilatan y se unen entre sí.

La *respiración* es otra función que tiene por objeto oxigenar la sangre, y se realiza en tres momentos: 1.º *Inspiración del aire puro*, eliminando el ácido carbónico. 2.º *Fijación del oxígeno*, por glóbulos capilares de la sangre, en los capilares pulmonares, y 3.º *Combustiones de los tejidos* que producen el ácido carbónico, calor animal y energía. (Mercier, *Curso de Psicología*, páginas 32 y siguientes.)

ARTICULO 3.º

CONDICIONES DE LA VIDA Y SU NOCION**Condiciones de la actividad vital.**

La vida es un ciclo formado por una sucesión de funciones concurrentes. La espontaneidad de la vida o actividad vital, del mismo modo que la actividad natural de las substancias inorgánicas, se halla subordinada a determinadas condiciones, en parte exteriores y en parte interiores.

Las *condiciones exteriores* son las que deben existir en el medio en que vive el ser vivo, y las interiores deben existir dentro del mismo ser vivo. Entre las primeras o externas al ser vivo hay unas mediatas y otras inmediatas, pero sin las cuales el organismo vive mal y acaba por morir, siendo las principales: el *aire, sol, luz, tierra, humedad, principios químicos* en la tierra, etc.

Las *condiciones internas*, que también se dividen en mediatas e inmediatas, son: una *estructura determinada*, una *composición química* regulada, *funcionamiento normal* de los tejidos, *órganos*, etc., y *constar de las partes importantes y secundarias* del ser vivo.

La integridad del cuerpo en el vivo, que es condición interna mediata, puede faltar en parte no vital, sin que el ser muera; pero, aun así, se notará una disminución proporcional en las funciones del mismo.

Noción filosófica de la vida.

Hemos dicho que el movimiento caracteriza la vida; pero hay que observar que no todo movimiento es vital.

Lo que caracteriza al movimiento vital es *la continuidad*, es decir, la persistencia del movimiento, porque la vida no cesa en el ser vivo, en todo su ciclo vital, y un primer movimiento sirve y prepara al segundo, y así sucesivamente, continuando los movimientos hasta la extinción del ser vivo. Ejemplo: en la célula existen continuas contracciones o pulsaciones, por las cuales el líquido se mantiene en actividad perpetua; la contractilidad del protoplasma prepara y ayuda la nutrición; ésta conserva y defiende el poder contráctil y prepara el crecimiento, su total evolución individual y específica, repitiendo cada tipo y especie de la serie de movimientos dichos.

Además de la continuidad, otro carácter del movimiento vital es la *inmanencia*, por virtud de la cual el movimiento nace en lo íntimo del ser y permanece en el mismo ser. La acción de los cuerpos inorgánicos es transitiva; es decir, pasa a otro ser distinto, al cual comu-

nica el movimiento; en cambio, el ser vivo tiene movimiento *inmanente*. Ejemplo: el vegetal crece, y el crecimiento es un movimiento inmanente, porque, naciendo en lo íntimo del vegetal, permanece en él y sirve para su propia perfección, tomando para su desarrollo y multiplicación los provechos de su movimiento por *intususcepción*.

Por faltar estos caracteres, no son vitales los movimientos del agua que brota de la fuente, ni la acción del fuego en los cuerpos, ni el rodar de la locomotora, ni el de las hojas de los árboles agitadas por el viento, etc., pues todos son movimientos que obedecen a causas externas, es decir, que no son continuos, inmanentes y de perfección. De todo lo cual se deduce que *la vida es una actividad que se manifiesta en los seres por medio de movimientos inmanentes, continuos y de perfección*.

Definición del ser viviente.

Teniendo en cuenta cuanto llevamos dicho sobre la vida en las manifestaciones celulares del organismo humano, podemos definir al ser viviente con las insuperables palabras de Santo Tomás, diciendo: *Ens vivens est substantia cui convenit, secundum suam naturam, movere seipsam*; viviente es toda substancia a la cual le convenga por naturaleza el moverse a sí misma.

Como consecuencia de lo hasta aquí expuesto, defendemos, como materia cierta, que los vivientes forman un reino aparte en la escala de los seres naturales, y que la *inmanencia, concretada en la nutrición*, los eleva sobre los seres inorgánicos, porque la nutrición es la radical diferencia entre lo vivo y lo no vivo.

CAPÍTULO II

Del principio vital y su naturaleza

ARTICULO 1.º

DE LA VIDA VEGETATIVA

Definición de vida vegetativa.

Llamamos *vida vegetativa* a aquella actividad por virtud de la cual la *substancia orgánica se nutre, crece y propaga*.

Los caracteres de la vida vegetativa son: la *inmanencia*, la *continuidad*, la *nutrición*, el *crecimiento* y la *multiplicación*.

Causa diferencial de los seres vivientes.

Las plantas tienen una estructura determinada, según su especie, y una organización propia del ser viviente; pero esta organización y estructura necesariamente ha de tener una causa, porque, de otro modo, no se pueden explicar las diferencias que existen entre los seres del mundo inorgánico y los del mundo organizado, ni las diferencias que vemos entre unas plantas y otras, siendo unos mismos los principios y leyes físico-químicas que las producen.

Explicar esa causa y las operaciones distintas que, aun en el mismo medio, se producen, es explicar *la naturaleza del vegetal y del ser viviente*, en general; es ver ese algo que explique las funciones características de la vida orgánica.

Definición de principio vital.

En los seres vivos, aun de organismo rudimentario, vemos una unidad que los distingue de los seres inorgánicos, y de la cual proceden todas las operaciones del ser.

Esa causa de la unidad del viviente es principio de la inmanencia del movimiento, carácter distintivo y esencial de las substancias organizadas, conocido con el nombre de *principio vital*, que se define: *aquella realidad que existe en todos los seres vivientes, dando forma a los mismos, y de donde proceden todas las manifestaciones vitales de su actividad.*

Aristóteles definió el principio vital diciendo: *es la causa primordial de ser y de la actividad de los cuerpos naturales, dotados de organización.*

OBSERVACION.—El principio de la vida lo llama Darwin *pongena*; Haeckel, *plastídula*; Naegeli, *idioplasma*; Weismann, *determinantes o bioforas*; Verworn, *biógena*; Sachs, *energías*; Hertwig, *idioplasta*; Reinke, *dominantes*; Jager, *substancias del alma.*

Hipótesis diversas para explicar la vida.

Las hipótesis para explicar la vida son, principalmente, tres: el *vitalismo exagerado*, de la escuela de Montpellier; el *mecanismo materialista*, y el *vitalismo moderado*, defendido por Aristóteles.

El *vitalismo exagerado* afirma la existencia, en los seres vivos, de una o más fuerzas *inmateriales*, de las que procede la vida, distintas de las fuerzas físico-químicas y con propiedades opuestas absolutamente; de tal suerte, que la vida es una reacción de la *fuerza vital inmaterial* contra las fuerzas físico-químicas.

El *mecanismo materialista*, llamado también organicismo, defendido, entre otros, por Büchner, afirma que la vida es el resultado de la agrupación de elementos anatómicos, según las leyes mecánicas, y que en el ser vivo no hay más fuerzas que las físico-químicas. Este sistema explica la vida por la organización mecánica, afirmando, además, que en la naturaleza hay causas eficientes, pero no finales.

El *vitalismo moderado* o naturalismo vitalista, término medio entre los dos anteriores, afirma que las fuerzas que producen la organización del ser viviente no son distintas de las físico-químicas, sino que son esas mismas fuerzas, *subordinadas a un principio intrínseco* de organización, las que explican la vida, defendiendo, además, que el viviente vegetal no es un mero agregado de átomos unidos accidentalmente, sino que es *una naturaleza, una substancia*, con tendencia a un fin determinado. De modo que, según esta hipótesis, las condiciones de organización dan la explicación inmediata de los fenómenos vitales; pero ellas mismas y la organización del ser suponen en el viviente un principio anterior de unidad, que obra como causa final.

Discusión sobre la naturaleza del principio vital.

Contra los vitalistas exagerados, lo mismo que contra los mecanicistas, defiende el *vitalismo moderado* la tesis siguiente: *el primer principio de la vida en los vegetales es una substancia material; dotada de una inclinación natural.*

1.º Que es una substancia material y compuesta se prueba porque en las plantas, dicen, no vemos ningún fenómeno que entrañe una fuerza inmaterial, irreductible a las fuerzas físico-químicas de la naturaleza, como consta por Biología; y fundándonos en el principio filosófico *operari sequitur esse* (la operación sigue al ser), debemos decir que no existe fuerza alguna inmaterial, sino que el principio de la vida es una substancia material. Si la substancia viviente se distingue y es superior al ser inorgánico, es tan sólo por el modo especial como estas fuerzas se desenvuelven para realizar el fin intrínseco de la naturaleza viviente.

2.º Que la substancia viviente está dotada de una inclinación natural se prueba, contra los organistas, porque la complejidad de elementos y la admirable reunión de los mismos en un ser vivo, al dar lugar permanentemente y producir siempre al mismo ser genético, agrupando armónicamente fuerzas tan distintas, no puede proceder de sólo causas eficientes, sino que tiene que radicar en causas finales, y porque ni el *medio*, ni la *organización*, ni la *acción extrínseca de Dios* son causa de tales maravillas.

AMPLIACION.—No es la organización por lo que preguntamos aquí, sino por la *causa* de la misma organización, puesto que ésta es un efecto; *no es el medio* la causa, porque en un mismo medio se dan distintas organizaciones, y otras veces en distintos medios se da una misma organización; y, finalmente, no es la *acción extrínseca de Dios*, porque entonces son inútiles las causas segundas que el Creador puso y ordenó para gobierno del mundo y de los seres. Luego, según esta escuela, la única explicación que razonablemente da cuenta de esos maravillosos fenómenos vitales, es la que defiende la existencia, en los seres organizados, de una substancia con una naturaleza compuesta de materia y de un principio substancial que la informa, y que llamamos *principio vital* o *alma vegetativa*. que se confunde con la tendencia natural del ser a la realización de su finalidad intrínseca, y que explica suficientemente la agrupación permanente de tan distintos elementos y fuerzas como integran el vegetal.

ARTICULO 2.º

UNIDAD DEL SER VIVO

Unidad de la substancia viviente.

En el ser vivo existe *una unidad de constitución y de naturaleza*, que se hace visible por la *coordinación de órganos* y por la *subordinación de funciones*.

En efecto, el organismo viviente, tanto visto a simple vista como al microscopio, forma un todo continuo, estando sus partes unidas entre sí, de tal modo que concurren a formar un todo substancial. Tan es así, que el naturalista puede, con un solo hueso de un animal desconocido, recomponer a todo el animal con su figura y proporciones.

En cuanto a la subordinación de funciones, obsérvese que todos los fenómenos vitales tienen, como dijimos, una relación íntima con la nutrición, y que desde la irritabilidad hasta la generación, en el viviente, se pasa por una cadena de funciones que tienen entre sí tan estrecha relación, que, suprimida una, muere el ser vivo o las demás funciones quedan anuladas. Tal es la doble *unidad morfológica y fisiológica* que manifiesta la total unidad del viviente.

Divisibilidad de los seres vivientes.

El organismo viviente es *uno*, pero no es simple ni indivisible. El ser viviente puede dividirse si cada fragmento tiene elementos suficientes y necesarios para producir una substancia viviente. Ejemplo: la planta se reproduce por gemmiparidad; un fragmento de sarmiento de la vid reproduce al progenitor.

Aristóteles, para explicar esto, dijo: «El alma vegetativa es *una en acto, múltiple en potencia*; de modo que, por lo menos indirecta-

mente, es divisible el principio vital de los vegetales y aun el de algunos animales inferiores.»

ARTICULO 3.º

DEL ORIGEN DE LOS VIVIENTES

Origen inmediato de los seres vivientes.

Los seres u organismos vivientes se reproducen *asexualmente* o por reproducción *ágama*, o *sexualmente* o por el concurso de los dos sexos.

La producción *ágama* puede ser por *escisiparidad*, fisiparidad o simple división, cuando una célula se divide en dos, y por *gemmiparidad* o desarrollo de yemas en una parte del vegetal, de las que nace el nuevo organismo. También es *ágama* la reproducción de los espirozotos, algas que aproximan sus filamentos y, realizada la conjugación, nace la nueva alga.

La reproducción sexual consiste en la reunión de los productos sexuales de dos seres por medios de la fecundación. Los elementos orgánicos de la fecundación son el óvulo y los espermatozoides,

Fenómenos hereditarios.

La herencia es una de las propiedades de las substancias organizadas por virtud de la cual el ser viviente tiende a ser semejante a sus padres o hereda caracteres de ellos. Pero no basta saber que es un hecho la herencia, sino que es preciso explicarla, y esto es lo difícil, así como también señalar el límite de la misma.

Se comprende bien que, concurriendo dos seres a la fecundación, el hijo tenga los caracteres de los progenitores; pero ni Weissmann, con sus dos clases de *células*, *somáticas* y *germinativas*, ni Spencer con sus *unidades fisiológicas*, ni Haeckel con los *gemmarios*, ni Erisbergg con las *plastidulas*, ni Naegeli con sus *micellos*, ni Almann con los *bioplastos*, ni Delage con la hipótesis de las *causas actuales*, pueden explicar bien los fenómenos hereditarios. Lo único que puede decirse es que la herencia es la expresión de la ley de la reproducción y que los fenómenos hereditarios son una de las más hermosas demostraciones de la concepción finalista de la vida, por virtud de la cual el viviente, *en su substancia*, lleva el principio immanente del fin a que tiende por naturaleza.

Origen primero de los vivientes.

Se entiende muy bien que un viviente nazca de otro por simple división o *fisiparidad*, por *gemmiparidad* o por *fecundación*; pero, ¿de dónde vino el primer viviente?

La vida empezó en la Tierra en un día determinado; antes de ese

ría no existía viviente alguno, y se pregunta: ¿de dónde vino el primer ser vivo?

Los sabios han sostenido diferentes hipótesis, entre otras, la de Tompson, quien dijo que la vida vino a la Tierra o empezó en la misma de gérmenes vivos que cayeron de otros planetas; pero esta afirmación es gratuita, indefendible e inútil, porque cabe preguntar lo mismo del origen de la vida en los demás astros.

Otros, entre ellos los materialistas, por no confesar la existencia de Dios, autor de la vida, sostienen la *generación espontánea* o *abiogénesis*, hipótesis insostenible en nuestros días, porque de la materia inerte e infecunda no puede nacer la vida.

Esta hipótesis de la generación espontánea se fundaba en la aparición de gusanos en la carne muerta o en las múltiples plantillas generadas en el agua, contenida en un vaso, como lo indica el color verdoso que toma el cristal; pero el célebre Pasteur destruyó las afirmaciones materialistas, demostrando, por los métodos experimentales de concordancia, de diferencia, de variaciones concomitantes, etcétera, que la aparición de microorganismos en materias putrefactas, en líquidos o en la tierra, se debe a la existencia de gérmenes vivos que se depositan en esas materias, y que ningún hecho puede aducirse en favor de la heterogenia. El profesor Tyndall llamó a las experiencias de Pasteur el *golpe de gracia* para la generación espontánea.

Por todo lo cual, Hervey, famoso médico inglés, confirmó la antigua sentencia: *Omne vivum ex ovo aut ex vivo* (todo viviente procede de otro viviente), y Virchow escribió: *Omnis cellula e cellula*; luego si la vida no procede de la materia, el primer viviente debió salir de un acto creador de Dios.

CAPÍTULO III

De la vida animal

ARTICULO I.º

DE LOS ORGANOS DE LA VIDA SENSIBLE

Definición de vida sensible y sus caracteres.

Además de los seres vivos estudiados que tienen vida vegetativa, nos encontramos, en un orden superior, con seres que no solamente viven, sino que sienten; es decir, que están dotados de vida sensi-

ble o sensitiva, la cual se define: *aquella actividad que se manifiesta en algunos seres por el movimiento espontáneo, la apetición y el conocimiento sensitivo.*

Los caracteres de la vida sensitiva son, por lo tanto, tres: el movimiento espontáneo, la apetición y el conocimiento sensitivo, y los seres que gozan de la vida sensible son los animales y el hombre.

La vida sensible y el sistema nervioso.

La sensación, que es una función de la vida sensitiva y base de las de relación, no se produce sin algunos órganos especiales que, en su conjunto constituyen el llamado *sistema nervioso.*

El sistema nervioso del hombre se agrupa en dos centros de nervios, que son: el *eje cerebro-espinal*, del cual dependen las funciones de relación, y el *gran simpático*, que es centro de la vida vegetativa. Estos dos sistemas de nervios no son absolutamente independientes, pues los ganglios del simpático se unen con los nervios cerebro-espinales por medio de fibras nerviosas.

ARTICULO 2.º

BREVE DESCRIPCION DEL SISTEMA NERVIOSO

Anatomía del sistema cerebro-espinal.

El sistema cerebro-espinal consta de dos partes: una central y otra periférica. Está contenido en dos cavidades, que son: el *cráneo* y el *canal raquídeo*, que atraviesa la columna vertebral y tiene los siguientes centros nerviosos: el *cerebro terminal*, los *péndulos cerebrales*, los *tubérculos cuadrigéminos*, el *cerebelo*, la *protuberancia anular*, el *bulbo raquídeo* y la *médula espinal.*

AMPLIACION.—El cerebro (1.200 gramos, término medio) tiene dos hemisferios, formados de partes plegadas, llamadas circunvoluciones, separadas por cisuras o surcos, dividiéndose en partes apellidadas *lóbulos del cerebro*, y son: *lóbulos frontal, parietal, occipital y temporal.* En dos partes o puntos del cerebro hay masas de células nerviosas: en el llamado *tálamo cortical*, que es periférico, y en los *ganglios de la base* que se encuentran más abajo.

Los centros del tálamo cortical se consideran como el punto de llegada de las sensaciones y el punto de salida de los movimientos voluntarios, por lo cual se llaman centros *psico-motores.* Dos tercios de los hemisferios cerebrales constituyen los centros de asociación. Las fibras nerviosas se llaman de *asociación*, si unen células cerebrales de un mismo hemisferio; se denominan *comisurales*, si unen las células de un hemisferio con las de otro; y se conocen con el nombre de

fibras de *proyección*, si unen ciertas partes de la corteza cerebral con masas inferiores.

Los *pedúnculos cerebrales* son tres pares de cordones de substancia blanca en los que se encuentran centros para algunos nervios cerebrales.

Los *tubérculos cuadrigéminos* son cuatro pequeñas masas nerviosas, situadas por pares a derecha e izquierda de la línea media, dando origen en parte a los nervios ópticos. El *cerebelo* se halla detrás y debajo del cerebro (140 gramos), es un órgano de coordinación y de él parten cordones cerebrales que lo unen con los centros nerviosos superiores y con los inferiores.

La *médula oblongada* o *bulbo raquídeo*, llamado *nudo vital*, es el centro más importante de la vida vegetativa.

La *médula espinal* es un cordón cilíndrico encerrado en el canal raquídeo y que termina en un filamento.

Anatomía del gran simpático.

En la parte central del simpático se encuentra una cadena de ganglios dispuestos a lo largo de la columna vertebral, de los cuales tres son *cervicales*, doce *dorsales*, cinco *lumbares* y cuatro *sacros*, estando unidos a la médula por ramificaciones anastomósicas y a las vísceras y órganos, en general, por medio de los nervios. Cerca de la cadena del *simpático* se encuentran nuevas masas ganglionares, hallándose otros ganglios microscópicos en el espesor de las paredes intestinales y en la armadura muscular del corazón.

Histología del sistema nervioso.

El sistema nervioso consta de células y de fibras. Las células nerviosas, llamadas *neuronas*, son voluminosas y tienen varias prolongaciones, con las que se ponen en relación unas con otras. Estas prolongaciones son: unas, *protoplasmáticas*, y otra, conocida con el nombre de prolongación *cilindraxil* o *cilindro-eje*, que es verdadera prolongación de la célula. Las fibras nerviosas son, en su parte esencial, expansiones o prolongaciones de la célula.

Entre los elementos de la célula nerviosa están la *mielina*, substancia contenida en el protoplasma y que forma una especie de membrana protectora de las fibras; la *membrana de Schwann*, que se encuentra en los nervios algunas veces; los *centrosomas*, que se hallan dentro de la célula y que son dos aglomeraciones de materia protoplasmática cerca del núcleo, creyéndose que sirven para la multiplicación de la célula, y los *gránulos cromáticos*, que son multitud de aglomeraciones de materia protoplasmática dentro de la célula, sin penetrar en el cilindro-eje, y que se cree sirven para la nutrición.

En la médula, la substancia gris está en el centro, y la blanca rodea a la gris, hallándose reunida en forma de tres cordones, formados por la aglomeración de fibras, que unen las células nerviosas de la substancia gris de la médula con las células nerviosas de la substancia gris del cerebro.

Las cuatro ramas de la substancia gris de la médula están ligeramente abultadas en sus extremos y llevan el nombre de astas, siendo las anteriores origen de los *nervios motores*, mientras que las *fibras sensitivas* periféricas tienen el origen en ganglios especiales, situados cerca de las astas posteriores.

ARTICULO 3.º

DE LOS ORGANOS DE LOS SENTIDOS

Nervios y órganos de los sentidos.

Las fibras nerviosas que parten de los centros cerebrales, de la médula espinal y de los ganglios, forman lo que se conoce con el nombre de nervios.

Estos son de dos clases: *motores* y *sensitivos*, teniendo los primeros terminación periférica en los músculos por una expansión especial, llamada *placa motriz*, y los segundos, en un aparato especial para cada uno de los sentidos.

Del cerebro salen *doce pares de nervios*, que son: olfatorios, ópticos, oculomotores, patéticos, trigéminos, oculomotores externos, faciales, auditivos, glossofaríngeos, neumogástricos, espinales, hipoglosos, llamados craneanos, y de la médula, *treinta y un pares*, llamados raquídeos. Los raquídeos nacen: unos, de las raíces anteriores de la médula, y otros, de las posteriores, siendo los primeros *motores* y los segundos *sensitivos*. Las excitaciones producidas en los primeros causan movimiento, y las de los segundos, dolor, y seccionando los primeros se produce la parálisis, y, en cambio, cortando los segundos, la insensibilidad.

Organo de los sentidos.

El conjunto formado por las fibras sensitivas con las células centrales y sus expansiones constituye propiamente los órganos de los sentidos.

Entendemos por órgano de los sentidos *una parte del cuerpo con una estructura determinada y una función fija*, siendo los sentidos los siguientes:

El *sentido de la vista*, cuyo órgano es el globo del ojo y el nervio óptico, y cuyas partes principales son: las membranas *esclerótica*, *coroides* y el *iris*, membrana contráctil con un pequeño orificio, llamado *pupila*; entre la *córnea* y el *cristalino* se halla el *humor acuoso*, y detrás del cristalino, un saco esférico, formado por la

membrana hialoide, que contiene el *humor vítreo*. El órgano esencial de la vista es la *retina*, formada por las expansiones del *nervio óptico*, que consta de capas superpuestas, de las cuales la sensible está constituida por los llamados *conos* y *bastoncitos* nerviosos, que son unos 3.000.000 los primeros y unos 12.000.000 los segundos.

Los *bastoncitos* se encuentran en toda la *retina*, excepto en la *mancha amarilla*, y sirven para la visión crepuscular; los *conos*, menos numerosos que los *bastoncitos*, entran ellos solos en la región amarilla, y su función es para la visión clara y diurna.

El *órgano del oído* tiene por elemento esencial las ramificaciones del *nervio óptico*, ramificado en numerosas fibras terminales, llamadas *corpúsculos de Corti*, que se extienden sobre la membrana del caracol y semejan las cuerdas de un piano.

El *órgano del gusto* reside principalmente en las *papilas lingüetes*, llamadas *caliciformes*, *fungiformes*, *coroliformes* y *filiformes*.

El *órgano del olfato* se halla situado en las *fosas nasales*, tapizadas de una membrana llamada *pituitaria*, en la que están las células olfatorias.

El *órgano del tacto* está extendido por todo el cuerpo, observándose en la *dermis* dos clases de células: las llamadas *corpúsculos de Meissner* y los de *Krause*, y bajo la *dermis* están los *corpúsculos de Pacini*.

A estos cinco sentidos externos se añade el llamado *sentido muscular* o *kinestésico*, que se halla en los músculos, haciéndonos sentir las contracciones de éstos, la intensidad de su fuerza y la dirección de sus movimientos; el *sentido térmico*, por el que sentimos la temperatura, siendo su órgano las terminaciones nerviosas, distribuidas por todo el cuerpo; el *sentido cenestésico*, por el que sentimos las sensaciones de sed, hambre, fatiga, y que tiene por órgano las terminaciones nerviosas que penetran por todo nuestro organismo. Este también recibe el nombre de *sentido orgánico*.

OBSERVACIONES.—En el *oído*, los canales semicirculares del oído interno, orientados según las tres direcciones del espacio, tienen función orientadora, por eso, destruidos en un animal, pierde éste tal función.

En el *sentido térmico*, los órganos son los *corpúsculos de Dogiel* y de *Mazoni* para el calor, y los *corpúsculos de Pacini* y de *Rurfini*, para el frío.

En el *sentido del dolor*, no se sabe si el órgano es el mismo que los de presión, calor y frío, o si tiene otros especiales, como afirma *Frey*.

El *sentido cenestésico* abarca las sensaciones de hambre y sed, de fatiga, de malestar general y de bienestar orgánico.

ARTICULO 4.º

DE LOS CENTROS SENSITIVOS

Fisiología del sistema nervioso.

En la existencia de nervios *sensitivos* y *motores*, así como en la de dos células centrales medulares, enlazadas entre sí, se funda la producción del *arco reflejo*, que consiste en la realización de la sensación por la acción de un centro medular, sin que tome parte el cerebro. Ejemplo: si separamos la cabeza de una rana de lo restante de su cuerpo y pellizcamos una de sus extremidades, veremos que al instante se producen movimientos en toda la parte posterior del cuerpo, probándose con esto que sin intervención cerebral se ha realizado la sensación con la intervención del cuerpo medular.

Por lo dicho, podemos concluir que la médula espinal es un centro nervioso de la misma clase que el cerebro, aunque su papel es secundario y subordinado al cerebro.

La *médula oblongada* y su bulbo, que no es sino la continuación de la espinal, tiene idénticas funciones, atribuyéndosele, además, una gran importancia en la producción de ciertos movimientos necesarios a la vida vegetativa, habiendo llamado Florens a este centro *nudo vital*, porque si se hace una incisión en forma de V en el punto de unión de la médula al cráneo, cesa al momento el movimiento del tórax, juntamente con la respiración, y el animal cae confundido.

El *cerebelo* tiene como funciones propias, entre otras, la coordinación de los movimientos, pues un animal, privado parcialmente de él, ejecuta movimientos bruscos y desordenados, y privado de él totalmente, no puede andar, volar, etc., ni permanecer en pie, temiendo, no obstante, sensación y conciencia sensitiva.

El *cerebro* es el centro más elevado del organismo, siendo el órgano de la percepción y de la voluntad, percibiéndose, con su intervención, las impresiones y siendo el que comunica los movimientos voluntarios.

Un animal sin cerebro permanece en un estado de sopor; pero, si se le excita, tiene movimientos, nadando o volando, si se le lanza al agua o al espacio; mas no reconoce a su dueño y las funciones de relación parecen aniquiladas, habiendo conservado la vida algunos animales descerebrados hasta cinco y seis meses.

De estos hechos se deduce que no es el cerebro el solo órgano de la sensación; que no es indispensable para una vida sensible rudimentaria, y, finalmente, que los hemisferios cerebrales no son otra

cosa que un aparato de centralización de sensaciones, pero no su gano esencial.

Condiciones de la actividad nerviosa y naturaleza del fenómeno nervioso.

Para que los nervios entren en actividad, se necesita que la célula esté bañada en sangre oxigenada; que haya una determinada temperatura (36 a 37,5), y que la actividad nerviosa tenga intermitencias para el descanso.

Respecto a la naturaleza del fenómeno nervioso, decimos que es completamente desconocida, no siendo improbable que sea una vibración molecular que se propaga, a través de las vías nerviosas, a razón de 30 metros por segundo en las fibras motoras, y a 60 metros en las sensitivas, acompañada de fenómenos químicos, eléctricos y térmicos.

La energía nerviosa tiene la particularidad de que aumenta a medida que va recorriendo el nervio conductor, de modo que parece comprobado que los nervios son generadores y multiplicadores de energía.

En el cerebro, los *tálamos ópticos* son la puerta de entrada de las sensaciones, y el *cuerpo estriado* es la puerta de salida de los movimientos voluntarios.

OBSERVACIONES.—El fluido nervioso se propaga con velocidad variable, según sean las fibras motoras o sensitivas, en distintos individuos, y en un mismo individuo, según su distinta situación, edad y normalidad.

Respecto a determinar la *naturaleza* del fluido nervioso, nada puede afirmarse con certeza. Para unos es una pura *vibración*; otros quieren que sea un *líquido sutil*; algunos, un *soplo fluídico*; muchos adivinanlo como una corriente eléctrica, por la cual se ve claro que, hasta la fecha, su naturaleza es desconocida.

ARTICULO 5.º

FISIOLOGIA DE LOS SENTIDOS

Funciones de los sentidos.

Vista.—Los filamentos de la retina terminan en células en forma de *conos* o *bastoncitos*, en los que obra la luz, produciendo una corriente nerviosa que es conducida al tálamo óptico por las correspondientes fibras, y después a los centros sensitivos cerebrales, que están en la llamada *cisura calcarina* del *lóbulo occipital*.

El órgano de la visión, además del poder de percepción, tiene el de acomodación, porque, por un juego de músculos, el cristalino

aumenta o disminuye su convexidad, según la distancia del objeto percibido.

Oído.—Las vibraciones aéreas hieren a las células y fibras de Corti, siendo transmitida la corriente nerviosa que se produce, por el nervio acústico, al centro cerebral correspondiente, que es el lóbulo temporal.

Olfato.—El órgano del olfato recibe las partículas olorosas, desprendida de los cuerpos, partículas que obran sobre las células olfativas, terminaciones del nervio olfativo, transmitiendo la corriente nerviosa producida allí por la impresión al bulbo y de aquí al centro cerebral correspondiente, que es el *hipocampo* o *asta de Amnón*.

Gusto.—En el gusto, las substancias, disueltas en la saliva, excitan las papilas linguales, y por las fibras correspondientes transmiten la corriente nerviosa producida por las impresiones al centro cerebral, que está situado en las regiones inferiores del lóbulo temporal.

Tacto.—En el tacto, los corpúsculos o células, que, como dijimos, están esparcidas por todo el cuerpo, reciben la impresión de los cuerpos, y por las fibras nerviosas transmiten la corriente nerviosa producida en los corpúsculos, al cerebro. De este sentido del tacto se derivan el *kinestésico*, el *térmico*, el de *presión* y el *doloroso*.

OBSERVACION.—Los defectos del ojo, son: la miopía, la hipermetropía, la presbicia, el astigmatismo, la acromatopsia y el daltonismo.

CAPÍTULO IV

De la sensibilidad

ARTICULO 1.º

DE LA SENSACION EN GENERAL

Definición de sensibilidad.

Entendemos por sensibilidad *el conjunto de funciones por las que percibimos los objetos materiales y singulares, experimentamos determinadas afecciones internas, en relación y dependencia de las percepciones externas, y nos inclinamos a la posesión de los objetos percibidos.*

Los actos de la sensibilidad se denominan sensaciones.

Concepto de sensación y sus caracteres.

La palabra sensación está compuesta de las voces «sensuun» y «actio», que equivalen a *acción de los sentidos*; pero, definida científicamente por el P. Palmés, es: *el conocimiento inmediato y concreto de una cualidad material, generalmente extensa y localizada en algún punto del espacio, debido a una excitación del organismo.*

Otros la definen como una modificación cognoscitivo - afectiva, que modifica nuestro ser, con los sentimientos y tendencias consiguientes.

Los caracteres de la sensación son dos: uno, *fisiológico*, que es el movimiento nervioso corporal, que en nuestro cuerpo tiene lugar en el acto de la sensación, integrado por la impresión y recepción corporal, y otro, *psíquico*, que es el conocimiento que resulta de toda sensación.

Clases de sensaciones.

Teniendo en cuenta que la sensación es el resultado de la acción de los sentidos, habrá tantas clases de sensaciones cuantas clases de sentidos poseamos, y de aquí que existen sensaciones de *vista, oído, gusto, olfato, tacto, térmicas, dolorosas, kinestésicas o musculares* y las *cenestésicas* u *orgánicas*, pertenecientes a la sensibilidad llamada externa, y, además, las correspondientes al sensorio común, imaginación, memoria sensitiva y estimativa, que, por tener sus órganos localizados en la substancia gris de la corteza cerebral, pertenecen a la llamada sensibilidad interna.

Sensaciones de cualidades primarias y secundarias.

Correspondiéndose con la división escolástica de *objetos sensibles propios, comunes y per accidens*, que ya expusimos en Lógica, es necesario distinguir las sensaciones de *cualidades primarias* existentes en los cuerpos, que son la extensión y sus diversas determinaciones, como la longitud, latitud, profundidad, magnitud, figura y movimiento, de las *cualidades secundarias*, que son: el color, sonido, olor, sabor, etc.

Las primarias tienen un objeto común a dos o más sentidos. Ejemplo: la figura de un cuerpo puede ser percibida por la vista y por el tacto. Las secundarias tienen un objeto propio, y no pueden ser percibidas sino por un solo sentido. Ejemplo: el color, que sólo se aprecia por la vista.

Percepción directa e indirecta en la sensación.

Las cualidades *primarias* y *secundarias*, indicadas, las percibimos siempre en alguna substancia, puesto que el color, por ejemplo, o la figura de un cuerpo, son accidentes que necesariamente están en algún objeto que los sustenta o les sirve de base. Ejemplo: yo veo la madera de la mesa sobre la que escribo, y digo que es de nogal; pero, ¿cómo percibo la madera, que es la substancia, si ante mis ojos no está sino el color de la mesa?

La cuestión se resuelve fácilmente diciendo que nosotros percibimos en las cosas *directamente* las cualidades que inmediatamente impresionan al sentido, y después percibimos, *indirectamente*, la substancia. Es decir, que el objeto *per accidens*, como decían los escolásticos, se percibe a través de los accidentes, y por las cualidades en el orden natural, con la realidad substancial, que tiene relación en el orden natural, con la realidad substancial, y así, *indirectamente*, conocemos las substancias.

Requisitos para la sensación.

La sensación no se verifica sin que el objeto impresione al sujeto por medio del órgano y constituya, por la eficiente acción del alma, el conocimiento sensitivo; pero para que se produzca la sensación se necesitan las condiciones siguientes: 1.^a *Impresión orgánica* del objeto sobre el órgano. 2.^a *Transmisión* por medio de los nervios de la corriente nerviosa producida por la impresión sensible. 3.^a *Recepción* de dicha corriente en el cerebro. 4.^a *Percepción psíquica* o reacción. Realizadas estas condiciones se produce la sensación, no en el alma sola, como dicen los cartesianos, sino en el compuesto humano.

Téngase en cuenta que puede existir la impresión, sin que se siga sensación, cuando el órgano esté enfermo o la excitación sea demasiado débil o extremadamente fuerte, y, también, si el alma está distraída o ensimismada, o en el caso de que la impresión sea *habitual*, como ir vestido, calzado, etc.

Los movimientos nerviosos en la sensación.

La sensación exige la participación del sistema nervioso central y periférico. La imagen de un objeto, que hiere y penetra en mi ojo, produce una excitación continuada de los *conos* y *bastoncitos* de la retina, excitación que es provocada por la luz, y siguiendo la excitación su curso, por los nervios aferentes hasta los centros cerebrales; continúa después por vías desconocidas, conmoviendo el tejido celular correspondiente; de todo lo cual se deduce la relación tan íntima que guardan la sensación y los movimientos nerviosos cerebrales.

Un fenómeno de conciencia cualquiera produce calor, realizándose en las células fenómenos químicos, abundante vascularización, la sangre afluye al cerebro, se colorea el rostro, tiembla el cuerpo, etc., indicándose con esto la reciprocidad de ambos elementos.

ARTICULO 2.º

EXCITANTES DE LAS SENSACIONES

El determinante cognicional en la sensación.

La sensación es completa con el conocimiento del objeto sentido, porque en toda sensación hay representación de un ser o de las cualidades de un ser. Ahora bien: siendo el objeto conocido distinto del sujeto que se conoce, y estando separados, algo es necesario que comunique el objeto al sujeto, para que se determine el conocimiento y se forme la representación sensible, y ese algo es lo que se llama *determinante cognicional*.

Los escolásticos definían el determinante cognicional diciendo que *es alguna forma o semejanza que, saliendo del objeto, se une al sujeto que conoce, completando la facultad de sentir.*

Excitación normal de cada sentido.

El objeto propio de la vista es el color que se atribuye a la duración de las vibraciones etéreas y a su amplitud. Cualitativamente, las sensaciones visuales se dividen en *acromáticas* y *cromáticas*. La acromática es la variedad de tonos e intensidad gradual que hay entre el color blanco y el negro, cuyo término medio es el gris. La escala cromática de los colores, que abarca desde el rojo al violado, consiste en la descomposición de la luz blanca en los siete colores del arco iris.

La escala *cromática* de los colores se produce por el número de vibraciones por segundo, que son, desde 450.000 millones correspondientes al color rojo, hasta 790.000 millones de vibraciones del violado. La escala *acromática* depende de la intensidad de la luz y de la amplitud de las vibraciones, que varía desde 395 milonésimas de milímetros, para la mayor intensidad media perceptible del color blanco, hasta 88 milonésimas de milímetro, para la mínima del negro.

Se llaman colores complementarios a los que, fusionados, producen una sensación acromática blanca. Entre las sensaciones, tanto acromáticas como cromáticas, las hay que, por su intensidad, se llaman fundamentales y sirven de puntos de relación, siendo en las acromáticas el blanco y el negro, y entre las cromáticas el rojo, amarillo, verde y azul.

La naturaleza del excitante fisiológico en la *vista* es desconocida, siendo lo más probable que las vibraciones del éter lumínico den

origen a un cambio químico en las terminaciones del nervio óptico, de modo que el excitante sería físico-químico.

El excitante del *oído* es el sonido, atribuido a las vibraciones de los cuerpos elásticos, comunicadas al aire que las rodea y que, penetrando en el aparato auditivo, hieren la membrana del *timpano*, y las vibraciones se comunican a las ramificaciones del sistema nervioso y, por su medio, a los centros cerebrales, produciendo la sensación auditiva.

El número de vibraciones necesarias para que se produzca el sonido y sea percibido, es de 6 a 10 por segundo, cuando menos, y de 40 a 60.000, cuando más. En los sonidos hay que considerar el *tono*, el *timbre* y la *intensidad*, dependiendo: el tono de la duración de las vibraciones; el timbre, de la combinación de vibraciones, y la intensidad, de la amplitud de las mismas.

La serie completa de sonidos se llama *gama musical*, dividida de siete en siete. Los siete tonos que constituyen la gama musical, son: Do, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si.

El excitante, por lo tanto, del oído, es físico.

El excitante del *olfato* lo constituyen ciertas sustancias muy finas y sutiles, esparcidas en el aire, emanaciones del objeto oloroso, que impresionan los últimos filamentos del nervio olfativo. De modo que su excitante es químico.

El excitante del *gusto* son las sustancias puestas en contacto con la lengua y disueltas en la saliva, que impresionan las papilas, siendo la corriente nerviosa producida por la impresión conducida al centro cerebral. Es difícil clasificar los sabores, admitiéndose, no obstante, cuatro fundamentales, que son: *dulce*, *salado*, *ácido* y *amargo*. De modo que el excitante del gusto es de naturaleza química.

El excitante normal del *tacto* es vario, como son varias las sensaciones comprendidas bajo el nombre de táctiles, pues el sentido muscular y el térmico, según muchos, son modalidades del tacto.

El tacto, propiamente, nos da cuenta de la presencia de los cuerpos y de sus cualidades, aspereza, dureza y figura, y, desde este aspecto, el excitante del tacto es mecánico. En cambio, las sensaciones generales del sentido *cenestésico* u *orgánico*, hambre, sed, malestar, parecen tener excitante de naturaleza química.

Las sensaciones cinestésicas nos dan cuenta del movimiento muscular y de la posición de nuestro cuerpo, siendo su órgano las terminaciones nerviosas existentes en los músculos.

Las sensaciones térmicas nos dan cuenta de la temperatura de nuestro cuerpo; su órgano son los corpúsculos de Krau y de Pacisi y sus excitantes el calor y el frío del aire y de los cuerpos.

Las sensaciones dolorosas nos dan cuenta del dolor, cuyo ex-

citante es la excesiva fuerza de la sensación; sus órganos son ciertas células nerviosas encontradas por Von Freys, con lo que prueba que es distinto del tacto, habiendo anestias sin analgesias.

Origen de la diversidad cualitativa de la sensación.

Entre el excitante de cada sentido y el objeto de que procede existe una relación, así como existe, igualmente, relación entre el objeto y su imagen, siendo un hecho confirmado que distintos excitantes producen diversas sensaciones; pero, como también es hecho confirmado que un mismo excitante, por ejemplo, la luz, produce distintas sensaciones, se pregunta: *¿de dónde procede la diversidad cualitativa de las sensaciones?*

Algunos afirman que la diversidad depende de las células nerviosas; otros la atribuyen a las fibras, y muchos, a los centros cerebrales; pero nosotros decimos que, siendo las células nerviosas de la misma naturaleza, y constándonos que los nervios son indiferentes para la conducción nerviosa, no podemos conceder que en los órganos se hallé la base para distinguir cualitativamente las sensaciones.

La más acertada y discreta solución es sostener que los excitantes de los sentidos son las mismas cualidades de los objetos que obran sobre los órganos, porque como los excitantes ya indicados en la pregunta anterior son mecánicos, físicos, químicos o mixtos, y todos estos excitantes son movimientos o modos de movimiento, dependiendo la cualidad de la forma del mismo, y, además, son causas de naturaleza objetiva distinta, necesariamente han de producir en los órganos de los sentidos modificaciones diversas y, por lo tanto, la base de la distinta cualidad son los diversos objetos que actúan sobre los sentidos.

ARTICULO 3.º

CANTIDAD DE LAS SENSACIONES

Intensidad de la sensación.

Es un hecho cierto que una sensación, la de luz, por ejemplo, es mayor o menor que otra, y, por lo tanto, en las sensaciones debemos estudiar *la intensidad, que no es otra cosa que la mayor o menor viveza y claridad con que su objeto se nos presenta.*

Factores de la intensidad de las sensaciones.

Los factores que intervienen en la intensidad de las sensaciones son: unos, *fisiológicos*, y otros, *psicológicos*.

Los fisiológicos son: la *irritabilidad* variable del órgano, según el tiempo, las circunstancias personales del sujeto, etc.; la *extensión* del excitante, por ejemplo, aplicar a una superficie fría un dedo o la mano extendida, y la *duración* en la aplicación del excitante, así como el calor sentido es mayor o menor, según el tiempo que nuestro cuerpo esté expuesto al fuego.

Los factores psicológicos son: la *atención*, que aumenta o disminuye la percepción del sujeto; la *expectación*, es decir, el estar esperando el fenómeno, como el cazador sobre la pieza de caza, y el *ejercicio*, que aumenta y afina el poder perceptivo, como el marino que, a grandes distancias, distingue los buques y sus caracteres.

Medida de la intensidad de las sensaciones.

Determinado ya que una impresión luminosa, táctil o gustativa, puede ser mayor o menor que otra anterior o posterior, respectivamente, se pregunta: ¿la cantidad de las sensaciones, puede medirse?

Dos cosas son necesarias para medir una cantidad: unidad de medida y continuo mensurable. ¿Podemos disponer de ellas para medir las sensaciones?

Que hay una relación entre el excitante y la sensación, es evidente; pero que sea posible establecer una escala exacta de equivalencias no es cierto, porque, como dice Mercier, «el proceso psíquico corre pareja con el proceso material, mas sin ligamento alguno de causalidad exacta.»

Además, la sensación, por su carácter subjetivo, es inconmensurable y no hay unidad de medida, pues no pueden serlo el gramo, ni el metro o sus similares. Tampoco es *buena* medida una sensación para medir otra, pues las sensaciones varían de un sujeto a otro y aun en el mismo sujeto con el mismo excitante, y la unidad de medida tiene que ser fija.

Por todo lo cual, y teniendo en cuenta que en la sensación hay un elemento subjetivo, interno, variable en cada sujeto y aun en el mismo sujeto, para cada sensación, podemos afirmar que las sensaciones no pueden medirse *directamente* y que, cuando más, lo que se mide es la apercepción o conciencia sensorial; pero es preciso convenir en que las sensaciones pueden medirse *indirectamente*, midiendo su causa o sus efectos, apreciando, cuando menos, con esta medida indirecta, la diferencia de excitante que separa a unas sensaciones de otras y sus diversos grados.

De modo que, en toda sensación, hay algo que puede medirse,

que es el excitante y lo externo o físico de la sensación; pero también hay algo que no puede medirse, y es lo interno, lo simple, la fuerza sensible del alma y la aptitud del órgano.

Ley de Weber y fórmula de Fechner.

La sensación y el excitante están en una relación constante, pero no consta que sea proporcional, exacta, aunque sea cierto que, aumentando el excitante, crece la sensación. Así, a un peso de cien kilos, conducido por un hombre, se le añade un miligramo, y aun un kilo, y el hombre no siente mayor peso, porque no es proporcional el aumento y porque en cada grupo de sensaciones hay una tabla de valores, límites del excitante, fuera de la cual no se siente cambio alguno de sensación.

Todo el mundo sabe que la luz de una bujía, en la obscuridad, da una sensación luminosa más intensa que en pleno día en medio de la calle.

En conformidad con lo dicho, puede establecerse que, cuando una excitación aumenta el doble o triple, la intensidad no es doble o triple, sino que crece con el logaritmo de la excitación. Así, cuando la excitación crece de 10 a 100 y a 1000, entonces la sensación es solamente una, dos o tres veces más fuerte, por lo cual formuló Weber esta ley: «El aumento de excitante, que ha de producir una nueva modificación apreciable en la sensibilidad, está en relación con la cantidad del excitante que se le añade.»

La fórmula de Fechner es más completa, y dice: «La intensidad de una sensación es igual al logaritmo de su excitación, multiplicado por una cantidad constante que se determina para cada clase de sensación.»

El cuadro de cantidades constantes es:

| | |
|----------------------------|-------|
| Sensaciones táctiles | 1/3 |
| — temperatura | 1/3 |
| — auditivas | 1/3 |
| — musculares | 6/100 |
| — visuales | 1/100 |

Adviértase que esta tabla sólo da datos aproximativos en cuanto a su valor.

Conviene saber que, respecto a las excitaciones y sensaciones, existe lo que los psicofísicos llaman *umbral mínimo de excitación*, que es la cantidad mínima de excitante necesaria para producir la míni-

ma sensación apreciable; *umbral diferencial* es la cantidad de excitante, que es necesario añadir al anterior, para producir una modificación apreciable en la sensación, y *umbral máximo*, que es la cantidad mayor de excitante necesaria para producir la máxima sensación posible.

Principales aparatos para medir las sensaciones.

En la relación entre el hecho psíquico y el fisiológico, y en su mutua correspondencia, se funda la medición del fenómeno psíquico y el empleo de aparatos especiales para cada sensación, aunque no se pueda medir sino el excitante y los efectos de la sensación.

Los principales aparatos que suelen usarse en las cátedras de Estesiometría o Psicometría, son: el *dinamómetro*, para medir la fuerza muscular; el *pletismógrafo*, para medir los cambios de volumen por la afluencia de sangre a las extremidades; el lecho basculante de Mosso, para medir los efectos de impresiones recibidas; el tambor de Marey, que mide la duración de los fenómenos psíquicos; la pila termoelectrica de Scheff, que mide el aumento de calor de los hemisferios cerebrales; el compás de Weber, para las sensaciones táctiles; el fotómetro, para las visuales; el olfatómetro, para las olfativas; el aparato registrador de la atención, de Wundt; el estesiómetro, el cronoscopio, el ergógrafo, el taquistoscopio y otros muchos, con parecidas aplicaciones.

Duración de los fenómenos psíquicos.

Los fenómenos sensitivos no se realizan instantáneamente, y ya dijimos en otro lugar que la corriente va a una velocidad de 30 metros por segundo en las fibras motoras, y a 60 metros por segundo en las sensitivas; pues bien: el tiempo que tarda el fenómeno psíquico desde la impresión, pasando por la transmisión y recepción, hasta traducirse en movimiento o en sensación, es, aproximadamente: en las sensaciones táctiles, $1/7$ de segundo; en las auditivas, $1/3$; en las visuales, $1/3$, siendo la duración de las demás sensaciones de muy difícil determinación. Los experimentadores Beaunis, Wolf, Donders y otros, señalan distintas fracciones de tiempo, según que la excitación parta del pie, manos, etc., así como el tiempo es mayor o menor, según los distintos individuos y aun en un mismo individuo, según la ocasión.

ARTICULO 4.º

FENOMENOS PSIQUICOS DISCUTIDOS

La percepción del espacio.

Respecto a la percepción del espacio o de las cosas en el espacio, se han dividido los filósofos y naturalistas en *nativistas* y *empiristas*, diciendo los primeros, con Müller, que la percepción visual de las cosas en el espacio y del espacio mismo, es *innata* y *natural*, perci-

biéndolo tal cual es, desde el primer día que abrimos los ojos a la luz; los empiristas, con Hembolt, por el contrario, dicen que la percepción visual del espacio y las distancias de las cosas es debida a la educación.

Los nativistas se fundan, entre otras razones, en que los polluelos, desde el primer día, picotean los granos en el suelo con una precisión admirable, dando a entender con esto que tienen fiel representación del espacio y de la extensión. Los empiristas sostienen su opinión, fundándola en que los niños se equivocan constantemente en la apreciación de las distancias, y lo mismo el hombre, en cosas no observadas, hasta que la educación les hace rectificar. Mercier, dice: «La verdad está entre los dos extremos, porque la percepción del espacio es, en parte, *natural*, y, en parte, *adquirida*», estando esta doctrina muy relacionada con los sensibles comunes de Aristóteles.

Sensaciones inconscientes.

Sabido es que hay actos psíquicos que escapan a la acción de la conciencia, y preguntamos: ¿pueden recibir tales actos el nombre de sensaciones?

Que existen fenómenos que no percibimos en nosotros, a pesar de realizarse en nosotros, se ve, porque es un hecho que la mayor parte de los fenómenos de la vida vegetativa pasan inadvertidos.

Además, dicen los defensores de las sensaciones inconscientes, para que sea percibido por nosotros un sonido, es necesario que el número de vibraciones del cuerpo sonoro sea de 10 por segundo; si son menos, por ejemplo, 9, no se verifica la sensación o, mejor dicho, no se percibe; pero como esas nueve vibraciones, que no llegan a la conciencia, obran en nuestro organismo, algo son, en orden a la sensación, porque cada vibración es una décima del fenómeno psíquico, y aunque no se perciban en sus efectos, hasta que a las nueve vibraciones se añada la décima que falta, que obran en nuestro ser, no debe negarse.

Los que niegan las sensaciones inconscientes, dicen: 1.º, que es contradictorio decir *sensaciones inconscientes*, es decir, sensación no sentida; 2.º, que en lo que se llaman sensaciones inconscientes, por ejemplo, en los distraídos o apasionados, siempre hay conciencia, aunque sea vaga, y 3.º, que la intensidad mayor o menor del excitante sólo influye directamente en la producción del fenómeno orgánico; pero la sensación es cosa distinta y se produce por la aplicación de la conciencia al fenómeno interno.

En conclusión, que no se dan sensaciones inconscientes, y que

lo que llaman inconsciente es fenómeno *subconsciente*, lo que nadie niega.

Localizaciones cerebrales.

Desechado el sistema de localizaciones de Gall, que, según Müller, «es un tejido de aserciones arbitrarias, que no tienen fundamento alguno», se estudió el cerebro humano, y, viendo su complejidad, diferencias y circunvoluciones, los sabios se preguntaron: ¿habrá realmente partes distintas en el cerebro para las distintas funciones?

La contestación a esta pregunta se ha dado por los hombres de ciencia, que, empleando unas veces el *método de excitaciones eléctricas*, en ciertas partes cerebrales; otras, el *método de ablaciones cerebrales*, y en muchas el estudio de los casos *patológicos*, presentados en ciertas lesiones, han llegado a conclusiones ciertas.

Herxén, Charcot, entre otros, y sobre todo Flechsig, con su método de golpear ligeramente en el telencéfalo de un niño, llegaron a dividir los centros cerebrales en *sensoriales*, *motores* y de *asociación*, y con un esfuerzo continuado, fundados en la división del trabajo y múltiples experimentos, han descubierto ciertas localizaciones, que vamos a señalar, como más probables, y son las siguientes: 1.^a La tercera circunvolución frontal inferior es *centro de la palabra*, y el lesionado en esa parte cerebral es *afásico*; no puede hablar, aunque pueda mover los labios, la lengua, reír y hasta cantar.

2.^a La base de la segunda circunvolución frontal del hemisferio izquierdo es *centro motor gráfico*, y el lesionado piensa, lee, habla, conoce las letras, pero no puede escribir, estando sanos su brazo y mano.

3.^a La primera circunvolución temporal del hemisferio izquierdo, por bajo del centro visual, a lo largo de la cisura de Silvio, es el centro de la *sordera verbal*, y el lesionado oye la palabra, no es sordo, pero no entiende lo que le hablan.

4.^a La segunda circunvolución parietal del hemisferio izquierdo, bordeando la cisura de Silvio y un poco encima del centro de la sordera verbal, es el centro de la *ceguera verbal*, y el lesionado ve, oye, habla, escribe, pero no sabe leer ni su nombre; ve las letras, pero no las conoce, aunque antes las conociese.

5.^a El lóbulo temporal, en la extremidad anterior de la circunvolución del *hipocampo*, es el *centro del olfato*.

6.^a El lóbulo temporal, en sus regiones inferiores, es el *centro del gusto*.

7.^a Las circunvoluciones centrales del lóbulo paracentral y la par-

te posterior de las circunvoluciones frontales son el *centro de todo el movimiento* en general.

8.^a Los *centros de proyección* y *centros de asociación*, son el punto de llegada de las corrientes nerviosas sensitivas, y están en la corteza cerebral, siendo los de proyección el punto de llegada de las producidas por las excitaciones periféricas en los órganos de percepción externa, y los de asociación son el centro anatómico de los sentidos internos, que más adelante estudiaremos.

Estas son las localizaciones más conocidas y admitidas, aunque no deja de haber contradicciones, sobre todo por parte de P. Marie. mucho más después de la guerra europea, en la que en algunos heridos operados no se confirmaron, como era de esperar.

ARTICULO 5.º

DE LA NATURALEZA DE LA SENSACION

Carácter subjetivo-objetivo de la sensación.

La sensación consta de dos elementos: uno *subjetivo* y otro *objetivo*. Se prueba la afirmación anterior, sabiendo que la sensación está integrada por un conocimiento, y en todo conocimiento existe un *objeto conocido* y un *sujeto que conoce*, y sin estos dos elementos no habría sensación.

Algunos dicen que el conocer pertenece, o es, de sola la inteligencia; pero esta opinión se desmiente con la simple observación experimental, pues vemos que el caballo, el perro, etc., que no tienen inteligencia, conoce a su amo y a sus enemigos, es decir, tienen *conocimiento sensitivo*, que implica una representación de objetos y una actividad o fuerza subjetiva para conocer aquellos objetos.

Por muy difícil que sea explicar el cómo el *sujeto* de la sensación se une al *objeto*, es necesario admitir porque es una realidad, el hecho de esa unión y la existencia del elemento subjetivo y objetivo en la sensación. El mundo real no es una expansión de nuestra conciencia o una ficción de ensueño, como el idealismo defiende.

Relación entre lo objetivo y lo subjetivo.

Es innegable que en la sensación, además del sujeto, existe, o es necesario, el objeto externo, que contribuye a su formación, y que, por lo tanto, la sensación tiene un carácter externo. Pero se pregunta: ¿las cualidades que vemos en los objetos, son reales? Y si son reales, ¿las vemos tal como son en la realidad? Es decir: ¿las representaciones que tenemos de esas cualidades, se corresponden con otras semejantes reales, inherentes a los objetos?

Es indudable que algún realismo hay que admitir, porque toda cualidad sub-

jetiva supone su correlativo en la variedad de modos de acción de la naturaleza ; pero también es, o parece igualmente indudable, que estas cualidades subjetivas no son más que símbolos o signos representativos de la naturaleza, que la experiencia debe ordenar e interpretar, para que nuestra actividad psíquica se ponga en relación con el mundo externo. Para resolver esta cuestión es necesario recordar que la base anatómico-fisiológica, que explica la diversidad cualitativa de las sensaciones, se halla, probablemente, en las últimas ramificaciones periféricas del sistema nervioso, que constituyen órganos especiales complicadísimos y aptos para recibir los innumerables modos de acción de los cuerpos, junto con las distintas funciones de los nervios terminales, en relación con su estructura y con las cualidades de los cuerpos que provocan las relaciones correspondientes, y que, por lo tanto, la relación entre las cualidades subjetivas y las cualidades reales de los cuerpos corresponde a un principio de finalidad, que en los organismos preside toda su acción.

Determinación de la base de la sensación.

Entendida la sensación del modo dicho, y como acto consciente, se presenta la cuestión siguiente: ¿dónde se localiza la sensación particularmente?

Los fisiólogos localizan la sensación en el centro cerebral, prescindiendo de las fibras transmisoras y del órgano terminal, que nos pone en comunicación *inmediata* con el objeto externo; pero de que la acción de los centros nerviosos sea necesaria, no se sigue que sólo los centros nerviosos expliquen la sensación, puesto que la transmisión de la corriente producida por la impresión a través de las fibras es igualmente necesaria, así como todo esto no impide que la sensación se perfeccione en el órgano central del sentido. Tan cierto es esto, que hasta el sentido íntimo acusa la participación del órgano periférico en la producción de la sensación, y la experiencia nos dice que referimos la sensación al órgano en el cual experimentamos la impresión del excitante. Ejemplo: yo veo un cuadro o gusto un dulce y atribuyo la sensación a mi ojo o a mi lengua y no al cerebro.

Naturaleza de la sensación.

Sobre la naturaleza de la sensación han discrepado los filósofos por la dificultad de determinar en qué acto o elemento de las sensaciones está la esencia de las mismas, dado que en la sensación existe un *carácter activo*, que es la *acción psíquica*, y un *carácter pasivo*, que es la *recepción* de elementos del mundo exterior o del objeto.

Además, el objeto que excita los sentidos es material y el hombre tiene un alma espiritual, siendo difícil explicar su mutua acción.

Los errores más importantes sobre esta materia, son: el de Platón, que sostenía que la sensación es puramente activa, y, por lo tanto,

que el alma produce la sensación; el de los neoplatónicos, que, con alguna variante, enseñaron la misma doctrina, y el de los materialistas, que, por el contrario, conceden a la sensación un carácter puramente pasivo, pues según ellos sólo los átomos materiales actúan.

Nosotros, contra esas opiniones, sostenemos que la sensación es *activo-pasiva*, y, como Aristóteles enseñó, decimos: la sensación tiene el carácter *pasivo* del objeto que nos impresiona y del cual reciben los elementos de la representación y tiene un carácter *activo* en cuanto en la sensación se aplica la actividad psíquica al acto de la representación.

Este doble carácter no destruye la unidad de la sensación, porque *un mismo* ser es el que recibe la impresión del objeto y el que la conoce.

Unidad y divisibilidad de la sensación.

En toda sensación, considerada fisiológicamente, vemos multitud de elementos, pero si la estudiamos psicológicamente, reconocemos una unidad en la cual se funden todos los actos fisiológicos de un modo perfecto.

Dicho lo que antecede, conviene no perder de vista que esta unidad no es *simplicidad*, porque en la mayor parte de las sensaciones entran varias sensaciones, y porque, además, la sensación es inseparable de la extensión. Ejemplo: poniendo la mano extendida sobre la mesa, noto una sensación de muchos elementos; v. g.: aspereza, resistencia, temperatura, etc., y si levanto un dedo o dos, veo que la sensación, permaneciendo *una*, ha variado proporcionalmente a la disminución de la extensión. De lo cual se deduce el error de la escuela cartesiana, que atribuía a la sensación la *simplicidad* e infería de la indivisión del fenómeno la simplicidad del sujeto que siente, confundiendo la indivisión con la *indivisibilidad* y la *unidad* con la *simplicidad*.

La sensación es una operación hiperfísica.

La percepción sensible, con su determinante cognicional, no es material, sino una especie psíquica e intencional, por la cual el objeto conocido existe en el sujeto que conoce y que, por la percepción, se lo asimila. Ejemplo: cuando veo esta pluma con que escribo, la veo, no porque se me vaya adentrando en el cerebro una fotografía de la misma naturaleza material y física, ni cosa alguna material, como telillas delgadísimas con la figura de la pluma, sino que el elemento significativo de la sensación está constituido por la reunión de caracteres y cualidades de la sensación, traducidas en vibraciones y movimientos cerebrales que son el signo de la presencia del objeto, por el cual se discierne que es una pluma; pero ¿qué conexión posible, dice Du Bois Reymond, hay entre los movimientos cerebrales y la percepción de un dolor, o de una sinfonía, o de sen-

tir el perfume de la rosa? Todo nos demuestra que la sensación es una operación hiperfísica.

Pero no hay que olvidar, a pesar de todo, que la percepción sensible depende de la materia, y, para explicar la sensación, no podemos prescindir del proceso fisiológico, y en él nada nos demuestra que la sensación sea absolutamente independiente de la materia, sino que, por el contrario, tanto el carácter extensivo, como el proceso de la sensación, confirman lo dicho por Santo Tomás, cuando afirma: «que la sensación no es acto de sólo el alma, ni de sólo el cuerpo, sino del *cuerpo animado*».

ARTICULO 6.º

LA PERCEPCION

La percepción en relación con la sensación.

Estudia la sensación con sus caracteres, excitantes, medida y localizaciones, es necesario distinguirla de la *percepción*, que brevemente vamos a exponer.

Entendemos por *percepción* la aprehensión, por la conciencia, de algo que contiene varias sensaciones simples, formando con ellas un todo complejo o una sola realidad.

Ejemplo: yo veo un árbol, su color y altura, oigo el ruido producido por sus hojas, agitadas por el viento, saboreo el fruto que produce, tacto las asperezas de su tronco, imagino la profundidad y grueso de sus raíces, así como la resistencia de su madera, y todas esas sensaciones particulares, unidas en mi conciencia sensitiva, forman la *percepción del árbol*.

Por eso, se entiende que una percepción está integrada y formada por fusión de varias sensaciones simples, no sólo asociadas, sino fundidas, según expresión de Palmés, quien dice: «Ni hay que pensar que la percepción es un conglomerado de elementos sensoriales e imaginativos, sino más bien un fenómeno nuevo, distinto de todos ellos, si bien resulta de ellos.»

Téngase presente que, en el ejemplo arriba expuesto, las *raíces del árbol* no son vistas por mí, así como tampoco la *resistencia de la madera*, sino imaginadas de otro árbol de la misma clase que vi arrancar y tronchar bajo el hacha del leñador y, sin embargo, esas raíces imaginadas y la resistencia de la madera forman mi percepción total del árbol.

Un dibujo o un cuadro de un artista, que no nos da sino ciertas realidades simples, como líneas y sombras, se percibe por nosotros como un magnífico paisaje, con lejanías y aspectos, con sentimientos y recuerdos, que no existen en realidad en el lienzo.

División de la percepción.

La percepción puede ser sensible externa, sensible interna, percepción intelectual. Así, yo tengo percepción de un caballo que pasa por la calle, ganador de una carrera, o un estado pasional íntimo de odio y venganza y, del mismo modo, tengo percepción intelectual de un problema o de la moralidad o inmoralidad de un acto.

CAPÍTULO V

De la sensibilidad interna

ARTICULO 1.º

CONCEPTO Y FUNCIONES DE LA SENSIBILIDAD INTERNA

Definición de sensibilidad interna.

Difícil es definir la sensibilidad interna, por lo cual damos una definición descriptiva, resumen de sus funciones, diciendo que *es la fuerza o facultad que tenemos de asociar, reproducir, recordar y coordinar las impresiones sensibles externas, pasadas o presentes, mediante órganos internos.*

Por esta definición se ve que la sensibilidad interna es una, pero en ella se dan varias funciones, que son las que vamos a estudiar.

Sentidos internos que comprende la sensibilidad interna.

Correspondiendo a las funciones indicadas en la definición de sensibilidad interna, existen los sentidos internos siguientes: *sensorio común, sentido íntimo, imaginación, memoria sensitiva y estimativa.*

Por el sentido común o sensorio común, asociamos las distintas sensaciones, percibiendo asociado lo que procede de distintas impresiones y de corrientes nerviosas que van al cerebro por distintas vías. Por el *sentido íntimo* percibimos las sensaciones como nuestras. Por la *memoria sensitiva* recordamos las sensaciones pasadas y lo individual y concreto. Por la *imaginación*, no sólo recordamos, sino que reproducimos, lo visto, oído, alfateado, etc., anteriormente. Por la *estimativa natural*, el animal percibe lo útil o conveniente y lo dañoso de las cosas, sin experiencia anterior. Ejemplos: un perro siente un dolor como suyo (sentido íntimo), ve a su dueño y en esta sensación asocia las distintas cualidades del mismo (sentido común);

recuerda el silbido de su amo, cuando lo llama (memoria sensitiva); reproduce la figura de su amo en los sueños o en el estado de vigilia, sin que esté presente (imaginación), y sale al campo y conoce a la liebre y la persigue o a un lobo y huye (estimativa).

Existencia del sensorio común y del sentido íntimo.

Es un hecho el de que nosotros tenemos distintas sensaciones a la vez; por ejemplo, ver un regimiento, oír su música, gustamos un dulce y olemos una flor, etc., y que distinguimos unas sensaciones de otras, asociándolas. También es un hecho que una sensación, al parecer simple, está compuesta de otras sensaciones simples, cuyos elementos proceden de distintos centros y objetos y recorren el organismo por distintas vías y, sin embargo, las unimos todas en un conjunto, asociadas; es así que esta asociación es un acto que indica la existencia de una fuerza de asociar; luego existe el sensorio común y un centro cerebral, correspondiente a la función, en el cual centro y por el cual las sensaciones de ver, oír, gustar, etc., que tienen distintos órganos, se reúnen en un solo todo, percibido por nosotros como uno.

El mismo razonamiento se hace para probar la existencia del sentido íntimo, puesto que, si nosotros sentimos las distintas sensaciones *como nuestras*, es evidente que existe una fuerza o facultad que ejercite este acto.

El sensorio común debe estar localizado en un conjunto anatómico o masa nerviosa de la corteza cerebral, conocida con el nombre de centro o campo de asociación.

Naturaleza de las funciones del sensorio común.

Ya hemos dicho que cuando se producen en un sujeto distintas sensaciones, cada una de las cuales tiene distinto órgano, con distinto camino nervioso que va a parar a distinto punto cerebral; *se necesita*, para que estén asociadas en nuestra percepción, constituyendo una sola e íntegra sensación, *que una energía (fuerza sinérgica) actúe, uniéndolas para que, lo que antes eran sensaciones distintas, formen una sola, en virtud de ese poder que llamamos sentido común*. Ejemplo: al sonar el timbre, se asocian a la de sonido las sensaciones visual, táctil, etc., del pulsador del timbre que tengo en mi mano, y viceversa.

Por el contrario, si suponemos que algunos centros cerebrales, como el del tacto, por ejemplo, o el del oído, están lesionados, la

vista podrá ser excitada por el timbre, pero permanecerá aislada la visión, sin relación con el sonido, y el timbre se representará como un objeto *asonoro*, explicándose así la ceguera o sordera verbal psíquicas.

Todo lo cual parece confirmar que la asociación de nuestras sensaciones, en la percepción total de un objeto, depende de la cooperación natural de las sensaciones externas y de sus imágenes, en virtud de la unidad del sujeto.

Naturaleza del sentido íntimo.

Los sentidos no pueden conocer sus propios actos, porque no tienen la facultad de reflexión, de lo cual dedujeron algunos la existencia de un órgano encargado de percibir el acto mismo de la sensación, distinto de los sentidos externos; pero es necesario recordar que *el sentido íntimo depende*, en sus funciones, en gran parte, *de la sensación muscular que producen los mismos sentidos externos con sus contracciones de acomodación del órgano, de las cuales resultan las operaciones de conciencia sensitiva o conocimiento de las contracciones ejecutadas.*

Así, por ejemplo, cada vez que tenemos o queremos mirar un objeto u oír un sonido, la atención que ponemos va acompañada de fijación de los ojos en los objetos, de movimientos de cabeza y de modificaciones en la tensión muscular de todo el cuerpo, y estas contracciones, que preceden a la acción de los sentidos, nos dan la clave para explicar la conciencia sensitiva, junto con la acción de unidad existente en el sujeto y del poder psíquico, ¡claro está!, aplicado al objeto y movimientos corporales.

Lo dicho, unido al caso citado por Taine, del soldado a quien, en lo más recio del combate, una bala le arranca un brazo y no se percata en los primeros momentos de su desgracia, efecto de la atonía de la reacción muscular, parece indicar el por qué el sentido íntimo se halla siempre ligado a sensaciones musculares.

OBSERVACIONES SOBRE ESTA DOCTRINA.—La exposición hecha es conforme a la doctrina filosófica de Mercier; pero muchos autores sólo exponen la conciencia sensitiva, y en ella incluyen la función, aquí estudiada, del sentido íntimo, así como en el poder de asociación de la imaginación incluyen el llamado sentido común.

ARTICULO 2.º

DE LA REPRESENTACION IMAGINATIVA

Definición de imaginación.

Entendemos por imaginación *aquella función de la sensibilidad interna, por medio de la cual reproducimos las cosas vistas, oídas, olidas, etc., anteriormente, aunque en el momento de ser representados o imaginadas no están presentes.*

Definición de imagen.

Imagen es la misma representación de cosas o de cualidades materiales y concretas, anteriormente percibidas, o, como dicen otros, *la forma o figura de una cosa representada, efecto de la función de imaginar.* Ejemplo: yo, ausente de mi pueblo, cuando me acuerdo de la casa en que pasé la juventud, la veo *en imagen*, con todos sus detalles, así como la cara de mi padre, muerto hace muchos años.

Estrecha unión entre la percepción sensible y la imagen y sus diferencias.

En nosotros hay dos clases de estados sensitivos: unos son simples presentaciones de objetos presentes, y otros son representaciones de objetos pasados.

La diferencia entre las *presentaciones* de objetos presentes y las *representaciones* o *imágenes*, son: que las sensaciones son *más vivas* que las imágenes; que las sensaciones *son inmutables*, y las imágenes son *mudables*; que las sensaciones *se sujetan al orden*, mientras las imágenes, ordinariamente, *son desordenadas* y vagamente localizadas en el espacio.

A pesar de estas diferencias, hay entre ellas grandes *relaciones*, que son: la imagen es un acto inmanente-representativo y orgánico, y lo mismo es la sensación; la sensación es necesaria para formar la imagen, y las imágenes se orientan hacia las sensaciones con tendencia a realizarse, fundiéndose con ellas, y a objetivarse, completando la percepción elemental. Ejemplos: el que no ha visto el rostro de mi madre no se lo puede imaginar; el que imagina cosas malas con frecuencia, v. gr.: escenas de bandidos o actos deshonestos, tarde o temprano los realiza.

La imagen y la idea.

Ya tratamos en Lógica de la diferencia entre imagen e idea; pero ahora, como en su lugar propio, recordaremos que la imagen es la representación de cosas o de cualidades, y tiene los caracteres siguientes: ser *concreta, particular, mudable, espacial* y *extensiva*; en cambio, la idea, que es la representación mental de la naturaleza de las cosas, tiene estas cualidades: ser *universal, abstracta, inmutable* y sin representación *espacial*. Ejemplo: la idea de mesa es distinta de la imagen de la mesa en que escribo.

Para convencerse de las diferencias entre ambas, basta, según Taine, con fijarse en la palabra *miriágono*, y formar de él, primero la idea, y después tratar de formar la imagen del miriágono, y se verá que mientras la idea de miriágono la formamos fácilmente, teniendo sólo en cuenta que es un polígono de 10.000 lados, en cambio, no puedo formar la imagen total, porque, cuando en la imaginación voy reuniendo lados, para tener la imagen de él, llega un momento en que no puedo completarlos. En suma, que la idea del miriágono la concibo muy bien con el entendimiento, mientras que la imagen de ese polígono no puedo lograrla con la imaginación.

Base anatómico-fisiológica de la imagen.

Las funciones cerebrales son poco conocidas; por eso es difícil determinar en qué consiste la imagen y la función de imaginar, y sólo tenemos hipótesis, sin prueba alguna. Unos dicen que la sensación produce en el sistema nervioso una *representación tenue* de sí misma, pero esto no explica nada; otros dicen que la imaginación es una *memoria orgánica*, y eso no son más que palabras. Wundt trata de explicarla, diciendo que la base fisiológica de la imagen se encuentra en la *disposición* o *aptitud funcional* de la substancia nerviosa, para reproducir las excitaciones habidas anteriormente; Harley dice que la imagen es la *persistencia de los movimientos vibratorios*, que acompañan a las sensaciones, y James dice que tal vez la conservación de la imagen sea debida al estado molecular especial que adquiere la substancia nerviosa, cuando por ella pasa una corriente sensitiva u onda vibratoria, disponiéndola a una mayor facilidad de transmisión. Todas estas opiniones prueban que el problema está sin resolver.

En cuanto a la base *anatómica* de la imagen, la fijan muchos en el cerebro, formando un todo armónico con los nervios periféricos, como lo demuestra la ceguera verbal y la sordera, en las que la lesión es cerebral, y, por lo tanto, allí está localizada la imaginación. No obstante, el lugar preciso ninguno lo señala.

ARTICULO 3.º

DE LAS IMAGENES ASOCIADAS

Asociación de imágenes y sus leyes.

Las imágenes se presentan de tres modos: 1.º *Independientes de la sensación.* 2.º *Asociadas a la sensación* y hasta fundidas con ella. 3.º *Identificadas con la sensación*, de tal modo, que aun no habiendo sensación nos parece tenerla. A esta última clase pertenecen las imágenes *idéticas*, y dando un paso más, la ilusión y alucinación.

Definimos la asociación de imágenes, diciendo que *es una función de la sensibilidad interna, por virtud de la cual las imágenes reaparecen juntas por la acción evocadora que una tiene sobre las demás, a causa de alguna relación que existe entre ellas.* Ejemplo: siempre que imagino el *pueblo sobre el Ebro*, de mi pueblo, aparece la imagen del *agua* que pasa bajo él, y del *molino* que está en la orilla, con la *barca* del mismo.

La explicación que se da de este fenómeno es la siguiente: siempre que una excitación afecta a un centro nervioso, con frecuencia alcanza a otros próximos, predispuestos ya por esto a una acción o aparición conjunta.

La aparición y reaparición de imágenes puede ser *espontánea* e *involuntaria*, cuando la imagen aparece sin quererlo, y, aun más, muchas veces contra la voluntad del sujeto, y puede ser *provocada* o *voluntaria*, como son ordinariamente las del artista que combina y busca las imágenes en las obras que hace.

Leyes de la asociación de imágenes.

Las leyes de la asociación, según Santo Tomás, son: de *semejanza*, de *contraste* y de *contigüidad*, subdividiendo Bain esta última en contigüidad en el *espacio* y en el *tiempo*, y, finalmente, la de *composición*.

La *ley de semejanza* se enuncia así: *toda acción, imagen o emoción actual tiende o tiene fuerza para evocar otras representaciones anteriores de cosas con las que tiene alguna semejanza.* Ejemplo: la vista de un estudiante rubio me trae a la imaginación la imagen de un condiscípulo rubio que yo tuve hace treinta años.

La *ley de contraste* se enuncia así: *toda acción, imagen o emoción actual tiende o tiene fuerza para evocar otras representaciones anteriores que le son contrarias.* Ejemplo: ver un hombre muy grueso me trae a la imaginación la imagen de otro hombre de mi pueblo,

extremadamente delgado y seco. Adviértase que la asociación puede ser también por *identidad* o por *analogía* de cualidades.

La *ley de contigüidad* se enuncia así: *las acciones, imágenes o emociones que se producen, simultáneamente, en el espacio o en el tiempo, tienen tendencia a formar un todo coherente, de tal modo, que, si más tarde una de aquellas imágenes o estados se presenta, reaparecen los otros, por la relación de tiempo o espacio que con aquélla tienen.* Ejemplo: yo vi, hace muchos años, una pradera en la que pastaban unas vacas, y, cuando hoy paso por allí, se reproducen las imágenes de aquellos animales (relación de espacio). Oigo tocar los armoniosos villancicos del día de la Natividad del Señor e inmediatamente se me representa el mes de diciembre, con la nieve y las figuras adecuadas (relación de tiempo).

La *ley de composición*, de Bain, se enuncia así: los estados pasados, acciones, sensaciones, etc., reviven más fácilmente cuando tienen por contigüidad y por semejanza o contraste más de un punto de relación con el objeto o la impresión actual. Ejemplo: las imágenes del hecho histórico del día 2 de mayo, en Madrid, el año 1808, múltiples como son, se reproducen en la imaginación por muchos caminos y en mil formas distintas.

LEY DEL HECHO DE LA ASOCIACIÓN.

AMPLIACION.—Las leyes de asociación de imágenes aristotélico-tomistas enunciadas, no indican, como dice con gran acierto Palmés, más que la posibilidad de la asociación, pero no explican el *hecho* de la misma.

Por esto, los psicólogos han expuesto otras leyes subsidiarias, para explicar el por qué una imagen, que tiene relación con otras muchas, no evoca sino a dos, tres o cuatro, por ejemplo, y no a todas, o unas veces a unas y otras a otras.

Para responder y explicar el hecho de la asociación, unos dicen que surgen las imágenes de mayor *viveza representativa*; otros lo atribuyen a la *mayor frecuencia de representación*, y otros lo explican por el *tiempo más cercano* de la actuación; pero todavía con estas explicaciones no quedamos satisfechos, y se acude a la *ley del interés*, que se enuncia así: «Entre todos los estados de conciencia que tienen alguna afinidad con otro fenómeno de conciencia, dado aquél, se asociará con él, preferentemente a los demás, el que presente actualmente mayor interés; es decir, atendiendo al carácter, aficiones, profesión, etc., del sujeto.» (Véase Palmés, *Psicología*.)

ARTICULO 4.º

DIVERSAS FORMAS DE IMAGINACION

Imaginación constructiva o creadora.

Además de la reproducción de imágenes de cosas, tal cual las vimos u oímos, etc., que es función de la *imaginación reproductora*, y de la cual hemos hablado en el artículo anterior, hay en nosotros

otra forma de imaginación, apellidada *constructiva* o *creadora*, que no es otra cosa sino la fuerza o poder que tiene nuestra imaginación de construir imágenes nuevas con imágenes o elementos de imágenes de objetos conocidos anteriormente por los sentidos. Ejemplo: en el ensueño se puede representar la imagen de un hombre con la cabeza transparente como un globo de cristal, representación que es producto de la combinación imaginativa, pues no existen, ni el que duerme vió nunca, hombres con esta clase de cabeza.

La imaginación constructiva o creadora puede ser *práctica* y *artística*, subdividiéndose esta última en *plástica* y *difluente*, nombres que indican ya el elemento o fin predominante en su producción.

Modos diversos de modificar imágenes.

Los modos por los que la imaginación constructiva modifica las imágenes de cosas vistas, oídas, tactadas, etc., son los siguientes: por *adición*, *sustracción*, *disminución* y *aumento*, *analogía* y *combinación*. Ejemplos: yo puedo imaginar mi casa *con* ruedas para transportarla; un hombre *sin* brazos; un elefante *del tamaño* de un perro de lanas; un niño *gigantesco*, un usurero *en forma* de ave de rapiña y un palacio *de* oro y cristal *con* piedras preciosas, brillando en lo alto de una nube transparente.

Tipos de imaginación.

No todos los hombres tienen la misma facilidad para reproducir y combinar las imágenes, construyendo formas nuevas, porque el predominio de los sentidos en nosotros es vario. Así hay quien es *tipo visual*, por la facilidad de evocar las cosas vistas, como los pintores; *tipo auditivo*, por la facilidad en reproducir imágenes de sonidos, como los músicos; *tipo táctil*, por la facilidad de evocar imágenes de tacto, como los que aprecian la clase de moneda y su valor al simple tacto de las mismas; *tipo motor*, por la facilidad que tienen en evocar imágenes de movimientos, como los actores, imitando los movimientos y aptitudes del personaje que interpretan, etc. Para saber de un hombre a qué tipo pertenece, basta con fijarse en el modo de referir un suceso cualquiera que él haya presenciado, porque en su relato dará preferencia a unas imágenes sobre otras y descubrirá su tipo.

ARTICULO 5.º

EFFECTOS DE LA IMAGINACION DESBORDADA

Ilusión y alucinación.

Cuando en un hombre predomina la imaginación sobre la razón, entre otros efectos, se producen la ilusión y la alucinación.

Entendemos por ilusión aquel estado en el que a una percepción externa sigue una imagen o unas imágenes que tienen algún fundamento en la realidad actual, pero que está falseada o falsamente interpretada. Ejemplo: un niño ve en un bosque, por la noche, las ramas de los árboles, las cuales, por el miedo, a la débil luz de la luna, entre las sombras, le parecen malhechores esgrimiendo armas que intentan darle muerte, y hasta el ruido del viento le parece la voz de los criminales.

En este ejemplo se ve que el niño advierte cosas reales, que son los árboles y las ramas de los mismos, así como el soplar del viento, pero su imaginación falsea esas cosas, dominado como está por el miedo. Hay ilusión en los amputados de una pierna, creyendo que les duele el pie que no tienen; en ver que las dos líneas de árboles de una carretera se juntan en la lejanía; en ver en el mar a lo lejos un barco que sólo es una nube, y otras muchas que ocurren en la vida ordinaria.

Todas estas se fundan, como hemos dicho, en interpretar los datos de los sentidos torcidamente.

Del mismo modo, alucinación es aquel estado en el que a una intensa e interna excitación de los centros cerebrales de la imaginación sigue la producción de imágenes que, sin fundamento alguno en la realidad actual, las objetivamos fuera de nosotros como reales. Ejemplo: el que delira ve en la obscuridad al asesino que avanza cauteloso a darle la muerte, sin que haya nada, fuera de su propia imaginación, que es la que finge la imagen del criminal. La alucinación se da en el estado de vigilia, y la alucinación se produce espontáneamente, sin causa alguna objetiva. El delirio, la debilidad nerviosa, la locura, etc., son los casos o estados en que, frecuentemente, se presenta la alucinación en la cual la imagen, por la acción de los centros cerebrales, se proyecta al exterior, formando el fantasma externo o que parece tal.

Rectificación de las falsas interpretaciones de imágenes.

Como algunas veces las imágenes se confunden con la realidad, viéndose lo que existe o lo que sólo es imaginado, y constituyendo esto un peligro, conviene

rectificar los errores originados por la imaginación, y para esto tenemos los *sentidos*, la *razón* y *reflexión* y las experiencias de la vida pasada y presente, con lo cual, las falsas interpretaciones de imágenes se dominan y reducen a su verdadero ser; por eso, a estas experiencias, etc., a la razón y a los sentidos, se les llama *reductores de imágenes*. Por no poder usar, durante los ensueños, de los reductores de imágenes, es por lo que tomamos como real lo que es falso.

Efecto motor de las imágenes.

Las imágenes tienen una propiedad muy notable, en general, muy particularmente las que, por su naturaleza, representan movimientos. y esa propiedad es la conocida con el nombre de *efecto motor de las imágenes*; es decir, el producir movimientos.

Como toda sensación va acompañada, según dijimos, de contracciones y movimientos nerviosos y musculares, así toda imagen va acompañada de imágenes de movimiento y, por esto, cuando imaginamos una figura geométrica, tenemos tendencia a realizar movimientos, como queriendo imitarla, lo mismo que cuando vemos jugar a la pelota o simplemente si imaginamos el juego hacemos ciertos movimientos, como si en realidad jugáramos.

La razón de todo esto es que toda imagen de movimiento va acompañada de una inervación y excitación de los centros motores y de una consiguiente modificación del estado de los músculos que deben contribuir al movimiento imaginado.

Ejemplos de esto son, además de los indicados, los siguientes: viendo reír a una persona reímos todos, aun sin saber por qué; viendo luchar en una sala de esgrima, haremos los movimientos de los combatientes; el llamado juego de Cumberland se funda en eso, pues sólo así se explica que, con los ojos vendados o sin vendar, encuentre un objeto escondido, con tal que la persona que lo escondió le acompañe en el juego, guiándose Cumberland por los movimientos musculares de ella, y del mismo modo en los hipnotizados, basta con sugerirles la idea de pelea con un enemigo o la idea de la inervación de su brazo para que ejecute los movimientos correspondientes de ataque o levante el brazo rígido. Por esto dice Fonsegrive: «Toda imagen o idea tiende a su realización.»

Ley de disociación de imágenes.

Las imágenes y el poder de reproducirlas pueden darse por la disociación de los actos psíquicos, y puede ser que una persona pierda el poder de conservar una clase de imágenes o pierda todas, bien repentinamente o progresivamente.

Cuando se pierde progresivamente, el hecho se realiza sujetándose a la ley llamada de regresión, de Ribot, según la cual, la pérdida de las imágenes empieza

por las menos resistentes y de menor arraigo orgánico, pues las estructuras orgánicas, formadas últimamente, son las primeras en degenerar.

Ejemplo: un anciano enfermo no podía reproducir las imágenes de cosas o acciones que había visto o realizado el día anterior, mas, en cambio, sí reproducía las de cosas o acciones de su juventud.

ARTICULO 6.º

DEL RECUERDO

Concepto de recuerdo y definición de memoria sensitiva.

Recuerdo, en general, es un acto de la memoria por el cual un estado, acción o imagen pasados se tienen como presentes.

Entiéndese por *memoria sensitiva* una función de la sensibilidad interna, por la cual conservamos, reproducimos y reconocemos *estados de conciencia, acciones y conocimientos sensitivos de cosas anteriormente percibidas, relacionándolos con nuestra experiencia actual.*

El objeto de la memoria son todas las impresiones recibidas del exterior, las afecciones producidas por ellas y los conocimientos pasados, y los dos elementos que la integran son: el *reconocimiento* de esos objetos y el *tiempo* en que se conocieron. Además, en la memoria, en cuanto a su proceso, se estudian la fijación, la conservación y la evocación de los recuerdos.

Exposición de sus dos elementos.

El primer elemento de la memoria, que es el *reconocimiento*, se puede definir diciendo que es *un acto de reproducción interna de una imagen de objetos, acompañada de la conciencia o recuerdo de que han sido percibidos anteriormente por nosotros, y de que son los mismos.* Así veo a un joven que se presenta en mi casa, a quien no conozco al principio; pero habla o se sonríe y exclamo: ¡Ahora te reconozco por la sonrisa; sí, tú eres aquel discípulo tan estudioso! He ahí el reconocimiento.

El reconocimiento es *implícito*, cuando la percepción actual del objeto se acompaña de la imagen pasada, pero sin notar su presencia o sin hacer referencia a ella. Ejemplo: cuando yo veo a mi madre, con la que vivo constantemente, y de la cual me separo por breve tiempo, en la percepción nueva de mi madre va implícito su reconocimiento, fundado en la imagen que de ella tengo, recogida en mil ocasiones, aunque, en el momento de verla de nuevo, no se destaque de la percepción actual.

El reconocimiento *explícito* existe cuando la percepción actual se

destaca de la imagen recibida anteriormente. Ejemplo: el del discípulo a quien he reconocido por la sonrisa.

Respecto del segundo elemento de la memoria sensitiva, que es el *tiempo*, decimos que es «la percepción del tiempo *concreto* en que se produjo el fenómeno, acción o afección».

La memoria, en el reconocimiento, se extiende al tiempo, porque así como el tiempo, en el orden natural de las cosas, se determina por la sucesión de las cosas, así nuestra facultad de recordar se funda en la sucesión de sensaciones, unas después de otras, cuyo recuerdo se va depositando en la conciencia sensitiva, y como van acompañadas de contracciones musculares, producidas por adaptación de los órganos de los sentidos a sus objetos, formamos con todo ello la base subjetiva de la percepción del tiempo de nuestra duración concreta, poblando nuestra conciencia de acontecimientos señalados.

La memoria, por lo tanto, consiste en reproducir las imágenes como experimentadas en un momento de nuestra vida anterior, teniendo conciencia de la serie de acontecimientos que se suceden en la realidad, después de la primera sensación.

La fijación, conservación y evocación, como proceso de la memoria.

Toda sensación deja en el sujeto que la tiene lo que llamaban los escolásticos *especies* o *formas rememorativas* de la sensación, que es lo mismo que decir que la sensación causa en nuestro ser alguna impresión o huella, disposición o aptitud, la cual disposición o aptitud puede desaparecer rápidamente o perdurar en nosotros definitivamente, y a *este acto por el que dicha huella se graba en la memoria, se le llama fijación*. Así decimos muchas veces: ese acontecimiento o persona me hizo gran impresión, y se me *fijó* en la memoria.

La fijación será mayor o menor, según la *intensidad de la sensación*, el *tiempo que duró la impresión* y la *atención prestada por nosotros* al fenómeno.

Mas no basta la fijación, sino que es necesario que la impresión recibida perdure y se conserve en la estructura orgánica, por ser la memoria sensitiva de naturaleza psico-fisiológica, y a esta permanencia en nuestro ser, de la impresión fijada, se la llama *conservación del recuerdo*.

La conservación del recuerdo es mayor o menor, según nuestra *salud corporal, vida virtuosa o viciosa, atención prestada* al objeto, *intensidad de la sensación y sentimientos que favorece o daña*.

Finalmente, se llama *evocación del recuerdo a la reviviscencia de*

ta imagen conservada que aparecen en el plano de nuestra conciencia actual por alguna circunstancia. Ejemplo: algunas veces revive en mí la imagen del maestro que tuve de primeras letras, y recuerdo, después de tantos años, su voz, figura y consejos.

La evocación puede ser *espontánea* y *voluntaria*. La espontánea se produce sin intervención de la voluntad del sujeto, y, por el contrario, la *voluntaria* es la reviviscencia del recuerdo a causa del esfuerzo voluntario del sujeto. De ésta trataremos al hablar de la memoria intelectual.

Clases de memoria sensitiva.

Dejando el estudio de la memoria intelectual, para su lugar correspondiente, y fijándonos en la *memoria sensitiva*, de la que ahora tratamos, decimos que según sea el elemento predominante así se clasificará el acto de la memoria en un tipo determinado, como dijimos al hablar de la imaginación, siendo los principales: *memoria verbal, visual, auditiva, táctil local, muscular*, etc. Ejemplo: Pedro tiene facilidad para recordar las cosas vistas y en cambio olvida fácilmente los sonidos, por lo cual afirmamos de él que tiene memoria visual.

Enfermedades de la memoria.

Cuando se altera el estado normal psico-físico de nuestro ser, se producen las enfermedades de la memoria, que son: *generales* y *parciales*, subdividiéndose las primeras en *temporales, periódicas, progresivas* y *congenitales*, cuyos nombres indican su extensión.

Los nombres que reciben las enfermedades de la memoria son: *amnesia, dismnesia* y *paramnesia*.

La amnesia es la pérdida de la memoria o recuerdo; la dismnesia es la facultad para adquirirlos, y la paramnesia es la falsa memoria, como recordar que se hizo una cosa sin haberla realizado.

La *amnesia es general* cuando se olvida todo; es *parcial*, si sólo se pierden algunos recuerdos; es *temporal*, cuando sólo se olvida por algún tiempo, como le sucede al epiléptico; es *periódica*, cuando el olvido sobreviene de tiempo en tiempo, como en los casos llamados de desdoblamiento de la personalidad; es *progresiva*, cuando el olvido va lentamente extendiendo su acción, como en los ancianos, y *congénita*, cuando se nació con ella, como en los casos de imbecilidad congénita.

En la amnesia progresiva el olvido empieza por los recuerdos adquiridos recientemente y después desaparecen los más remotos y,

según Ribot, en las amnesias parciales lo primero que se olvidan son los nombres propios, después los comunes y adjetivos, más tarde los verbos, siguiendo después los sentimientos, en el lenguaje emocional, y finalmente rara vez, los gestos. Para adquirirlos se sigue el orden inverso.

Exaltaciones de la memoria.

En muchas ocasiones, los recuerdos recobran gran intensidad, surgiendo en la memoria en gran cantidad y con muchos pormenores, que, en condiciones ordinarias, no son recordados. Estas rápidas y fuertes excitaciones de la memoria, con la aparición tumultuosa de recuerdos, se llaman *hipermnesias*, que pueden ser *totales* o de toda la vida, y *parciales* o de un grupo y clase de recuerdos.

Las *hipermnesias*, según la opinión corriente, se presentan en los casos de grandes conmociones morales o de peligros inminentes, que, repercutiendo en el sistema nervioso, lo sacuden hondamente y producen una extraordinaria circulación cerebral. El aparato para apreciar la memoria es el *taquistoscopio*.

ARTICULO 7.º

CONCEPTO DE ESTIMATIVA Y DE SUS EFECTOS

Definición de estimativa natural.

Entiéndese por *estimativa* aquella función de la sensibilidad interna por la que el animal conoce lo útil y nocivo de las cosas antes de toda experiencia.

Es evidente que existe en los animales este sentido de apreciación, pues el cordero huye del lobo como de su enemigo, sin haberlo visto antes; muchos animales conocen hierbas útiles para su curación y toman de ellas, aunque las vean por primera vez, y en cambio no toman de otras venenosas, sabiendo distinguir las sin experiencia alguna.

Esto indica que los animales conocen por la estimativa lo necesario para alcanzar su fin, no porque tengan conocimientos superiores al hombre, sino por inclinación natural. A este conocimiento llamaban los escolásticos de *intentiones insensatas*.

Definición de instinto.

Consecuencia de la estimativa natural es el instinto, que se define: *tendencia innata que tienen los animales a conseguir ciertos fines, con medios no premeditados*.

El instinto se distingue de la estimativa en que ésta es facultad de conocer y el instinto es una parte de ella, que pone en práctica lo que la estimativa indica.

El animal obra con el instinto tan perfectamente, que parece tener conocimiento abstracto del fin de la obra y, según algunos, ello prueba su inteligencia, pero Santo Tomás dice: «si el animal muestra tanta habilidad en sus obras, no es porque sea guiado en ellas por su propia inteligencia, sino que el Autor de la naturaleza ha sabido llevarlo por su inclinación natural a realizar obras de orden perfecto»; es decir, que la previsión, armonía, finalidad y sabiduría en las obras del instinto es de Dios, que ha producido en los animales aquellas admirables tendencias.

Todo cuanto se diga respecto al instinto de los animales podemos aplicarlo al hombre, pues, aunque en menor número, y dominados o eliminados por la razón, también los posee, manifestándose claramente en las funciones y tendencias a la conservación y reproducción, apareciendo igualmente en los estados primitivos, en las grandes convulsiones sociales y de la naturaleza.

Clases de instintos y caracteres.

Los instintos son: *individuales*, que tienen por fin la conservación del individuo; *específicos o domésticos*, que tienen por fin la conservación de la especie, y *sociales*, que dan origen a la reunión o especie de sociedad de animales.

Ejemplos: el ave busca comida para sí y se defiende de sus enemigos; la *oruga de la mariposa* (género *Chondrastega*), presiente las nevadas y se mete debajo de la tierra a nueve centímetros de profundidad (individuales); el ave construye nidos para su prole y se aparea con su semejante; la *mariposa hembra* «Gran pavón nocturno mayor», si es aprisionada o llevada a la ciudad y puesta en una caja espaciosa, pronto se ve en su prisión rodeada de mariposas machos de su mismo género, y hasta la fecha no se sabe cómo los llama, aunque se cree que con antenas se comunica a grandes distancias por medio de ondas (específico o doméstico); vive en bandadas y emigra con muchas de su especie o se congrega en colonias como las hormigas (sociales).

Caracteres del instinto.

Los caracteres del instinto, son: 1.º, ser una *impulsión* o fuerza interna, que puede compararse a un malestar que no le deja hasta que realiza la obra; 2.º, ser *nativa esa impulsión*, es decir, no aprendida, sino que nace con el animal; así el ave, aunque no haya visto un nido, lo construirá igual que los de su especie, en cuanto tenga ocasión y pajuelas u otros materiales; ser de *actos externos*, los del instinto, pero no de internos, como los movimientos del corazón, etcétera; ser *uniforme*, así, por ejemplo, el gorrión construye sus nidos siempre igual que los de su especie.

Otros caracteres, son: la *coordinación* y la *utilidad*. Los actos

del instinto son *coordinados*, porque el animal, en sus obras, guarda el orden conveniente; así la *amófila erizada*, por ejemplo, que se alimenta, en estado de larva, únicamente de carne viva, caza una especie de gusano, al cual no mata, sino que lo inmoviliza, hiriéndole nueve veces en otros tantos centros nerviosos del gusano, con lo cual éste queda vivo, pero paralizado y en disposición de que las larvas que han de nacer, y que la madre no ha de conocer, puedan comer carne fresca, sin peligro de que el gusano les devore a ellas. Es una operación de cirugía con la coordinación indicada. Finalmente el otro carácter es la *utilidad* de las obras del instinto, bien para el individuo, bien para la especie, como los admirables panales, construídos por las abejas, que cumplen esa condición.

Hipótesis sobre el instinto.

AMPLIACION.—Para explicar el instinto se han inventado multitud de hipótesis. Una es la que concede a los animales inteligencia y, por lo tanto, afirma que sus obras son efecto de la misma inteligencia; pero esta opinión está destituida de todo fundamento, pues la uniformidad e impulsión del instinto, la falta de progreso en las obras del animal y su estupidez, en todo lo que no sea instintivo, prueban su falta de inteligencia.

Otra es la hipótesis mecanicista, que afirma que las obras o acciones de los animales son puramente mecánicas, sin conocimiento, ni aun concreto y sensitivo, obrando como autómatas; pero esta hipótesis es igualmente falsa, porque el animal tiene percepciones y conoce cosas y objetos concretos, aunque este conocimiento sea puramente sensible.

Spencer explica el instinto, siguiendo la hipótesis mecanicista, por un juego complicado de movimientos reflejos y arreglos nerviosos automáticos, mas esa explicación pugna con la realidad del conocimiento sensitivo de los animales y con ciertos actos instintivos y no automáticos de los mismos.

Teoría del instinto.

Hemos dicho que los actos del instinto no son manifestaciones de la inteligencia, pero tampoco son fatalmente ciegos, y mucho menos automáticos.

Nuestra teoría sobre el instinto se funda en que los animales tienen percepciones sensibles. Así la vista del agua es necesaria para el pato, que a poco de nacer nada; y las pajuelas, para que el pájaro construya su nido.

Además, en el animal, para realizar sus actos instintivos, se pone en ejercicio la imaginación, por la cual reproduce las cosas vistas, etcétera, y las combina; pero obsérvese que este conocimiento es sensitivo y, por lo tanto, concreto, no abstracto del fin, siendo sus apeticiones del orden sensitivo.

Por eso se explica que el animal no sepa retocar una obra ya hecha y, en cambio, sabe remediar una obra que hace aclarándose así el caso de las abejas, citado por Fabre, que depositan la miel en las celdillas que estaban abiertas por el fondo, trabajando inútilmente, sin preocuparse en reparar el desperfecto.

De modo que, según la teoría, la producción de imágenes directoras es debida, por una parte, a la sensación externa actual y, por otra, a la disposición natural, propia de cada especie de animal, respondiendo a las excitaciones con su acción.

Fúndase, por lo tanto, el instinto en un poder natural de *asociaciones de imágenes*, basado en un conocimiento sensible que tiene por objeto los actos externos necesarios al animal, para cumplir su fin.

Leyes del instinto.

Las leyes sobre el instinto, formuladas por James, son: las de *individualización, confluencia, caducidad, supervivencia e inhibición*.

La de *individualización* es: «Todo instinto que se ha satisfecho una vez, en un objeto particular, deja la propensión a complacerse exclusivamente en él y está expuesto a perder sus impulsos naturales hacia los otros objetos de la misma naturaleza».

La de *confluencia*: «Si un objeto determinado es capaz de suscitar en nosotros dos instintos contradictorios, el desarrollo de uno de ellos traerá consigo la disminución del otro, el cual será a manera de un instinto que ha nacido muerto».

La de *caducidad*: «Muchos instintos se presentan a cierta edad y luego desaparecen».

La de *supervivencia*: «Si el instinto ha podido ejercerse en la época de su energía máxima, es reforzado con un hábito, que le sobrevive, perpetuando sus reacciones».

La de *inhibición*: «El instinto se neutraliza por la tendencia contraria».

Estas leyes del instinto tienen importancia para la educación.

CAPÍTULO VI

De las tendencias y movimientos

ARTICULO 1.º

DEL APETITO EN GENERAL

Concepto de apetito en general.

La palabra apetito viene de *appetere*, y apetecer no es otra cosa que tender hacia lo que está ordenado, para satisfacer al sujeto mismo que apeetece; por lo cual, se ha definido el apetito: *inclinatio*

et ordo rei ad aliquid sibi conveniens; la inclinación y ordenación de la cosa o ser hacia algo conveniente para él.

Todos los seres tienen tendencia hacia algún objeto y esta tendencia, que vive en lo íntimo del ser, es lo que se llama apetito natural. Ejemplo: los cuerpos químicos tienden unos a otros; las plantas tienden a buscar el sol, y las raíces buscan la humedad, extendiéndose bajo la tierra.

Definición de apetito sensitivo.

Esa tendencia, de que acabamos de hablar, también la tienen los animales, recibiendo el nombre de *apetito sensitivo*, que se define: *inclinatio, vi cuius, animal dirigit se ad bonum quod sensus manifestant*; inclinación, en virtud de la cual, el animal tiende al bien que los sentidos le manifiestan.

El carácter psicológico de las afecciones sensibles marca la gran diferencia que las separa de las tendencias generales de la naturaleza; porque las tendencias psicológicas de la vida sensible animal están determinadas por la representación íntima del mundo externo, de donde procede el carácter espontáneo de sus movimientos.

Ejemplo: el animal tiene representación del agua, que ve en un río, y se mueve hacia ella; en cambio un árbol no ve el agua de un arroyo cercano, ni, por lo tanto, tiene representación de ella, ni la apetece, ni se mueve hacia ella del modo animal.

Indeterminación relativa al apetito.

Esa diferencia, señalada entre el *apetito natural* y el *sensible*, indica la superioridad del sensible sobre el natural, que los escolásticos marcaron hasta en el hombre, pues al sensible le llaman *tendencia elícita*, y al natural, *impulsión física*.

Fijándonos más en las diferencias entre la tendencia natural y el apetito sensitivo, vemos que así como los seres naturales, las plantas y los elementos del mundo físico tienen su apetito natural fijo, determinado, siempre y en todo momento, por las condiciones físicas de acción, el apetito sensitivo en cambio supone la intervención de la actividad psíquica, y el animal, hasta que por la representación de los sentidos no conoce la cosa u objeto como útil para sí, no siente la determinación de su apetito, por lo cual decimos que el apetito sensitivo tiene una *indeterminación* relativa hacia las cosas que ha de apetecer.

ARTICULO 2.º

ESTADOS EMOCIONALES Y PASIONALES

Nombres diversos de los estados emocionales y pasionales.

Los estados afectivos y las tendencias sensibles del animal son conocidos con distintos nombres, llamándoseles *emociones*, *afectos*, *inclinaciones*, *tendencias*, empleándose, para expresar las mismas ideas entre los modernos, las palabras de *impresión*, *sensación* y *sentimiento*. Todas estas expresiones indican varios movimientos del apetito sensitivo. Por los nombres indicados que reciben estos estados, se ve que todos ellos contienen la idea de movimientos psíquicos, agradables o desagradables, traducidos en el organismo por distintas conmociones corporales de variable intensidad.

Definición de emoción.

Entiéndese por *emoción*, *la modificación afectivo-pasiva, agradable o desagradable, percibida por la conciencia y producida por una representación sensible, que va acompañada de conmoción orgánica.*

Como se ve por la definición, la emoción consta de un fenómeno interno y de una manifestación externa.

La emoción, internamente considerada.

En la emoción, estudiada internamente, se da un fenómeno de conciencia o subjetivo, en el que surge una afección agradable o desagradable, es decir, un malestar psicofísico o una viva onda de deleite, que agita toda la vida en lo más íntimo de nuestro ser.

Los precedentes de estos fenómenos emocionales están en los conocimientos y tendencias, bien puramente orgánicas, bien psicofisiológicas, y las impresiones, por las que el sujeto emocionado conoce su emoción, son las cenestésicas, aunque la emoción es distinta de ellas. Ejemplo de emoción: Juan, ausente de su patria, vuelve a ella después de muchos años, y cuando pisa su suelo y ve su aldea y el campanario de la iglesia, que tantas cosas le recuerdan, se conmueve internamente, surgiendo la emoción íntima en lo hondo de su ser.

La emoción, externamente considerada.

Además del movimiento interno, que acabamos de indicar, la emoción se completa e integra con actos exteriores, bien sean movimientos musculares del rostro, contracciones, temblor de labios, cambio de la voz, etc., que constituyen la *mímica* de la emoción, bien

con movimiento de diversas partes del cuerpo, como cabeza, tronco, brazos, etc., que integran el llamado *gesto*, con los cuales expresa la afección psíquica.

Ejemplo: Juan, al volver a su patria, y a la vista de su aldea, casa y campanario de la iglesia, suspira, contrae los labios, levanta los brazos y habla con voz velada por la emoción.

Naturaleza de la emoción.

La emoción pertenece al orden *psicofisiológico*, y esa es su naturaleza. La razón es que aquí separamos los fenómenos afectivos del orden *psíquico superior*, que son de sola el alma espiritual, y estudiamos los fenómenos afectivos del orden *psíquico inferior*, y de éstos decimos que, como todo fenómeno de orden sensitivo es de naturaleza psicofisiológica, constituido por una conmoción o inmutación del sistema nervioso, y a la vez por un fenómeno psíquico de conciencia sensitiva, que tiene su base en modificaciones cenestésicas, siendo ambos elementos esenciales a la emoción.

Génesis de la emoción.

Por todo lo dicho, y para explicar claramente el origen de la emoción, consignaremos la exposición que hace Palmés en estas palabras: «Por lo que se refiere a la génesis de la emoción, ésta, normalmente, parte de un conocimiento de orden sensitivo que presenta un objeto conveniente o inconveniente y que determina el complejo de la transmutación orgánica, acompañada del conocimiento cenestésico afectivo en el que hemos puesto la esencia de la emoción.—Este conocimiento puede ser una mera sensación periférica, si bien, generalmente, es una imagen y en el hombre, remotamente, algún conocimiento superior de orden intelectual.»

ARTICULO 3.º

ESTUDIO DE LAS PASIONES

Acepciones varias de la palabra pasión.

La pasión ha recibido este nombre porque, del mismo modo que los sentidos han de ser impresionados por los objetos y ellos son pasivos respecto a las cosas, así la tendencia afectiva, que implica la pasión, ha de ser determinada, recibiendo de la sensación el impulso y desarrollo.

Pero, si del concepto etimológico de la palabra pasión, que significa *padecer*, pasamos a determinar su concepto psicológico, veremos la confusión en la mayor parte de las escuelas. Así, unos la confunden con la emoción; otros ponen su diferencia en la mayor

fuerza de conmoción corporal; algunos en su obrar rápido e irresistible, y muchos en la duración del fenómeno emocional.

Nosotros, aun confesando que en la pasión se reúnen bastantes de los elementos enumerados, y que puede estudiarse desde esos puntos de vista, la vamos a exponer, considerando el desorden psicológico que implica, por entender que esa es su característica.

Definición de pasión.

Los escolásticos definían la pasión diciendo que es «una vehemente excitación del apetito sensitivo, acompañada de conmoción corporal desacostumbrada»; pero aquí, para distinguirla de la emoción, la definimos con estas palabras: *pasión es una tendencia sensitivo-afectiva desordenada*. Se dice en la definición que es una tendencia desordenada, porque los animales y el hombre tienen diversas tendencias con sus fines propios y todas ellas están armonizadas, sin destruirse o absorberse; pero, para que una tendencia se convierta en pasión, es preciso que absorba en su ejercicio la fuerza del ser y anule y se sobreponga a las demás tendencias. Ejemplo: el odio es una pasión, porque el hombre, que guarda en su pecho esa tendencia afectiva contra su adversario, no piensa sino en la venganza, y su entendimiento está ofuscado y todas sus energías consagradas a la destrucción de la persona odiada, y el amor de padre, el honor, la riqueza y las demás tendencias, son nada ante el odio que alimenta y al cual consagra su vida entera.

Origen de las pasiones.

Considerada la pasión como desorden, no existe en los animales ni en el niño, como dice Palmés, porque en éstos las tendencias innatas siempre funcionan armónicamente; pero en el hombre, esas tendencias se ven modificadas por la *herencia*, la *imaginación*, el *placer sentido*, el *país donde se vive*, la *educación*, los *malos ejemplos* y otras circunstancias.

Téngase en cuenta esta doctrina para combatir las pasiones en sus primeros pasos, o, mejor dicho, para prevenir e impedir su predominio, dirigiendo las tendencias por medio de una constante vigilancia educadora, obligada en los padres y maestros, así como en la autoridad pública, respecto de los súbditos, puesto que si la pasión es mala en el individuo, en las multitudes es de peligros y males incalculables.

Clasificación de las pasiones.

Las pasiones se clasifican por Aristóteles en dos grupos: uno, perteneciente al apetito *concupiscible*, y otro, al *irascible*, clasificación adoptada por Santo Tomás.

Las pasiones del apetito concupiscible, son: *amor, odio, deseo, aversión, alegría y tristeza*, y las del apetito irascible son: *esperanza, desesperación, audacia, temor e ira*.

Entendemos por *amor*, la simple complacencia e inclinación hacia el bien conocido. *Odio* es la repulsión que nos causa un objeto, al cual consideramos como un mal. *Deseo* es la inclinación hacia el bien ausente y no conocido. *Aversión* es el apartamiento del mal futuro que queremos evitar. *Alegría* es la satisfacción que nos produce el bien poseído. *Tristeza* es el malestar producido por el mal que tenemos.

Esperanza es la inclinación hacia un bien que creemos poder conseguir.

Desesperación es el malestar que nos causa el mal que creemos no poder evitar.

Audacia es la erección del ánimo hacia un bien difícil, pero no imposible.

Temor es el aplanamiento que sobreviene ante un mal difícil de evitar, pero no imposible.

Ira es el movimiento de reacción del alma enérgica contra el mal o la causa de él.

ARTICULO 4.º

EL PLACER Y EL DOLOR SENSIBLES

Conceptos de placer y de dolor.

En la vida sensitiva existen dos fenómenos tan conocidos como indefinibles, que son el placer y el dolor sensibles, experimentados por todos, pero de los cuales se discute todavía si son estados afectivos puros o van acompañados necesariamente de otros fenómenos psíquicos, a saber: de sensaciones, y si son cualidades de la sensación o del sujeto que los experimenta.

Nosotros, en primer lugar, separamos y distinguimos el dolor y el placer sensibles de la emoción, explicada antes, y de los sentimientos superiores que, como el dolor por el pecado o por la pérdida de la fortuna, no entran ahora en nuestro estudio, sino que tratamos de los dolores, llamémosles corporales, que se fijan en alguna parte

de nuestro organismo, así como del placer que sentimos en nuestros miembros.

OBSERVACION.—Tanto el *placer* como el *dolor*, los tomamos aquí en el sentido de significar modos de ser afectivos, unidos a sensaciones táctiles, a pesar de los nervios doloríferos descubiertos por Frey y de la opinión que sostiene que el dolor es fenómeno de orden puramente cognoscitivo sensitivo. Ejemplo: el placer que siento después de tomar una ducha de agua fría, que conforta; el dolor y depresión que siento en la audición de una gama de sonidos chirriantes y desagradables, que levantan incluso dolor de cabeza.

Determinado el objeto, y ya que no podemos dar una definición esencial, exponemos el concepto de dolor, diciendo que *es una afección desagradabilísima, sentida en una parte corporal, que perturba el ejercicio de una función orgánica normal y conturba al ser que la siente*. Algunos, siguiendo a Mercier, han dicho que *el placer es una emoción agradable, resultante de la actividad satisfecha*, y que *el dolor es una emoción desagradable, resultante de una actividad contrariada*; pero todas cuantas definiciones o explicaciones que del dolor y del placer sensibles intentemos, son poco expresivas, pues son modos de conciencia simples e irreductibles.

Caracteres del dolor y del placer.

Ya que el dolor, lo mismo que el placer, son indefinibles, se trata de describirlos, señalando sus caracteres, las condiciones de su existencia y las causas de su origen y desarrollo.

Respecto a los *caracteres*, el dolor tiene señalados como propios la *depresión*, la *desorganización de las funciones*, la *disminución* de la actividad psíquica y la *alteración* de toda la economía del ser; si el dolor es muy agudo, seguidos de *postración* y *agotamiento* del sujeto que padece el dolor; y el placer, por el contrario, tiene los caracteres de *erección* corporal, *armonía funcional*, *aumento de actividad* psíquica y la *elevación y resurgimiento* del ser que lo disfruta.

Causas del placer y del dolor sensible.

Mercier, al exponer la naturaleza de estos estados, dice: «El placer es el resultado de la acción de los seres, cuando es perfecta, subjetiva y objetivamente»; es decir, que estos estados, el placer y el dolor, son consecuencia del ejercicio de la actividad.

El placer, en primer lugar, resulta de una actividad; pero tén-gase en cuenta que esta actividad ha de ser *perfecta, subjetiva y objetivamente*, en cuanto que la potencia que la produce obre con

toda la *intensidad* de que es capaz y en cuanto a que el objeto del placer esté conforme al *fin natural* del ser.

Además, el placer, lo mismo que el dolor, es propio de los seres conscientes, y la actividad no ha de ser excesiva; es decir, no ha de pasar de los límites de la potencia, porque entonces causaría dolor, así como el placer ha de estar subordinado al orden funcional de todas las actividades del organismo, pues si no, causaría dolor.

Según esto, son *fuentes del placer y del dolor* tantas cuantas sean las actividades dentro de un límite. Ejemplo: una luz intensa ofende y llega a causar dolor.

En resumen: el placer está ligado a la realización de las necesidades fisiológicas; el dolor, a lo contrario o al exceso de actividad. El placer y el dolor son verdaderos guías de nuestra vida y del normal funcionamiento fisiológico.

Leyes del placer y del dolor.

Las leyes que regulan estos estados son: *fundamentales y secundarias*, siendo, para el placer, fundamentales, la *cantidad de placer* y la *cuantidad*; y para el dolor, la *separación del fin* del ser.

Las leyes secundarias son: las de *relatividad, reacción, contraste, reiteración, transformación y penetración*. (Véase Sortais, *Cours de Philosophie*.)

Superioridad del apetito sensitivo a la inclinación natural de los seres.

En las apeticiones sensitivas hay siempre movimientos orgánicos, porque en las representaciones sensibles todos sus actos se traducen en fenómenos corporales; así, por ejemplo, *en el deseo*, la circulación sanguínea aumenta, los ojos brillan, la respiración se acelera, y, por el contrario, *en la tristeza*, como afección deprimente, se observan los hechos contrarios.

Pues bien; refiriéndonos a estas apeticiones y afecciones inferiores, dejando las superiores hacia lo abstracto y universal, que producen goces espirituales, decimos que ellos son de un orden superior, respecto a los fenómenos psico-físicos de los seres inorgánicos y a los movimientos del apetito natural de los vegetales.

La razón es que los apetitos de los animales van precedidos de una representación y conocimiento sensible, que no tienen los vegetales, ni los seres inorgánicos, y de esta superioridad del acto se deduce la superioridad de la facultad en que radican, y, por lo tanto, del apetito sensitivo; advirtiéndose que esta superioridad no es sólo de grado, sino específica o, si se quiere, genérica, porque no hay ninguna semejanza entre los dos órdenes de fenómenos, unos mecánicos o físico-químicos y otros de conocimiento.

Organo de la sensibilidad afectiva.

Se suele decir en el lenguaje vulgar: ese hombre tiene gran corazón, como si el corazón fuese el órgano de la sensibilidad afectiva;

pero es una equivocación el creerlo así, puesto que el corazón es órgano de la vida vegetativa y de la circulación de la sangre.

Los órganos de la sensibilidad, tanto representativa como afectiva, son exclusivamente *los centros nerviosos*. Como dice Mercier: «las percepciones y las imágenes cerebrales excitan los centros superiores y éstos reaccionan sobre el centro motor neumogástrico, moderando la circulación de la sangre; y al contrario, cuando influyen sobre el gran simpático, activan los movimientos del corazón, haciendo afluir el líquido nutritivo en abundancia al interior de los tejidos.

No obstante, el corazón tiene relaciones *indirectas* con los centros nerviosos cerebrales y, por lo tanto, con las manifestaciones de la vida psíquica, porque las variaciones de la actividad cerebral repercuten en el corazón, del mismo modo que los movimientos del corazón hallan eco en el cerebro y en la vida sensitiva.

CAPÍTULO VII

De la potencia locomotiva

ARTICULO 1.º

CONCEPTO GENERAL DE LA POTENCIA LOCOMOTIVA

Definición de potencia locomotiva.

Entiéndese por potencia locomotiva *aquella facultad que tienen los animales y el hombre, por virtud de la cual éstos se mueven e se mismos, trasladándose de lugar.*

Sin esta facultad el hombre no podría defender su existencia, bien buscando el alimento, bien defendiéndose de sus enemigos, y, además, todo el proceso sensible, advirtiéndole cuál es su bien, sería inútil, sin la facultad locomotiva.

Movimientos en los vegetales.

Algunos vegetales, además de los movimientos inmanentes (nutrición, crecimiento, etc.), propios de los seres vivos, tienen otros que parece pertenecen a seres sensitivos (animales), siendo conocidos tales movimientos con los nombres de *tactismos* y *tropismos*.

Entre los *tactismos*, y como ejemplos, citaremos el de los *zarcillos* de la vid, los cuales si tocan en ramas, troncos de árboles u otros objetos, se arrollan a ellos; el de la *hiedra*, que se adhiere al árbol o a la pared; el de la planta de *alubias* y el *lúpulo*, que crecen, arrollándose a estacas o pértigas largas, fijadas por el la-

brador en la tierra; la *Mimosa púdica* (atrapamoscas), que encoge sus hojitas al simple contacto de nuestra mano o de un insecto; los *Nepentes*, cuyas hojas forman con la flor la figura de un jarro abierto, pero que se cierra al momento que dentro de él cae el más pequeño insecto; el tactismo de la *Drosera rotundifolia*, planta insectívora, que segrega un jugo ácido, capaz de digerir a los insectos que en su flor se posan, y de la *Dionea muscipula*, que cierra sus hojas al posarse, por ejemplo, una simple mosca.

Entre los *tropismos*, conocidos con los nombres de *geotropismos*, *heliotropismos* y *fototropismos*, tenemos: el *geotropismo* de la raíz de las plantas, adhiriéndose a la tierra; penetrando en ella y haciéndose camino; el *tropismo* del Fulgío séptica, *tan de los cortidores*, en sentido a la acción de la gravedad; el *heliotropismo* del *Girasol*, que evoluciona, siguiendo el curso del astro del día; el de el *Don Diego de noche*, cuyas hojas se abren de noche y se cierran de día; el de la hoja de la *Acacia*, que, al contrario, se repliega de noche y se extiende de día; el *fototropismo* de las *Oscillatoriáceas*, algas que, buscando la luz, incluso se trasladan de lugar; el de los hongos *Mixomicetos*, que viviendo entre las heces, en el fondo de las cubas de vino, huyen de la luz, si un rayo penetra en ellas, y finalmente, el movimiento de ciertas *algas marinas* que, por el alargamiento o crecimiento de ciertos pseudópodos, se trasladan de lugar, al adherirse al fondo la nueva raíz y desasirse la que, hasta este momento, la alimentaba y fijaba.

Estos y otros movimientos de fecundación, observados en las plantas, y considerados por algunos como sensitivos, se explican por simples causas mecánicas, físicas o químicas; es decir, por la *irritabilidad* que esos agentes producen en el protoplasma vegetal; pero nada tienen que ver con la sensibilidad animal ni con la potencia *locomotiva* que ahora estudiamos.

Aparato locomotor.

El aparato locomotor está constituido por los huesos y los músculos. *Los huesos forman un conjunto de piezas sólidas, compuestas de osteína, carbonato de cal y de fosfato*. Estas piezas sólidas, cuyas células se atrofian a su completo desarrollo, van articuladas como palancas y unidas entre sí por el otro elemento de la locomoción, llamado músculo.

Los músculos se componen de hilos muy delgados de fibras musculares, derivadas, originariamente, de células, teniendo los músculos la propiedad de contraerse y dilatarse por la influencia de los nervios motores, yendo acompañada la contracción muscular de desprendimientos de calor, de variaciones eléctricas y de formación de ácido carbónico.

Los músculos forman dos grandes núcleos diferentes, llamados de *fibra lisa* y de *fibra estriada*, siendo los primeros para los movimientos involuntarios y los segundos para los voluntarios.

Los elementos del tejido muscular son: la glucógena, el ácido sarcoláctico, engendrado por la fatiga muscular, y la miosina, que es causa de la rigidez cadavérica.

Tanto el sistema óseo como el muscular son simples ejecutores

de los movimientos, siendo el sistema nervioso la raíz de la excitación y de la conciencia de sus fenómenos.

Clases de movimientos.

Tanto en el animal como en el hombre existen varios movimientos, y todos estos movimientos son exclusivamente orgánicos y no simplemente físico-mecánicos, por proceder de energías vitales e inmanentes.

Prescindiendo de los movimientos del mundo inorgánico y refiriéndose a los movimientos, que se encuentran en el animal y en el hombre, los dividimos en *inmanentes, reflejos, automáticos, espontáneos, voluntarios, de imitación e instintivos.*

Movimientos inmanentes son los que el ser vivo tiene, moviéndose a sí mismo. *Movimientos reflejos* son una clase de movimientos inmanentes en los que la impresión es externa y se consume en la médula, sin intervención cerebral; ejemplo: el *reflejo rotuliano*. *Movimientos reflejos automáticos* son aquellos en que los que la impresión es interna y se consuman también sin intervención cerebral; ejemplo: los movimientos del corazón. *Movimientos reflejos psíquicos* son los que proceden de alguna imagen, como se producen las náuseas y la secreción salivar con sólo imaginarse un objeto pútrido o un terrón de azúcar.

OBSERVACION.—Entre otros muchos reflejos, tenemos: la adaptación de la pupila a la luz; la del cristalino, a la distancia; el reflejo óculo-cardíaco o retraso del corazón, por la simple presión del globo del ojo; el reflejo salivar, llamado condicional y psíquico, que se presenta, no sólo al contacto de los alimentos, sino cuando son presentados a distancia y aun al sólo imaginarlos.

Los movimientos reflejos, dice Palmés, tienen la doble finalidad de defender el organismo rápidamente y de ser un ensayo de los movimientos superiores, propiamente psíquicos, del hombre.

Movimiento espontáneo es el que procede de una representación, que es precisamente la imagen del movimiento, interviniendo la tendencia; si no interviene la tendencia se llama *espontáneo simple*; ejemplos: el bostezar y el comer.

Movimiento voluntario es el que se hace con conocimiento del fin. Impropiamente, se llaman voluntarios a los de los animales, ejecutados con conocimiento sensitivo, porque no entrañan conocimiento de fin.

Movimiento de imitación, como su nombre lo indica, son los que se ejecutan sin poderlos evitar; ejemplo: reírse sin saber por qué y sin poderlo evitar, sólo por ver reír a otros; pronunciar maquinal-

mente palabras que se acaban de oír (ecolalia) y repetir el movimiento que vemos hacer (ecocinesis).

Movimientos automáticos por hábito, distintos de los reflejos automáticos, son aquellos que proceden de movimientos realizados con conocimiento, pero que, por la costumbre, se consigue hacerlos sin fijar la atención, como por ejemplo, los movimientos de los dedos en el guitarrista de oficio.

Movimientos instintivos son los innatos, ejecutados exteriormente, con uniformidad, y para satisfacer las necesidades del individuo y de la especie.

AMPLIACION.—Los centros de los movimientos, son: el *gran simpático*, para las funciones de la vida vegetativa; la parte anterior de la *cisura de Rolando*, en la corteza cerebral, y los *trozos de la médula*, de donde arrancan los nervios, para los voluntarios, y el *bulbo raquídeo*, para los respiratorios, faciales, nariz, boca, ojos, etc.

Patología del movimiento.

Entre las enfermedades o perturbaciones del movimiento más conocidas están:

La *ataxia* o incorrecciones de los movimientos, que se verifican mal por falta de sensaciones musculares.

La *agnosia* o falta de reconocimiento del objeto, a causa de la perturbación de las imágenes del mismo.

La *apraxia motora*, en la que se ejecuta un movimiento distinto del intentado, a causa de la incomunicación entre los centros motores y los de conocimiento.

La *parálisis psíquica* o falta de movimiento, a causa de no poder excitar las imágenes subconscientes que intervienen en él.

La *parálisis orgánica* o *akinesia*, que es la pérdida del movimiento o su debilitación, por lesión orgánica en los centros nerviosos motores.

La *hiperkinesia*, temblor nervioso o exceso de movimiento.

ARTICULO 2.º

DEL MOVIMIENTO ESPONTANEO EN LOS ANIMALES

Existencia de movimientos espontáneos en los animales.

Pereira, inventor de la teoría del animal máquina, y después Descartes, afirmaron que los animales sólo tienen movimientos automáticos, y Huxley, Richet y otros, sostienen que los movimientos que se producen en el animal son reflejos más o menos complicados.

Nosotros defendemos que los movimientos del animal no son sólo automáticos, ni pueden explicarse por simple excitación mecánica o físico-química.

Todos sabemos que el hombre experimenta percepciones de cosas u objetos y que, inmediatamente de esas percepciones, ejecuta movimientos de aproximación o de huida, y, como los animales tienen iguales representaciones sensitivas, he aquí que también ellos se mueven a consecuencia de tales percepciones y representaciones.

Que la causa de esos movimientos, en el animal y en el hombre, es la indicada, se ve claramente; porque, si la representación se varía, variamos el movimiento, y, si suprimimos la dirección de la estimativa y la impulsión de la tendencia, y aun los órganos de los sentidos, inmediatamente cesan los movimientos correspondientes; ejemplo: un perro cambia de dirección y corre si ve a un niño con una piedra en la mano en disposición de herirle, y, si algún día ha de pasar por su lado, ladra contra él.

AMPLIACION.—Además, el movimiento mecánico es siempre igual y proporcional a la impulsión; pero en los animales los movimientos no son siempre iguales, pues lo que hoy hace correr a un perro, mañana no, o viceversa; lo que hoy le hace ir a un lugar, otro día le hace huir. De todo esto se deduce que los movimientos de los animales no son puros reflejos ni automáticos, sino que son espontáneos, resultado de una representación o de una apetición.

Distinción entre las facultades apetitiva y locomotiva.

Las facultades apetitiva y locomotiva son distintas, porque son distintos sus respectivos objetos y actos; pues el objeto de la apetitiva es un bien, por ejemplo, un manjar, dinero, etc., y el de la locomotiva es el movimiento.

Son distintas, además, porque puede faltar la locomotiva y, no obstante, tener apeticiones, o viceversa; ejemplo: un paralítico tiene apeticiones sensibles y, bien a su pesar, no puede moverse para satisfacerlas; luego son distintas.

ARTICULO 3.º

DEL PRINCIPIO DE LA VIDA ANIMAL

Discusión sobre la naturaleza del principio de la vida animal.

La naturaleza del principio de la vida animal se determina en esta proposición: *el sujeto de la vida sensible es uno, substancial, compuesto y de naturaleza superior a los minerales y vegetales.*

1.º Que es uno el sujeto de la vida sensible, se ve, porque en los elementos todos que componen el animal, y en todas las fuerzas distintas y aun opuestas que los constituyen, se da una convergencia y dirección única, que tiene por resultado y fin la conservación

del animal, y esto lo mismo en animales distintos, que viven en el mismo medio, que en animales que viven en distintos medios.

Esta convergencia de elementos distintos y de fuerzas distintas no puede tener, como razón suficiente, otra causa que la unidad del sujeto dirigente que da vida al ser y organiza sus diferentes elementos a un fin, que es la vida sensible, por lo cual el sujeto de la vida sensible es ese principio interno y único, que determina esa gran unidad y da a cada una de las fuerzas un movimiento coordinado con las otras, que es la razón suficiente de esa unidad.

2.º Además, las operaciones sensibles, que son múltiples, las atribuimos al yo, y así decimos: yo pienso, yo percibo, yo estoy emocionado, y como esta unidad que acusa la conciencia no podría suceder si hubiera, por ejemplo, dos o tres sujetos sensitivos, porque de ello nos daría cuenta la misma conciencia; luego tenemos que convenir en que, según la conciencia sensitiva, existe un sujeto sensitivo, *uno* y, además, *substancial*, puesto que permanece el mismo en medio de tanto cambio, y, por lo tanto, en los animales, por el argumento de analogía, debemos decir lo mismo.

La segunda parte de la tesis, es decir, *que este sujeto es material y compuesto*, se prueba:

Porque no hay una sola manifestación de la vida animal que se produzca con independencia de la materia, ni un solo fenómeno de la sensibilidad que no vaya unido a una función orgánica, y, por lo tanto, fundándonos en el conocido principio ontológico: *operatio sequitur esse* (la operación sigue al ser), debemos afirmar, por exigencia lógica, que el principio de las funciones sensitivas no es de un alma simple, sino material y compuesta, alma sensitiva, que es principio formal, esencialmente dependiente de la materia para existir y obrar.

La tercera parte de la tesis, o sea: *que es de naturaleza superior a los vegetales*, se prueba:

Porque los animales tienen conciencia sensitiva y conocimientos sensibles, mientras que los vegetales no los tienen, y, por lo tanto, la misma distancia que hay entre el fenómeno del conocimiento y los fenómenos físico-químicos y corporales, es la distancia y superioridad del animal sobre el vegetal. (Mercier, *Psicología*, páginas 361 y siguientes.)

Propiedades de la naturaleza del sujeto sensitivo.

El sujeto de la vida sensitiva, que puede decirse *material*, en cuanto que ni existe ni puede obrar sin la materia, es raíz de algunas propiedades entre las que están *nacer* y *morir* con el compuesto, porque como depende intrínsecamente

de la materia, y su existencia no se distingue de la del compuesto, de aquí que nace cuando nace el compuesto y muere con él.

Otra propiedad del sujeto sensible es que el alma, como tal alma, en los animales, ni es divisible ni indivisible, porque no tiene existencia independiente del organismo; pero sí cabe afirmar que es divisible *indirectamente*, es decir, por la división del organismo que ella informa, y esto únicamente en los animales inferiores, v. gr.: los anélidos, que son los que tienen ciertas partes que pueden reproducir el todo o regenerarse.

AMPLIACION.—No toda división de los seres inferiores da origen a organismos vivos. Para que haya vida en la parte separada es necesario que la división se haga, por ejemplo, en la lombriz, separando los metameros ganglionares de que consta, sin herirlos, porque si la lombriz la seccionamos en el sentido longitudinal, desde la cabeza hasta el fin del organismo, cortando las partes metaméricas, entonces esas partes quedarán muertas, porque ninguna de ellas conserva elementos u órganos suficientes para la vida.

Origen y fin del alma de los animales.

Respecto del origen inmediato de todos los seres vivientes, ya expusimos, en otro lugar, la doctrina cierta, y sólo falta, por lo tanto, que digamos algo del alma de las bestias.

Todos los razonamientos sobre esta materia coinciden en esta conclusión: el alma sensitiva de los animales se produce por educación de la potencia de la materia, *ex educatione materiae*.

Efectivamente, la producción de una cosa está en relación con el modo de ser de la misma, y como el alma sensitiva depende de la materia, en cuanto al obrar, también depende en cuanto al ser, *quoad fieri*, a ser hecha o a su producción.

En cuanto al fin o término del alma sensitiva de los animales, decimos: si no subsiste por sí, ni puede obrar sin la materia, tiene que cesar *per accidens*, en cuanto se corrompa el cuerpo, la cual corrupción se llama cesación.

Urráburu dice, respecto a esta materia: «esta doctrina se confirma por la común persuasión de todos los hombres, excepto los pitagóricos, que defienden la metempsicosis». El alma de los animales perece, no por aniquilación, sino por corrupción del compuesto.

CAPÍTULO VIII

De la vida intelectual

ARTICULO 1.º

DEL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

Definición de vida intelectual.

Además de la vida vegetativa y de la sensitiva, ya estudiadas, existe otra clase de seres con una vida superior, que son los inteligentes, es decir, los hombres que gozan de la vida intelectual. Esta

vida intelectual se define: *la actividad que se manifiesta en el hombre por medio del conocimiento, de lo inmaterial y de lo abstracto y obrando siempre por fines abstractamente concebidos.*

Dijimos en otro lugar que el conocimiento sensible era concreto y material, pero, además de este conocimiento, existe otro exclusivo del hombre, de un orden superior, en el que la universalidad, y por lo tanto la abstracción del objeto, es necesaria.

Definición de conocimiento intelectual.

Este conocimiento intelectual se define: *un acto mental en el que nos representamos los seres espirituales y materiales, como tales y los sensibles y materiales por medio de ideas universales y abstractas.* Ejemplo: yo tengo conocimiento de lo que es una mesa, en general, y yo tengo idea de Dios, siendo así que no he visto a Dios y tampoco he visto una mesa abstracta, y esto es conocer intelectualmente.

Objeto material y formal de la inteligencia.

Como todos los seres existentes y posibles pueden ser inteligibles, es decir, pueden ser entendidos por la inteligencia, de aquí que *el objeto material de la inteligencia son todos los seres cognoscibles, bien sean substancias o accidentes, bien reales o posibles.*

Objeto formal común de la inteligencia *es aquella razón formal bajo la que se presentan todos los seres y mediante la cual son inteligibles*, y como no hay otra razón común a todos los sectores que la de *ser* o existir; de aquí que *el objeto formal común es el ser*; ejemplo: entre un elefante y un átomo de oxígeno no hay de común o de semejanza otra cosa sino que ambos son seres, pues en nada más se parecen.

El objeto formal se divide en *propio* e *impropio*. Es *objeto formal propio* el que *está inmediato y es proporcional a la inteligencia*; es decir, está ordenado a su conocimiento; ejemplo: los seres materiales; y es *objeto formal impropio*, el que *no puede alcanzar la facultad intelectual si no es por mediación de un objeto propio*; ejemplo: el alma humana y Dios, que se conocen por analogía y por negación, pero no inmediatamente.

El objeto formal común de la inteligencia es el ser.

El *ser* es el objeto formal común de la inteligencia, porque, cuando esta facultad se representa algo, siempre es alguna entidad, y como lo que tiene alguna entidad es un ser, de aquí que la inteligencia tiene por objeto formal común el ser.

Además, los seres todos, siendo como son tan diversos, sólo tienen de común una razón, que es la existencia, es decir, la de *ser seres*, por eso el objeto formal común es *el ser*, que es predicado común a todos los seres.

El objeto propio de la inteligencia son las razones universales, abstraídas de las cosas sensibles.

En síntesis, diremos: que nosotros conocemos cosas *materiales y sensibles* y cosas *inmateriales e insensibles*. Las sensibles las conocemos *directamente*; ejemplo: esta mesa, en la que escribo, la conozco directa e inmediatamente, porque es una cosa que hiera mis ojos; pero a Dios y a mi alma no las conozco, *inmediatamente*, con los ojos, sino *indirecta y mediatamente*.

La inteligencia toma de las cosas lo que tienen de universal y abstracto, dejando las notas o caracteres particulares y representándoselas sin ellas, es decir, que considera en las cosas únicamente aquellas realidades íntimas que por ser universales y abstractas constituyen la esencia del ser, razones íntimas a las que los escolásticos llamaban *quidditates*, que son las razones universales abstraídas de las cosas sensibles.

AMPLIACION.—Dicho esto, y pasando a probar la tesis, para el mejor orden, la dividimos en dos: *primera*, la inteligencia toma su objeto de las cosas sensibles y no de esencias separadas, y *segunda*, el objeto intelectual es abstracto.

La *primera parte* se prueba: 1.º Porque la actividad intelectual depende de las condiciones anatómico-fisiológicas del sistema nervioso, puesto que el conocimiento intelectual se perturba, no se ejerce o se dificulta, si el sistema nervioso o los órganos de la sensibilidad sufren alteraciones, y, como esta dependencia no puede entenderse sino en cuanto que el objeto del pensamiento ha de ser anteriormente percibido por los sentidos externos o internos, que se ponen en relación con las cosas, de aquí que el objeto intelectual *está tomado de las cosas sensibles*.

2.º La conciencia nos dice que no se piensa sin imágenes y, como, si el objeto intelectual fuese espiritual o suprasensible, no tendríamos necesidad de imágenes, ni para pensar ni para despertar en otros el pensamiento, de aquí que el objeto propio de la inteligencia debe ser una cosa sensible; luego de las cosas sensibles lo toma.

3.º Porque a los seres inmateriales los conocemos sólo por analogía y por negaciones, por ejemplo, a Dios y al alma; luego el objeto connatural y propio de la inteligencia no es inmaterial, sino que está tomado de las cosas sensibles.

La *segunda parte*, o sea que el objeto es *abstracto*, se prueba: porque nosotros tenemos conocimientos universales y abstractos, y como por los sentidos no percibimos sino lo material, concreto y particular, tenemos que deducir que esos conocimientos han sido abstraídos de las cosas sensibles, y, por lo tanto, el objeto de la inteligencia es abstracto.

ARTICULO 2.º

DE LA ABSTRACCION Y DE SU OBJETO

Concepto de abstracción intelectual.

Entendemos por abstracción aquella función intelectual por la que el entendimiento se representa la esencia de la cosa, separando de la representación de las mismas las notas particulares, individuales o concretas que las individualizan; ejemplo: yo veo mi caballo y de él formo la idea de caballo, en general, tomando el entendimiento lo esencial al caballo y dejando las notas particulares que tiene mi caballo, tales como su color, su altura, su raza, etc., que no están en todos los caballos; pero de tal modo que todo el caballo esté en la idea de caballo, aunque de modo distinto al que posee en la realidad.

Grados de abstracción intelectual.

La abstracción, por su intensidad, puede considerarse en tres grados: 1.º, separar de la percepción lo *individual*, color, altura, etcétera, quedándose el entendimiento con la idea de caballo, por ejemplo, con sólo lo que conviene a todos los caballos; 2.º, separar o hacer abstracción, no sólo de lo individual, sino de lo *sensible*, quedándose la inteligencia con la materia, afectada solamente de la *cantidad* (así hace el matemático), y 3.º, prescindir de toda materia e incluso de la cantidad, quedándose la inteligencia con las nociones metafísicas de substancia, ser, etc. Cada una de estas abstracciones tiene un proceso mental de percepciones, integrado por comparaciones y distinción de semejanzas o notas comunes que constituyen el objeto abstracto.

Propiedades del objeto abstracto.

Las propiedades del objeto abstracto son: la *universalidad*, la *necesidad*, la *inmutabilidad* y la *intemporalidad*. El objeto o idea abstracto es *universal*, porque se puede predicar de todos los seres de la misma especie; es *necesario*, porque la idea de la esencia de una cosa es lo que es y no puede ser otra cosa; es *inmutable*, porque a las ideas de las cosas no puede quitárseles nada de lo que son, sin que desaparezca la misma idea, y la idea es *intemporal*, porque no está sujeta a la determinación temporal o de tiempo, pues la esencia de un ser es lo que es, sin esa determinación.

Relaciones de la inmaterialidad con la inteligencia del ser.

La inmaterialidad es raíz y medida de la inteligencia o facultad intelectual, porque cuanto más inmaterial es un ser, es más inteligente al apartarse de las condiciones corpóreas que dificultan la intelección. Así Dios, que es acto purísimo, excluye toda comunicación entitativa con la materia y posee la inteligencia en grado infinito; los ángeles, que no excluyen la potencialidad, ni la multiplicación de actos, poseen una inteligencia limitada, y el alma humana, que está unida al cuerpo, posee una inteligencia en grado menor.

Relación de la inmaterialidad con la inteligibilidad.

La inmaterialidad es, asimismo, la raíz de la inteligibilidad, porque, si, para que las cosas singulares sean conocidas, es necesario abstraer de ellas lo concreto, particular y material, cuanto más abstractas e inmatrimales sean las cosas, más perceptibles se hacen a la inteligencia, es decir, son más inteligibles.

ARTICULO 3.º

DEL ENTENDIMIENTO

Definición de entendimiento y nombres que recibe.

Defínese el entendimiento, diciendo: *es aquella facultad o fuerza que tiene el hombre por medio de la cual conoce no sólo las cosas y seres materiales y sensibles, sino las espirituales e inmatrimales.*

Los nombres que recibe el entendimiento, son: *inteligencia, entendimiento, razón, mente, razón superior, razón inferior, intuición y pensamiento.* Se le denomina *inteligencia*, para expresar, no la facultad, sino el acto de entender y el conocimiento claro de las verdades evidentes, sin esfuerzo alguno; se le llama *entendimiento*, del latín *intellectus*, tanto para indicar la facultad de entender como que conoce lo interno de las cosas; se dice *intuición*, aludiendo a la rapidez de conocer, algunas veces, y otras para indicar la clarísima presencia del objeto mental; *pensamiento* es lo mismo, frecuentemente, que idea o conjunto de ideas sobre alguna cuestión, y también se toma en el sentido de ser un fenómeno vital continuo de corriente mental ideológica; se le llama *razón*, para significar que muchas verdades son inducidas o deducidas con gran esfuerzo; se le llama *mente*, para dar a entender que el entendimiento conoce las cosas como midiéndolas; *razón superior*, cuando se aplica a ver-

dades suprasensibles o espíritus puros; y recibe el nombre de *razón inferior*, cuando las cosas entendidas son sensibles y materiales.

Sistemas de ideología y su breve refutación.

Todo conocimiento supone una representación *intencional* del objeto en el sujeto, y esta representación intencional se llama *especie impresa* por los escolásticos y, modernamente, *idea habitual*. Sobre el origen de la idea habitual se ha discutido entre los filósofos, formándose varios sistemas, que son: el *sensismo*, *positivismo*, *materialismo*, *ontologismo*, *tradicionalismo* e *idealismo*.

El *sensismo* de Locke y Condillac, quienes afirman que los conocimientos humanos nacen de los sentidos *exclusivamente*, siendo las ideas puras sensaciones e imposible el conocimiento de lo inmaterial y de las esencias de las cosas. Su fórmula es: pensar es sentir.

El *positivismo asociacionista*, de Taine, Spencer Stuart-Mill, quienes, en diferentes formas, sostienen que en nosotros y en nuestros conocimientos sólo se dan datos positivamente sensitivos y que la idea universal *es un signo sencillo y compendiado* de muchas imágenes asociadas, no dándose, por tanto, ideas con el carácter de necesidad e inmutabilidad.

El *materialismo* de Büchener, entre otros, concretando su pensamiento, niega la existencia de ideas inmateriales, etc., pues el pensar es, según ellos, una función del cerebro que, del mismo modo que el hígado segrega bilis, segrega pensamientos.

El *agnosticismo*, que no niega explícitamente la existencia de todo fenómeno o realidad, que escapa a la acción de la experiencia sensible; pero su posición en este problema, lo mismo que en otros, es: el *ignoramus et ignorabimus* (ignoramos e ignoraremos), no podemos saber, no sabemos cosa alguna sobre las ideas.

El *innatismo* de Platón afirma que las ideas son innatas en nuestro entendimiento o ingénitas a nuestra alma y, por lo tanto, anteriores a todo acto intelectual, y como reflejo de una vida anterior y superior.

El *tradicionalismo* de De Bonald y De Maistre, quienes afirman que la actividad intelectual es insuficiente para llegar a la posesión de su objeto propio, y sostienen que la *revelación divina* dió o inspiró al primer hombre las ideas de las cosas y después esas ideas fueron transmitidas por el lenguaje y la sociedad paterna, de generación en generación, hasta nuestros días.

El *ontologismo* de Malebranche, quien afirma que el espíritu humano conoce directamente a Dios y en Él las esencias de las cosas.

El *idealismo* atenuado de Kant y acentuado por Fichte y Hegel, quienes, con más o menos claridad y amplitud, explican el origen de las ideas con elementos anteriores y superiores a toda experiencia, afirmando algunos que el sujeto pensante se construye a sí mismo la realidad o cosa pensada.

Estas teorías se pueden dividir en dos grupos: las que podríamos englobar con el nombre de sensualistas y las que pertenecen a un espiritualismo exagerado, y todas ellas son falsas por su exclusivismo.

Son falsas las *sensualistas* (sensismo, positivismo, materialismo y agnosticismo), porque no ven que sobre lo que es material o puramente sensible están las ideas universales, abstractas, las ideas inmateriales, como las de *honor, justicia, derecho*; las de seres espirituales, como la de *Dios, ángeles y alma*, y otras mil que en el sistema sensista y materialista no tendrían explicación, pues ellas no se ven ni se sienten, ni el cerebro pudiera segregarlas, porque nadie da lo que no tiene, siendo, además, irreductibles a imágenes compuestas. (Véase Palmés, *Psicología*.)

Son falsas igualmente las *esperitualistas* exageradas (innatismo, tradicionalismo, ontologismo e idealismo), porque, aunque los sentidos no son suficientes para explicar las ideas, sin embargo, su intervención es necesaria, pues con ellos se pone el hombre en relación con las cosas, so pena de caer en el escepticismo. Con los elementos que de la realidad aportan los sentidos externos e internos, forma el entendimiento sus conceptos, y, por medio del razonamiento, nos elevamos, por analogías y negaciones, a la región de las altas concepciones de la espiritualidad.

ARTICULO 4.º

TEORIA ESCOLASTICA

Ideogenia aristotélico-tomista.

El sistema aristotélico-tomista explica la formación de las ideas, del modo siguiente: el entendimiento, en su estado nativo, es *tanquam tabula rasa in qua nihil est scriptum* (como una tablilla rasa en la cual nada hay escrito); dice, además, que el conocimiento empieza en los *sentidos*, excitados por los objetos exteriores y que, formada la imagen de los objetos exteriores o el fantasma imaginativo, el entendimiento, en virtud de la fuerza abstractiva que tiene, *actúa sobre la imagen*, abstrayendo las notas particulares o individuales, y forma las ideas, quedándose con las notas esenciales y universales de las cosas. De este conocimiento pasa después al de los seres espirituales, por analogías, negaciones, etc.

Esta doctrina escolástica se sintetiza en el siguiente aforismo: *nada hay en el entendimiento que primero no haya pasado por los sentidos*, entendiendo esta sentencia, no literalmente, sino en el sentido de que nada hay en el entendimiento *por modo universal e inmediato* que antes no haya estado en los sentidos *por modo particular*, bien afirmativa, negativa, unívoca o análogamente.

Según lo anterior, la imaginación, presentando las imágenes, des-

empeña el papel de causa eficiente instrumental, y el entendimiento, obrando sobre las representaciones imaginativas, las universaliza, dándoles el carácter abstracto que debe tener el objeto propio de la inteligencia.

Concepto de especie inteligible.

Se llaman especies inteligibles las *semejanzas intencionales del objeto intelectual*, que el entendimiento debe recibir para realizar la *intelección*.

Estas especies inteligibles se dividen en *impresas* y *expresas*, entendiéndose por *impresas* las *semejanzas del objeto, despojo de sus condiciones materiales, que determinan el conocimiento intelectual*, y por *expresa*, *el concepto ya formado por el entendimiento, completando la especie impresa, que representa íntegramente el objeto o idea*, llamado por Santo Tomás *verbum mentis* (palabra mental).

Causa de la formación de las especies.

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que las *imágenes* y el *entendimiento agente* son las dos causas que concurren activamente a la formación de las especies inteligibles: las *imágenes*, como causa instrumental, y el *entendimiento* como causa eficiente principal, explicándose así cómo el entendimiento puede hacer posible el conocimiento intelectual, quitando de la imagen lo particular y concreto e individual, por medio de su fuerza abstractiva, llamada *entendimiento agente*.

ARTICULO 5.º

DE LAS IDEAS PRIMITIVAS

Formación intelectual de las ideas de espacio, tiempo, número, substancia y causa.

Ya sabemos cómo se forman las ideas abstractas de las cosas sensibles; pero con estas representaciones surgen otras ideas, acompañándolas con un enlace, tan íntimo, que casi llegan a ser condiciones esenciales para el desarrollo del conocimiento intelectual completo, y estas ideas son las de *espacio, tiempo, número, substancia y causa*.

¿Cómo se forman tales ideas? ¿Son innatas?

Tales ideas no son congénitas, sino adquiridas. Así la *idea de espacio* se forma porque nosotros vemos cosas, por ejemplo, el tintero, la silla, que tienen un límite y que entre ambas hay una dis-

tancia, y tanto esa *distancia* como el *lugar mismo* que ocupan el tintero y la silla son algo que nos sirve a nosotros para formar la idea de espacio, nombre con el que designamos esa representación.

La *idea de tiempo* se forma porque nosotros vemos que en las cosas y en los fenómenos de las mismas hay sucesión; es decir, que unas y otros vienen sucesivamente, pues ahora existen y luego no. Pues bien: a esa sucesión y duración de las cosas y de sus fenómenos llamamos *tiempo*, que se forma de las sensaciones que la sucesión e intermitencia de las cosas producen en nosotros.

La *idea de número* tiene fundamento igualmente en las representaciones sensibles; así nosotros vemos diversos objetos, los cuales los distinguimos, unos de otros, por los diferentes caracteres y cualidades, y esta representación sensible, de diversidad, incluye la idea de multiplicidad, que constituye la de número, que acompaña a las representaciones de los distintos seres.

La *idea de substancia* la formamos igualmente de las cosas, porque en ellas vemos cualidades distintas, que desaparecen, para dar lugar a otras; pero, a la vez, notamos que estas cualidades sobrevienen y desaparecen, permaneciendo la misma cosa; por ejemplo, los distintos y sucesivos colores que puede tener un objeto, y de aquí que a esa entidad, que permanece en medio de las mudanzas, llamamos *substancia*.

La *idea de causa* se forma porque en los cambios y accidentes de las cosas vemos que unos son productos de otros, que unas substancias producen a otras y a esa fuerza real, que produce efectos de cualquier clase que sean, la llamamos *causa*, formada, como se ve, por las mismas representaciones sensibles.

Formación de la idea de las substancias corpóreas y de nuestro propio cuerpo.

Nosotros, como hemos dicho, lo primero que aprehendemos de las cosas son las cualidades; pues bien, por vía de inducción y de comparación, señalamos después entre las cualidades las que son variables de las que no lo son y *constituyen las propiedades necesarias* de las cosas, y así progresivamente nos aproximamos al conocimiento de ese *primer fondo substancial*, que llamamos cuerpo, el cual sufre los cambios incesantes observados. De modo que la substancia corpórea la conocemos *mediatamente* por las cualidades.

La *idea de nuestro propio cuerpo* la formamos mediante las *sensaciones musculares*, por medio del tacto y de la vista.

Cada esfuerzo motor produce movimiento, y todo movimiento va acompañado de una sensación muscular y de distintas sensaciones que exteriorizan y señalan puntos en el espacio. Del mismo modo, una sensación externa del tacto resucita la externa y muscular, localizándose por ella, y por esas dos sensaciones, muscular y táctil, se reconocen los límites de nuestro cuerpo, como una extensión muscular y como una extensión táctil, y, después, gracias a la vista y a sus representaciones, formamos el atlas visual, designando con nombres propios las distintas partes de nuestro cuerpo.

De esta manera se coordinan, poco a poco, los tres órdenes de sensaciones extensivas y adquirimos conocimiento de nuestro cuerpo.

Formación de la idea de nuestra alma.

El hombre no sólo conoce los objetos externos, sino que también bien conoce los actos de su alma y, con ellos, su realidad; pero, ¿cómo?, y ¿por qué?

Dos cosas hay que distinguir y puede conocer el entendimiento del alma: su existencia y su esencia.

Descartes decía que el alma se conoce a sí misma inmediatamente, porque la *esencia del alma es el pensar*; Kant dijo que nosotros no conocemos del alma sino el *fenómeno*, pero no su existencia y mucho menos su esencia; Hume, en cambio, afirmó que *los actos del alma son puras ilusiones que no pueden ser percibidos* por potencia alguna.

AMPLIACION.—Contra Descartes decimos que la propiedad primordial del alma no es *pensar*, sino informar al cuerpo y hacerle vivir, adquiriendo después el acto de pensar, dependiente de los actos de la sensibilidad, pues originariamente sólo tiene el pensar *en potencia*. Las razones son: que, si fuera como Descartes dice, el niño en la cuna pensaría; que si del alma se conociese directamente cuanto ella es, tendríamos conceptos propios y positivos de ella y de su naturaleza espiritual, y bien cierto es que no tenemos del alma sino conceptos formados por analogía y por negación; y, finalmente, que nadie tendría dudas sobre la naturaleza del alma, y a la vista está que no hay cosa más discutida.

Contra Kant decimos que los fenómenos, como efectos que son, requieren una causa; y que, en medio de los fenómenos que pasan y desaparecen, permanece en nosotros una realidad substancial, de la cual decimos que *es la misma siempre* y a la cual atribuimos los fenómenos, porque, en suma, el fenómeno en algún ser se realiza, y éste es el alma, en nuestro caso.

Contra Hume decimos que las mismas puras ilusiones son de algún sujeto, y algún ser se las hace y ese es el alma.

La *filosofía escolástica* defiende que *no sólo conocemos los fenómenos del alma, sino su existencia*, elevándonos después, por medio del raciocinio, *al conocimiento de su naturaleza*.

En efecto, Santo Tomás, dice: *In hoc enim aliquis percipit animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere* (porque cualquiera nota que tiene alma y vive y existe en que nota que siente y entiende y realiza otros actos vitales semejantes), y así es, verdaderamente, porque todo efecto tiene una causa y toda operación tiene un agente, y como en nosotros se realizan operaciones, tales como el sentir y el pensar, que no son operaciones corporales, inferimos la existencia de un sujeto, al cual le corresponden esas operaciones, y deducimos que este sujeto es el alma. Que el alma es substancia simple, espiritual, lo inferimos apoyándonos en el principio: *operari sequitur*

esse, tan perfecta como sea la operación es el ser de quien procede, porque la operación sigue al ser. Así formamos el concepto que tenemos de nuestra alma.

Formación de la idea de Dios.

La idea de la existencia de Dios la formamos de la idea de causa; porque la existencia de los seres contingentes exige la existencia del ser necesario o de Dios. Si los seres contingentes hubo un tiempo en que no existieron, algún otro ser, Causa Suprema, los sacó del *no existir* a la existencia.

Respecto a la idea de la naturaleza de Dios, decimos que en su formación empleamos un triple procedimiento: 1.º, comprender en Dios, como causa de todas las criaturas, las perfecciones todas de ellas, por la razón de que todo lo que tienen de El lo recibieron; luego El lo posee todo; 2.º, separar de la idea de Dios todo lo que sea imperfección, porque El es causa de toda perfección, y 3.º, acumular en la idea de Dios el más alto grado de toda perfección; es decir, por el procedimiento de superelevación, incluir en Dios toda perfección, en grado infinito o sin límites.

Resumen de la doctrina sobre el entendimiento.

La diferencia entre la sensibilidad y el entendimiento es muy grande, puesto que el entendimiento es facultad inorgánica; necesita de una virtud activa para hacer inteligible la esencia material; su objeto es universal y abstracto, y cuanto más excelente y claro sea su objeto y más fuerza tenga, mejor entiende. Ejemplo: una luz muy viva ciega los ojos; pero una verdad evidente y muy viva no ciega el entendimiento.

ARTICULO 6.º

DE LOS ACTOS INTELECTUALES

Operaciones del entendimiento.

Entiéndese por operaciones del entendimiento, las distintas actividades que desarrolla para llegar al conocimiento intelectual.

Estas operaciones o actos del entendimiento, son: la *simple aprehensión*, el *juicio* y el *raciocinio*, integradas por otras, llamadas auxiliares, tales como la atención, la abstracción, el análisis, la síntesis, la comparación, la distinción y otras menos importantes y comprendidas en éstas.

Definición de simple aprehensión.

Entendemos por *simple aprehensión*, la operación intelectual por la cual adquirimos el conocimiento de la esencia de una cosa, sin afirmar ni negar nada de ella.

Por esta operación, como dijimos en Lógica, penetra el entendimiento en lo íntimo de los seres o en su esencia y se la representa mentalmente, siendo el resultado de la simple aprehensión lo que llamamos *idea* o *concepto*.

Definición de idea.

La idea, resultado de la simple aprehensión, es la *forma* o, como dicen otros, la *representación intelectual de la naturaleza de una cosa*.

La idea recibe el nombre de *concepto*, para indicar lo que el entendimiento ve o concibe del objeto sensible, como esencial del mismo, en conformidad con el significado etimológico de idea, que equivale a *visión*. (*Sobre los caracteres de las ideas y sus diferencias con la imagen, véase en la página 49 el enunciado «Imagen e idea.»*)

División de las ideas.

Las ideas son múltiples, como lo son los objetos, de donde las forma el entendimiento, y, atendiendo a distintos puntos de vista, desde los que se clasifican las ideas, se dividen por su *formación* en intuitivas, directas y reflejas; por su *perfección*, en claras, oscuras, distintas, confusas, completas, incompletas, adecuadas e inadecuadas; por su *objeto*, en puras, mixtas, abstractas y concretas; por su *comprensión*, en simples, compuestas, complejas, incomplejas, propias y analógicas; por su *extensión*, en singulares, particulares y universales, y por sus *mutuas relaciones*, en idénticas, diversas, compatibles e incompatibles, cuyas definiciones y exposición no damos aquí, por haberlo hecho en Lógica.

Percepciones intelectuales.

Las percepciones que el entendimiento realiza nacen de tres fuentes, de las cuales toma sus elementos, que son: los *objetos exteriores*, los *hechos internos* y las *relaciones* que pueden establecerse.

La percepción sensitiva de los *objetos exteriores* es base para la formación de las ideas; pues el entendimiento, por ejemplo, del objeto o de la idea de máquina complicada, paisaje campestre o alocución de un trozo musical, concibe las ideas de *orden*, *belleza* y *armonía*. Con la simple visión de un hombre, además de formar la idea de hombre, concebimos en él las ideas contrarias, dando a la percepción intelectual una riqueza incalculable.

Los *hechos internos* son fuente inagotable de percepciones inte-

lectuales, formando ideas reflejas de nuestros estados de conciencia, siendo instrumento de la misma conciencia, que es la fuerza que tiene el alma racional de percibirse a sí misma y sus fenómenos, formando idea de los actos internos concretos que en nosotros se realizan. Así formamos las ideas de tristeza, aversión, esperanza, emoción, etc., correspondientes a multitud de estados internos.

Finalmente, el entendimiento forma *ideas de relación*; es decir, percibe en las cosas relaciones inagotables entre ellas y sus elementos, formando mil ideas, como son las de lugar, de tiempo, de magnitud, de identidad, de distinción, de contrariedad, de casualidad, etcetera, inmenso campo de formas intelectuales.

Todas estas ideas ponen una barrera infranqueable, separando al hombre claramente de todos los seres sensitivos creados y sus percepciones de las nuestras.

De estas percepciones intelectuales unas son de objeto directo y otras de objeto reflejo, pues el entendimiento aprehende *directamente* la esencia de las cosas por abstracción, como consta por la experiencia y como hemos expuesto en el artículo 1.º de este capítulo.

ARTICULO 7.º

DEL JUICIO, PSICOLOGICAMENTE CONSIDERADO

Definición de juicio.

El juicio, definido por Santo Tomás, *es una operación mental, por la cual, el entendimiento compone o divide, afirmando o negando*, o también puede definirse como un acto mental, por el que afirmamos o negamos un predicado de un sujeto.

El juicio, psicológicamente considerado.

En todo juicio existe un *sujeto*, que es la idea de la que se afirma o niega algo, y un *predicado*, que es la segunda idea, afirmada o negada, y la relación que el entendimiento establece entre ambas.

Además, examinando el juicio psicológicamente, vemos, en primer lugar, que es un acto vital consciente, un hecho interno distinto del querer y del sentir, producido por la actividad de nuestro ser, y este acto se caracteriza por ser una adhesión intelectual, enunciada y aceptada como algo nuestro, porque el simple comprender, no enunciado mentalmente, es insuficiente para integrar un juicio.

Finalmente, completado el estudio, en el juicio son precisos: *percepción* de los elementos o aspectos de un objeto o de dos obje-

tos; *comparación* de los mismos; *percepción* de la relación entre ellos, y *afirmación* o *negación* de la relación, como existente o no. Ejemplo: en el juicio «Dios es infinito», es preciso percibir la significación del término *Dios* y del término *infinito*; después, compararlos, para ver la conveniencia o discrepancia, y, al fin, afirmar que la idea *infinito* conviene a Dios.

Conviene advertir que, a pesar de los elementos y de ese proceso descrito, el acto de juzgar es simple, pues consiste en una relación intelectual verificada en un momento que pudiéramos llamar instantáneo en cierto modo.

Clases de juicios.

En Lógica se puede ver la división de los juicios más corriente; pero hay una clasificación que conviene exponer, y es la que hacen los escolásticos, dividiéndolos en *analíticos* o *a priori* y *sintéticos* o *a posteriori*.

Son juicios analíticos o *a priori*, aquéllos en los que el simple análisis de sus términos o ideas nos revela que la relación entre ellas es necesaria, percibiéndose esa relación antes de toda experiencia; ejemplo: el todo es mayor que la parte.

El juicio sintético o *a posteriori*, se llama así cuando el sujeto y el predicado, considerados en su esencia, no exigen ni rechazan la conveniencia o discrepancia de los mismos, las cuales se establecen después de la experiencia; ejemplo: el oro es un metal raro.

Juicios sintéticos a priori de Kant.

Este filósofo alemán enseñó la existencia de unos juicios intermedios entre los expuestos, llamándolos *juicios sintéticos a priori*, los cuales, según él, no se fundan en la experiencia, sino que proceden espontáneamente del entendimiento, pero no por conexión necesaria entre sus ideas. Estos juicios sintéticos *a priori* no están conformes con la adhesión intelectual, porque la inteligencia tiene necesidad de una razón objetiva que la mueva a afirmar o negar una idea de otra: si no, sería la afirmación o la negación caprichosa, y en los juicios sintéticos *a priori* no la hay, puesto que no se fundan en la experiencia, por ser conocidos *a priori*, y tampoco en la relación necesaria de las ideas por ser sintéticos, lo cual envuelve contradicción. De los ejemplos que Kant cita como de juicios sintéticos, unos son analíticos, como: «la recta es la línea más corta entre dos puntos», y otros son sintéticos; pero nunca sintéticos *a priori*.

La comparación en el juicio.

Creer algunos que la comparación no entra en el juicio, porque dicen que el entendimiento percibe inmediatamente la relación de los términos; así se explica que *Reid* afirme la existencia de juicios ins-

tintivos, y que *Rosmini* trate de probar la existencia de juicios instintivo-comparativos.

Nosotros afirmamos la necesidad de la comparación en el juicio, para que, en esta comparación, el entendimiento vea la relación de conveniencia o discrepancia de las ideas y de sus notas, afirmando o negando reflexivamente; es decir, fundándose en razón o motivo suficiente, si ha de ser operación intelectual.

Igualmente falsa es la opinión de *Rosmini*, porque trata de conciliar lo inconciliable, pues si un juicio es comparativo, no es instintivo, y viceversa, por ser ellas ideas contradictorias.

Conclusiones psicológicas sobre el juicio.

Sobre el juicio, como operación intelectual, podemos establecer estas conclusiones ciertas:

1.^a La asociación de imágenes, percibiendo simultánea o sucesivamente dos imágenes, no es juzgar; porque cualquiera ve que puede existir una asociación de imágenes sin haber percibido mentalmente la relación de identidad o discrepancia entre ellas, afirmándolas o negándolas, en lo cual consiste el juicio.

2.^a No se debe confundir el *juicio* con el *consentimiento*, porque el primero será causa del segundo; pero son operaciones distintas, pertenecientes a distintas facultades. Ejemplo: yo, a consecuencia de ver intelectualmente la conveniencia del estudio para mi bienestar (*juicio*), consiento o *inclino mi voluntad* al estudio de la Psicología, o viceversa: yo, a pesar de ver intelectualmente la conveniencia entre el estudio y mi bienestar, no inclino mi voluntad, es decir, no quiero estudiar; en otras palabras, *no consiento*. Así como sentir no es consentir, de igual modo ver intelectualmente una relación de conveniencia o discrepancia de ideas, y afirmarlas intelectualmente, no es consentimiento voluntario.

3.^a Para que haya juicio es preciso *afirmar la conveniencia o discrepancia* entre el predicado y el sujeto, no bastando verlas, sino que es preciso poner el asentimiento propio del juicio.

4.^a En la formación de juicios influyen también, cuando no son evidentes, las inclinaciones y pasiones sobre todos los ídolos de caverna y de tribu, pues fácilmente nos inclinamos a la afirmación de lo que nos gusta.

ARTICULO 8.º

DEL RACIOCINIO

Definición de raciocinio.

Ya dijimos en otro lugar que al entendimiento se le llama *razón*, cuando entiende la verdad como esfuerzo, es decir, discurrendo y comparando varias ideas; de modo que el entendimiento es la facultad de entender o conocer la verdad, y cuando decimos *razón* no queremos expresar otra cosa que el modo de entender de la facultad intelectual. Por eso se ha definido el raciocinio diciendo que es *un acto mental mediante el cual el entendimiento, de uno o de dos juicios conocidos, infiere otro desconocido que tiene alguna conexión con ellos.*

Análisis psicológico del raciocinio.

Conviene hacer notar que el raciocinio es un acto *vital consciente*, como los juicios de que consta; que es acto *interno*, realizado en la mente, sin necesidad de expresarlo verbal ni gráficamente; en tercer lugar, que en el raciocinio nuestra mente está en posesión de dos ideas, cuya relación de conveniencia o discrepancia no ve con claridad y, para descubrirla, las compara con otra idea, que le sirve de medio de conocer. Además, todo raciocinio se completa con una *inferencia*, en la que se pone de manifiesto la conveniencia o discrepancia de las ideas comparadas, que, siendo la inferencia una acción mental, que realiza el entendimiento en el raciocinio, partiendo de un principio o verdad conocida, para llegar al descubrimiento de una verdad o conclusión que no conocía, este tránsito o movimiento racional se verifica en virtud del enlace que existe siempre entre la causa y los efectos, entre un principio y sus derivaciones, llamándose a este enlace *ilación lógica*.

Por este análisis se descubren los caracteres del raciocinio y sus diferencias con la simple aprehensión y el juicio, aunque está integrado por ellos, así como la imperfección del entendimiento humano, que no puede conocer en muchos casos, inmediata e intuitivamente, la verdad, sino con esfuerzo o razonando.

Especies de raciocinios.

Dejando para la Lógica todo lo referente al estudio de los elementos del raciocinio, su forma y cuanto se relaciona con las clases de diferencias, en orden a la verdad, recordaremos, no obstante, haber expuesto en lugar oportuno que los raciocinios se dividen en *categoricos* e *hipotéticos*, *inductivos* y *deductivos*, y que los hipotéticos se subdividen, al recibir la forma externa silogística, en *condicionales*, *conjuntivos* y *disyuntivos*, explicados en la Dialéctica.

El raciocinio, desde otro punto de vista, se divide en *científico* y *no científico*. El científico se llama así cuando, fundándose en principios evidentes o juicios ciertos, infiere conclusiones ciertas; y *no científico* es el raciocinio que, apoyándose en juicios más o menos probables, infiere conclusiones, solamente probables, sin caracteres de *necesidad* y *certeza* que reclama la ciencia.

AMPLIACION.—Se funda esta división en que la idea, que sirve de medio en el raciocinio, puede establecer una cualidad contingente o una nota esencial del sujeto. En el primer caso, como la materia no es necesaria, es decir, puede estar o no estar en el sujeto, el raciocinio no es rigurosamente científico; en el segundo caso, como se trata de materia esencial necesaria, la conclusión inferida será verdaderamente científica, deduciéndose de lo dicho que en el raciocinio científico debe existir una relación necesaria y universal.

Esencia del raciocinio.

Nosotros, cuando hacemos un raciocinio, establecemos como base de él un juicio o dos conocidos y afirmamos una conclusión, porque vemos que hay consecuencia entre el antecedente y el consiguiente, es decir, entre los dos juicios establecidos como base y el juicio inferido o conclusión.

De todos estos elementos se pregunta: ¿en cuál está la esencia del raciocinio? Parece, a primera vista, que lo esencial del raciocinio está en la consecuencia percibida por el entendimiento; pero lo cierto es que no basta ver, sino afirmar lo visto, y, por lo tanto, la esencia del raciocinio está en la afirmación del consiguiente, en virtud de la ilación.

ARTICULO 9.º

DE LA MEMORIA INTELECTIVA

Concepto de memoria intelectual.

Tratamos en otro lugar de la memoria sensitiva, y como el hombre tiene vida sensitiva, participa igualmente de dicha memoria y, por consiguiente, cuanto dijimos allí debe aplicársele; pero ahora vamos a tratar de una memoria intelectual, propia del hombre, distinta de la sensitiva, que versa sólo sobre percepciones sensibles e imágenes, es decir, sobre objetos concretos y materiales.

Dicho lo anterior, definimos la memoria intelectual con estas palabras: *es la función intelectual de conservar, reproducir y reconocer los conceptos o ideas inteligibles y el contenido lógico de los actos intelectuales, anteriormente percibidos.*

Objeto de la memoria intelectual.

El objeto de la memoria intelectual es reproducir ideas, operaciones y estados intelectuales, reconociéndolos como pasados.

Considerando lo pasado formalmente, parece que no puede ser objeto de la inteligencia o, si se quiere, de la memoria intelectual, por el carácter abstracto del objeto intelectual, incompatible con toda circunstancia concreta de tiempo; pero, no obstante, el acto de la memoria intelectual puede ser percibido concretamente por lo mismo que es perfectamente subjetivo, pudiendo la potencia intelectual reconocerlo como anterior al momento actual; es decir, como un acto que lleva incluida una referencia pasada.

Fases del recuerdo intelectual.

Recuérdese cuanto dijimos de la fijación, evocación, reconocimiento y localización, como fase del recuerdo sensitivo, y todo es aplicable a la memoria intelectual de que aquí tratamos, añadiendo, respecto al recuerdo intelectual: 1.º Que respecto a la *fijación* de la especie intencional recordada, implica *cierta modificación real* de la potencia cognoscitiva, que es la que ha de ayudar al recuerdo, y que estas *especies intencionales son espirituales y afectan sólo al alma, en la memoria intelectual*, como dice Palmés.

2.º Que ya dijimos que la evocación del recuerdo puede ser *espontánea y voluntaria*, siendo ésta, cuando se hace con esfuerzo, lo que se denomina, en el fenómeno de reviviscencia del recuerdo, *reminiscencia o anamnesis*.

La *reminiscencia* o reviviscencia del recuerdo pertenece a sola la memoria intelectual, y consiste en el esfuerzo mayor o menor que hacemos para suscitar el recuerdo. Ejemplo: yo quiero recordar el nombre de un antiguo condiscípulo o el concepto, encerrado en una proposición científica, y *hago memoria*, como decimos, es decir, hago esfuerzos para recordar el nombre o el concepto; pero aun teniendo el nombre *en la punta de la lengua*, según frase vulgar, y el concepto a punto de ser concebido, no recuerdo, hasta que, por fin, después de un esfuerzo continuado, encuentro el *nombre buscado* e ilumino mi mente con la total *exposición del concepto* y de las ideas en él contenidas.

En el fenómeno de la reminiscencia interviene la voluntad, así como el entendimiento, suscitando distintas percepciones e imágenes de distinta clase, haciendo desfilar múltiples fenómenos sensitivos y, del mismo modo, ideas varias, llegando por fin, después de tanteos más o menos durables, a la reviviscencia del recuerdo buscado.

Propiedades de una buena memoria.

Ya expusimos, al tratar de la memoria sensitiva, los distintos tipos de memoria, según el predominio de algunos de los sentidos

y de las imágenes correspondientes, pero, fuera de que para suscitar el recuerdo intelectual la voluntad humana se vale de elementos sensitivos, el *verdadero tipo de memoria intelectual* es aquel que para recordar se ayuda de las relaciones de las ideas o de síntesis de ellas, descubiertas por el entendimiento y aplicadas en cada caso.

Tanto de este tipo de memoria intelectual como de los que se valen de elementos sensitivos en la reviviscencia del recuerdo intelectual, las propiedades de una buena memoria son: la *facilidad*, la *extensión*, la *prontitud*, la *tenacidad* y la *fidelidad*.

Memoria fácil es la que adquiere pronto las ideas; *extensa* o *grande*, la que tiene muchos conocimientos; *pronta* o *expedita*, la que evoca el recuerdo al momento y sin esfuerzo; *tenaz* es la que lo conserva largo tiempo, y *fiel*, la que recuerda con todo detalle, sin cambio alguno. Cuando un hombre posee una memoria con estas propiedades se dice que tiene una *memoria feliz*.

Precauciones para formar y conservar la memoria.

Ya expusimos brevemente, en el estudio de la memoria sensitiva, las condiciones exigidas para la reviviscencia del recuerdo, sobre todo, de la memoria automática o de pura asociación, de la cual procede todo el automatismo del lenguaje y todos los tipos de memoria sensitiva que, por la repetición metódica y continuada de palabras e imágenes, acaban por hacerse habituales.

La memoria intelectual, por la unión y relación que tiene con la sensitiva, que le sirve de instrumento, exige algunas condiciones para su buena *formación y conservación*, que por parte del cuerpo son las mismas que indicábamos para la sensitiva, respecto a la buena o suficiente alimentación, temperatura media, abstención de alcoholes, tabaco y drogas estupefacientes y de todo lo que pueda atacar al sistema nervioso, contenidas implícitamente en la conocida frase: *mens sana in corpore sano* (mente sana en cuerpo sano); y ahora, en cuanto a las condiciones por parte del alma e inteligencia, son: *ejercicio constante*, ateniéndose al viejo apotegma: *memoria, excolendo, augetur* (la memoria se aumenta cultivándola); *atención concentrada* en el asunto o idea, apartando todo motivo de distracción; *asociar las ideas* en la memoria con representaciones sensibles; *ordenar las ideas y clasificarlas* según su importancia; *procurar ver el interés* que encierran las ideas para nosotros e interesar al corazón, como dice Balmes, y, finalmente, *meditar las ideas frecuentemente*, estudiando sus múltiples razones.

OBSERVACION.—La memoria es variable según la edad. El niño la va desarrollando poco a poco hasta los nueve años. Después, hasta los catorce, suele

ser fácil, pronta y tenaz, notándose alguna pérdida en un período variable de tiempo, hasta los catorce o dieciséis; y, finalmente, alcanza su mayor extensión al llegar a los veinticinco años. En la vejez, se pierde.

Mnemotecnia.

La Mnemotecnia es el arte de fijar en la memoria multitud de recuerdos, buscando relaciones personales y, por lo tanto, arbitrarias, que nos faciliten el recuerdo.

Una de las formas más corrientes de mnemotecnia es hacer lo que se llama *memorialin*, reuniendo las primeras sílabas de muchas palabras, formando una sola, retenida la cual, fácilmente se va descifrando silábicamente cada una de las palabras que contiene. Así podemos aprendernos listas de nombres propios de muy difícil retención, en tal cantidad, que cause asombro a los que no estén en el secreto.

Otras formas son: asociar imágenes a las ideas; versificar lo que se quiera recordar; ordenar las ideas, partiendo de lo simple a lo compuesto; reducir las ideas múltiples a cuadros sinópticos; usar de comparaciones; resumir en pocas ideas lo aprendido, etc.

Procedimientos para medir la memoria.

Para medir la memoria se emplean distintos procedimientos, según se quiera apreciar en la memoria la *facilidad* en aprender, la *extensión* o cantidad de ideas adquiridas, la *prontitud* en evocar las ideas, la *tenacidad* en retener, la *fidelidad* en los detalles de lo conocido, así como también se emplean experimentos para determinar los distintos tipos de memoria.

Así se señala, por ejemplo, a un grupo de alumnos una composición poética, para que la aprendan de memoria, y se verá el tiempo distinto que cada uno de ellos emplea.

Otras veces el ejercicio consiste en aprender un número mayor o menor de cifras o letras sueltas y determinar el tiempo que tardaron, respectivamente, en aprenderlas, y anotar las equivocaciones en repetir las.

Frecuentemente se emplea el *taquistoscopio*, en el que se hacen pasar ante la vista de varios alumnos *palabras, números, vistas, personajes, colores, etc.*, con rapidez variable, pidiéndoseles cuenta ordenada de lo que acaban de ver.

Entre los principales experimentadores podemos citar a Toulouse y Pieron, Binet, Decroly, Van Biervliet, Pohlman y otros.

ARTICULO 10

EL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE

Acepciones del término "Pensamiento".

Ya dijimos en otro lugar que el término *pensamiento* puede ser tomado en el sentido de *facultad de pensar*, significando lo mismo que entendimiento o inteligencia; alguna vez se restringe a significar *idea de un objeto*, y así decimos: tengo idea clara o pensamiento claro, por ejemplo, del triángulo; muchas veces empleamos la palabra *pen-*

samiento para indicar un *conjunto de ideas, juicios y raciocinios* sobre una cuestión determinada, por ejemplo acerca del gobierno de los pueblos, y, finalmente, en muchas ocasiones con la palabra *pensamiento* abarcamos e incluimos el *conjunto de ideas que, como corriente mental, forma toda la vida intelectual del hombre.*

El pensamiento como lenguaje interno.

Entendido el término *pensamiento* como conjunto de percepciones intelectuales o pensamientos, tomados y formados de los objetos exteriores, de los hechos internos y de las innumerables relaciones de los mismos, que forman la compleja trama ideológica de la vida mental, podemos decir que el pensamiento o conjunto de ideas es el *lenguaje del alma consigo misma*; es un lenguaje interno.

En efecto: el hombre, cuando piensa en los grandes problemas de la vida e profundamente ensimismado medita calladamente sobre cuestiones científicas, buscando una acertada solución, tiene una serie multiforme de representaciones mentales, de imágenes, de efectos, a los que presta intensa atención, captando nuevas relaciones en las cosas, ensayando procedimientos ideales, resolviendo dificultades que él mismo se presenta; en una palabra: *hablando consigo mismo*, con voces íntimas, calladas, pero no por eso menos reales. Un hombre, meditando, es un alma en íntimo coloquio, elaborando, con *lenguaje interior, trascendentales palabras* antes de darlas a conocer al mundo; es decir, antes de hablar con los demás, piensa lo que es un lenguaje íntimo.

Lenguaje externo.

Completando el desarrollo del lenguaje interno, es necesario advertir que las ideas pensadas han de encarnar, por decirlo así, y tomar cuerpo antes de comunicarlas a los demás hombres, en formas sensibles de imaginación, de las que ellas mismas se formaron, y como a estas representaciones imaginativas de seres se unen las voces o sonidos con los que los nombramos, y de los que también tenemos representación interior, como signos asociados a determinados seres, imágenes e ideas correspondientes, de aquí que la idea despierta la imagen y ésta el sonido o palabra asociada, y viceversa, formando todos estos elementos juntos el lenguaje interior, con el conato de manifestarlo externamente, traduciéndolo en palabra externa por medio del órgano de la voz o de los miembros, que acompañan con sus movimientos al pensamiento y lenguaje interno.

Cuando se realiza esta exteriorización de nuestros pensamientos,

traducidos en acciones o en sonidos, sobre todo articulados, emitimos palabras que constituyen el *lenguaje externo*, y con él nos comunicamos con los demás hombres. El fundamento del lenguaje externo se encuentra en la influencia mutua entre la materia y el espíritu, entre el proceso ideológico y el movimiento corporal. Un hombre afectado por una idea o pensamiento que le preocupa intensamente, sin darse cuenta, se mueve, levanta los brazos, gesticula, prorrumpe en expresiones; en una palabra, habla y exterioriza sus pensamientos y afectos.

Definición de lenguaje.

De lo dicho hasta ahora se deduce que el lenguaje puede definirse diciendo que *es el conjunto de signos exteriores con los que los seres inteligentes expresan sus fenómenos mentales o estados de conciencia.*

Decimos que es un conjunto de signos exteriores, porque lo interno de nuestro pensamiento no puede ser comunicado a otro hombre, sin algo externo y perceptible que tenga alguna relación natural o convencional con nuestra percepción interna; adjudicamos el lenguaje a sólo los seres inteligentes, porque sólo la inteligencia conoce las relaciones *previamente establecidas*, entre las cosas y los signos de las mismas, sobre todo, si se trata no de asociaciones puramente mecánicas, sino de sonidos y signos materiales con ideas abstractas; añadimos en la definición la frase «de fenómenos mentales o estados de conciencia», para indicar el inmenso campo y la innumerable cantidad de relaciones de ideas, afectos y seres que abarca y puede contener.

División del lenguaje.

El lenguaje, si manifiesta los estados de ánimo, por medio de *gestos* o movimientos de los miembros, así como por medio de la *conducta exterior* o por la *mímica del rostro*, se llama *de acción*; si manifestamos nuestros pensamientos y afectos por medio de la palabra, se llama *oral*, y si nos valemos de signos gráficos, se denomina *escrito*. El lenguaje de acción es más apto para expresar afectos, y el oral y escrito, para las ideas. El lenguaje oral es *inarticulado*, cuando se expresan los afectos por gritos, exclamaciones, interjecciones y voces onomatopéyicas, y es *articulado*, cuando los sonidos lo son, entrando en su formación vocales y consonantes, que constituyen la palabra humana propiamente dicha.

El lenguaje escrito puede ser *pictórico* o iconográfico, *simbólico*, *ideográfico* y *fonético*, según se empleen la pintura de los objetos o sus símbolos, o sean notaciones idearas directas o se represente gráficamente el sonido emitido por nuestro aparato de fonación.

Diversas consideraciones sobre el lenguaje.

En primer lugar, conviene consignar la estrecha unión entre el lenguaje y el pensamiento, pues sin la idea no puede existir su representación. Antes es pensar que hablar.

En segundo lugar, debemos advertir que un pensamiento claro y preciso se refleja en una palabra clara y transparente. La palabra clara es señal de pensamiento luminoso. Para que le entiendan otros es necesario que se entienda el que habla.

En tercer lugar, es un hecho cierto que también el lenguaje sirve para esclarecer el pensamiento, sobre todo el lenguaje gráfico. Lo escrito muestra, como en un espejo, al exterior, nuestra idea, y vemos los defectos de precisión con más facilidad.

En cuarto lugar, el lenguaje desarrolla el espíritu analítico, pudiendo estudiar en él los distintos matices del pensamiento con toda comodidad.

En quinto lugar, conviene observar que el lenguaje refleja no sólo el pensamiento individual del que habla, sino que también manifiesta, a un talento escrutador, el medio ambiente en que se formó, sus tendencias, el espíritu de su pueblo y el genio de la raza, porque en la lengua se han ido depositando, en el transcurso del tiempo, la historia y la psicología de los hombres.

Cuestiones discutidas sobre el lenguaje.

¿El hombre habló desde el primer día de la creación? ¿Fue Dios el que inspiró al hombre el lenguaje y el nombre de todas las cosas?

¿El lenguaje fué el resultado de una larga evolución en el hombre, como en el niño sucede en la actualidad, aunque más brevemente?

¿Si Dios no hubiera enseñado a hablar al primer hombre, éste tenía, por naturaleza, disposición, aptitud e inclinación para desarrollar y adquirir el lenguaje?

¿Quién inventó la escritura? En orden al tiempo, ¿qué forma gráfica fué la primera? ¿La escritura fonética tiene la preferencia sobre las demás? ¿Por qué razón? ¿Cuál fué la primera lengua del hombre?

ARTICULO II

DE LA CONCIENCIA

Definición de conciencia psicológica.

Entendemos por conciencia psicológica *la fuerza o facultad que tiene el alma de conocerse a sí misma y conocer sus operaciones como propias.*

Por esta definición vemos que la conciencia encierra el poder de *reflexión*, por el cual el alma vuelve o revierte la fuerza de conocer que tiene sobre sí misma y sobre sus operaciones o actos, para conocerse y conocerlos. Ejemplo: yo, por el poder de conocer que tengo, siento que *tengo miedo ahora.*

División de la conciencia.

La conciencia, que se funda en la natural presencia de los actos psíquicos a nuestro espíritu, se llama conciencia directa. Ejemplo: yo veo la luz del sol y al verla me fijo más en la luz y en el acto de visión que en que *yo soy el que veo*, sin dejar de ir implícita, en el acto de la visión, la actuación y conocimiento del yo que ve la luz.

Pero, además de esta conciencia directa, que lleva implícita la reflexión, existe la conciencia refleja, en la cual nosotros aplicamos la fuerza del entendimiento, voluntariamente, a conocer nuestros actos y estados internos. Ejemplo: yo veo la luz del sol y me fijo, más que en el acto de visión, en que *soy yo el que ve*, estudiando mis modificaciones.

AMPLIACION.—A la conciencia o reflexión consciente, que aplica la atención del yo al objeto del concepto directo, se la llama también objetiva, y cuando se toma el acto de una facultad o se considera como modificación del sujeto, se la denomina conciencia subjetiva. Ejemplo: yo considero la ira que tengo, objetivamente, cuando reflexivamente me fijo en ella como único objeto de mi conciencia actual, y la considero subjetivamente cuando me fijo en la ira y la considero modificando mi ser íntimo y atendiendo a la modificación que experimenta mi alma.

Importancia del estudio de la conciencia.

La conciencia, tanto sensitiva, que nos da cuenta de los actos sensitivos, como la intelectual, de los intelectivos y volitivos, tiene gran importancia en la economía de nuestro ser, porque sin ella no nos daríamos cuenta de nuestra vida ni de los actos íntimos del alma, ni del alma misma, y sería nuestro espíritu algo inexplicable y aislado o separado del mundo exterior.

Igualmente tiene gran importancia el estudio de la conciencia; porque ella es el instrumento del conocer psicológico, y sin ella la Psicología no existiría.

Contenidos y funciones de la conciencia.

Cuando la conciencia actúa de un modo determinado, ejerce una función de la actividad psíquica; de modo que *funciones de conciencia son los distintos modos de actuar que tiene la conciencia*; por ejemplo: *entendiendo, queriendo, recordando*; pero, además, la conciencia actúa sobre algo, es decir, sobre algún objeto que puede ser representación de un ser exterior o algo que está en nuestro íntimo ser, y esos objetos son los llamados *contenidos de conciencia*. Ejemplo: *yo percibo un dolor, y la función es la percepción de la conciencia, y el contenido es el dolor*.

Límites de la conciencia.

La conciencia no puede conocer todo; por ejemplo, conoce los fenómenos del alma y la substancia, pero no conoce la esencia del alma; y, del mismo modo, la conciencia no puede reflexionar, por ejemplo, sobre un problema de Geometría que el entendimiento se plantea, y a la vez sobre la inmortalidad del alma, por lo cual decimos que la conciencia es limitada.

Mas como en la conciencia es distinta la *función* que el *contenido*, de aquí se pregunta: ¿cuántos pueden ser los contenidos y las funciones de la conciencia a la vez?

La contestación respecto a los contenidos es: la conciencia puede tener a la vez varios contenidos; por ejemplo: yo, a la vez que siento el dulce de un caramelo, huelo un aroma, oigo una melodía musical, veo los colores de la bandera, es decir, la conciencia abarca, en cuanto a contenidos, lo que se llama en Psicología *un campo* más o menos extenso. El número de contenidos de conciencia no está, sin embargo, determinado.

Respecto al *número de funciones*, los límites de la conciencia son más restringidos; pues la actividad consciente no puede reflexionar sino sobre un solo acto, es decir, que si reflexiono sobre la melodía musical no lo puedo hacer sobre los colores de la bandera a la vez.

Grados de la conciencia.

Según la atención que prestamos al fenómeno de conciencia, la *conciencia* será *clara* si percibimos bien un contenido o fenómeno interno; *oscura*, si no podemos determinarlo, por ejemplo, cuando decimos: no sé lo que tengo, refiriéndonos a cierto malestar indeterminado; *distinta*, si no confundimos unos fenómenos de conciencia con otros, y *confusa*, lo contrario.

En relación con la atribución de nuestros actos al *yo personal*, la conciencia admite tres grados: *grado de conciencia refleja*, que es más perfecto, porque la conciencia refiere el acto, explícitamente, al yo, por ejemplo, diciendo: *yo soy el que siento el dolor*; *grado de conciencia directa*, pero implícita, que es el que tenemos cuando sentimos un dolor, y por el mismo hecho la conciencia está presente, pero sin decir ni fijarse explícitamente en que yo soy el que lo siente, y *grado de conciencia subconsciente* es aquel en que los fenómenos permanecen en el fondo de nuestro ser íntimo, pero sin hacerse presentes en el plano de conciencia actual, y mucho menos refiriéndose al yo.

De aquí que los hechos de conciencia se denominan *conscientes* y *subconscientes*, siendo con estos últimos con los que se explican los actos de automatismo, tales como los de escritura y lenguaje, así como ciertos fenómenos de hipnotismo, sonambulismo y otros patológicos.

Fenómenos inconscientes.

Se llaman actos inconscientes a aquellos de los que nada nos dice la conciencia.

De estos actos son ejemplo los actos de la nutrición, crecimiento celular y, en general, los de la vida vegetativa, de los cuales la conciencia nada nos dice.

Respecto a si se dan actos psíquicos cognoscitivos intencionales inconscientes, que de algún modo no se revelan a la conciencia, decimos que no, y que los que algunos autores presentan como inconscientes, son los conocidos como *subconscientes*.

CAPÍTULO IX

De la voluntad

ARTICULO

DE LOS ACTOS VOLITIVOS

Definición de voluntad y realidad de sus fenómenos.

Correspondiendo a las dos clases de conocimientos, uno sensible y otro intelectual, existen dos clases de apetitos, uno sensible, del cual ya hemos hablado, y otro voluntario, del cual vamos a tratar.

Definimos la *voluntad* diciendo que *es la facultad que, como principio inmediato, produce los actos por los cuales el hombre se inclina hacia el bien abstracto y universal, previamente conocido por el entendimiento.*

También ha sido definida más brevemente con estas palabras: «voluntad es el movimiento del apetito que sigue al conocimiento intelectual.»

La existencia de la voluntad es cierta, porque son evidentes los fenómenos volitivos, distintos de los sensitivos e intelectivos, teniendo distintos objetos y actos. Ejemplo: el entender una verdad es distinto del querer o no querer al objeto que constituye esa verdad, pues incluso pudiera permanecer indiferente y no inclinarse a su posesión.

Objeto de la voluntad.

El objeto de la voluntad es el ser, así como el objeto del entendimiento es la verdad. Pero fijando más las ideas, decimos que el objeto de la voluntad es *el ser*, es decir, todo ser, conocido bajo la razón de bien, por lo cual decimos que el objeto es el bien universal.

Añádase a esto que las cosas se nos presentan, unas veces, como bienes, *en sí mismas*, y otras veces como bienes *en relación a nosotros* y que, desde estos dos puntos de vista, tomadas universalmente, se dice que el objeto de la voluntad es el bien, debiendo aclarar en esta exposición que el objeto de la voluntad unas veces tiene razón de *fin* y otras de *medio*.

Finalmente, obsérvese que la voluntad no quiere el *fin* y los *medios* de la misma manera, porque el fin lo quiere *por sí mismo*, mientras que los medios los quiere *para alcanzar el fin*.

La tendencia volitiva es distinta de la sensitiva.

La diferencia que hay entre la sensibilidad y la inteligencia existe entre la tendencia sensitiva y la volitiva.

La tendencia sensitiva no puede apeteer sino lo que los sentidos le manifiestan; en cambio, la voluntad quiere lo que el entendimiento le propone, es decir, objetos inmatereales y espirituales y los materiales de modo abstracto. Ejemplo: el hombre, con *la voluntad*, quiere la ciencia, la virtud y ama a Dios. Es más, el hombre, despreciando los bienes materiales, quiere el sacrificio de la misma vida y de todo lo sensible; en cambio, los animales, que sólo tienen sensibilidad, sólo apeteen los objetos materiales y sensibles; y, finalmente, muchas veces sucede que la voluntad y la sensibilidad están en pugna.

Actos de la voluntad y sus opuestos.

Los actos de la voluntad se llaman *voluciones*, y entre éstas están el *acto voluntario*, el *involuntario* y el *no voluntario*.

Acto involuntario *es aquel que no sólo no procede de la voluntad, o del ser con conocimiento del fin*, «*actio procedens a principio intrinseco cum cognitione finis*». Ejemplo: un soldado va por propia inclinación a la guerra.

Acto involuntario *es aquel que no sólo no procede de la voluntad, sino que se opone a ella y a su inclinación*. Ejemplo: un soldado es llevado a la guerra, pero va contra su inclinación y sentimientos, es decir, contra su voluntad.

Acto no voluntario *es el que ni nace de la voluntad ni se opone a ella*. Ejemplo: el soldado es llevado a la guerra, pero no va por inclinación voluntaria, aunque la guerra tampoco repugna a su voluntad.

Acto espontáneo *es el que procede de un principio interno con propio conocimiento del objeto, pero no del fin.* Ejemplo: los actos de los animales, realizados por el apetito sensitivo, son espontáneos, porque conocen el objeto y se mueven apeteciéndolo, pero no conocen el fin, abstractamente concebido. Los actos voluntarios añaden a la espontaneidad el conocimiento del fin, abstractamente concebido, y de los medios.

Finalmente, los actos se denominan *elícitos* cuando, naciendo en la voluntad, no salen de ella, es decir, se consuman en la voluntad; ejemplo: un acto de amor; y se llaman *imperados* cuando, naciendo en la voluntad, se consuman en otra potencia, bien interna, bien externa; ejemplo: andar o leer.

ARTICULO 2.º

ACTUACION DE LA VOLUNTAD

La voluntad en orden al bien.

El bien puede ser concebido de tres modos: como *bien universal y abstracto*, es decir, como *bien sumo*; como *elemento del bien universal*, necesariamente incluido en el bien sumo, y como *bien concreto y particular*.

En el primer caso, o sea respecto al bien sumo universal y abstracto, que reúna en sí todo bien, *la voluntad se siente inclinada a quererlo necesariamente*, de tal suerte, que el hombre, pensando en él, no puede menos de quererlo.

En el segundo caso, respecto al bien que es elemento del bien sumo universal, la voluntad también *quiere necesariamente*.

En el tercer caso, respecto del bien o bienes concretos y particulares concebidos como tales, la voluntad *es libre*.

Influencia de la voluntad en las demás potencias.

Las potencias todas del alma tienen un bien propio y conveniente para cada una de ellas, encontrando en este bien su perfección, por lo cual apetece cada potencia su bien particular; pero como la voluntad tiene por objeto el bien universal, naturalmente, todos los bienes particulares de las demás potencias se le subordinan, por estar incluidos en él, siendo, por tanto, innegable que la voluntad ha de tener una influencia y dominio decisivos sobre las demás potencias. Por eso, con la voluntad el hombre domina sus apetitos y los tiene a raya, educando sus inclinaciones, y de aquí es por qué subyuga

a la sensibilidad y manda en todos los movimientos del ser consciente, excepto en los de la vida vegetativa, aunque de un modo indirecto también influye en ella.

Sobre la voluntad influyen, igualmente, los movimientos del apetito sensitivo, cuando son muy intensos y cuando la pasión oscurece el juicio intelectual.

Influencia mutua entre el entendimiento y la voluntad.

El entendimiento y la voluntad tienen influencias mutuas; porque el entendimiento analiza los motivos y razones de obrar, y la voluntad obra según la indicación intelectual, de modo que el entendimiento tiene *dominio de especificación* sobre la voluntad, mostrándole qué objetos son dignos de su querer.

La voluntad, en cambio, manda en el entendimiento con *dominio de ejercicio*, es decir, le manda aplicar la actividad sobre los objetos que se presentan, para que vea su conveniencia y bondad, por lo cual decimos que entre la voluntad y el entendimiento las influencias son recíprocas.

Excelencia de la voluntad.

La excelencia de la voluntad, como potencia, se manifiesta considerando que el objeto de la voluntad es el bien universal o absoluto, abarcando todas las perfecciones de los objetos particulares, mientras que las demás potencias se limitan a sus determinados objetos. Además, la voluntad es ilimitada en capacidad, pues así como las demás se satisfacen con la posesión de los objetos respectivos, que son del orden natural, la voluntad es insaciable, porque no se satisface sino con el bien sumo, levantándose sobre todos los bienes creados. Finalmente, la voluntad es una fuerza que puede considerarse como el tesoro del hombre, pues, apoyándose en ella, inflamada por el deseo, llegamos a conseguir, no sólo el dominio sobre toda la naturaleza, sino, lo que es más difícil, dominarnos a nosotros mismos, haciéndonos dueños de nuestros destinos.

Estados anormales de la voluntad.

Entre los estados anormales de la voluntad, podemos señalar la *abulia*, que se caracteriza por la falta de energía para decidirse a obrar, estando la inteligencia lúcida y los miembros sanos, y la *hiperbulia*, que es el exceso de voluntad. Unas veces la voluntad tiene un exceso de impulsión, que ella no puede dominar, bien tenga el enfermo conciencia de su estado, bien no la tenga. Otro estado es, o proviene, de la debilidad de la atención, que se traduce en debilidad de la voluntad, como se nota en los imbéciles. Finalmente,

otro estado anormal es el de voluntad caprichosa y voluble, que cambia fácilmente de objeto. En el sonámbulo, la voluntad se aniquila, y lo mismo en el hipnotizado.

ARTICULO 3.º

DE LA LIBERTAD COMO PROPIEDAD DE LA VOLUNTAD

Definición de libre albedrío.

Entendemos por libre albedrío *la propiedad que tiene la voluntad humana, en virtud de la cual esta potencia se halla exenta de toda coacción y necesidad.*

El libre albedrío excluye toda necesidad antecedente a su determinación, tanto de parte de la voluntad como de los objetos presentados por el conocimiento; es decir, que presupone cierta independencia subjetiva y objetiva.

Noción de acto libre: sus caracteres y elementos.

Se llama *acto libre* aquel que procede de la voluntad por su propia determinación, teniendo, no obstante, potencia para no ejecutarlo.

El acto libre no está determinado y es de tal manera que, aun dadas las condiciones necesarias para su producción, es potestativo de la voluntad quererlo o no quererlo.

Los caracteres del acto libre son: la *contingencia*, por la cual puede dejar de ser realizado; la *espontaneidad*, por la cual el acto nace de lo íntimo del ser de la voluntad, y la *inteligencia*, porque el entendimiento ha juzgado bueno un objeto antes de que la voluntad lo quiera; de aquí el apotegma: *nihil volitum nisi praecognitum*; nada se quiere sin que antes se conozca.

Elementos del acto libre.

Los elementos que integran el acto libre son: la *intención del fin último*, que es el conocimiento del por qué de la obra que se intenta conseguir; la *deliberación*, que es el estudio que hace el entendimiento de las razones en pro y en contra de la obra y de los medios más aptos para conseguir el fin; la *elección* entre los varios o entre los distintos medios propuestos de *uno*, como más conforme o conveniente para el fin, y, finalmente, la *ejecución*, que es la aplicación de las facultades a obrar, empleando los medios señalados.

Entre todos estos elementos, el que caracteriza *esencialmente* al libre albedrío es la elección, es decir, el poder elegir. Por eso Santo

Tomás dice: *proprium liberi arbitrii est electio* (lo propio del libre albedrío es la elección), y la razón es que puede conocerse un fin y deliberarse sobre los medios y ejecutarse un acto y, no obstante, el acto puede no ser libre, de tal modo, que no puede concebirse siquiera el ser libre sin poder elegir o el poder elegir sin ser libre.

Raíz de la libertad.

Hemos dicho que el libre albedrío consiste en la elección; mas, como la elección no se hace sin juzgar de la cosa elegida, de aquí que el libre albedrío encuentra su raíz en el juicio.

Pero ordinariamente al obrar nos encontramos con un mandato de ley, por ejemplo: no comerás carne en día de abstinencia, y ante este mandato y contra él se levanta el juicio de mi razón; que me dice: debes comer carne, porque estás débil y de ella tienes necesidad. ¿Quién decide entre estos dos juicios?

La potencia que decide es la voluntad, que con su libre albedrío pronuncia el juicio definitivo. Por eso Santo Tomás dijo: *radix est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio*; la libertad tiene por causa la inteligencia, pero radica en la voluntad como sujeto.

Necesidad y libre albedrío.

Entendemos por *necesidad de los actos la impulsión irresistible e íntima que nos fuerza a su ejecución*.

Entendida así la necesidad, finalmente se comprende que es opuesta a la indiferencia o no inclinación a obrar, de un modo u otro, y, por lo tanto, que la necesidad es incompatible con el libre albedrío.

La necesidad, en cuanto opuesta al acto libre, es de dos clases: *externa e interna*. La externa, llamada también *necesidad de coacción*, «es una fuerza externa que nos impele a ejecutar una obra contra nuestra inclinación; y la interna es la impulsión de nuestra naturaleza, íntima e irresistible, a producir algún acto».

De estas dos especies de necesidad, la interna es la que se opone a la libertad de las acciones humanas en su raíz, imposibilitando que sean un efecto de la libre elección de la voluntad.

Finalmente, podemos afirmar que la voluntad es libre en la producción de los *actos elícitos*, porque es evidente que a nadie se le puede obligar a querer lo que no quiere querer. Por eso San Anselmo decía: *Invitus nemo potest velle quia nemo potest velle, nolens velle*. (Nadie puede querer a la fuerza, porque nadie puede querer si no quiere querer.)

Libertad de coacción y de necesidad.

Entendiendo por libertad la facultad de elegir aquellas cosas que nos conducen al fin o *aquella indiferencia activa de la voluntad, la cual, puestos todos los requisitos para obrar, puede hacerlo o no*, podemos establecer, como doctrina cierta, que el libre albedrío consiste en la exención de toda necesidad natural, de la cual procede el dominio de la voluntad sobre sus actos.

Dos especies de libertad, correspondientes a los dos especies de necesidad, debemos explicar para entender el libre albedrío, que son: *la libertad de coacción y la libertad de necesidad*. La primera es la inmunidad de toda fuerza o impulsión exterior. Ejemplo: yo vengo a cátedra con libertad o libre de toda coacción, porque ninguna persona me impone la fuerza física, obligándome a venir, quiera o no quiera. La segunda es la inmunidad a toda fuerza o impulsión interior. Ejemplo: yo escribo esto con libertad, porque no obro por impulso interno irresistible, de tal suerte, que puedo no escribir y dedicarme a pasear.

Existencia del libre albedrío en el hombre.

La libertad de la voluntad humana, no respecto del bien absoluto y universal, sino de los demás bienes, se prueba:

1.º Porque la conciencia psicológica, esa voz íntima del ser, me dice que soy dueño de ejecutar unos actos y de omitir otros, sin que nadie sea capaz de inclinar mi voluntad a querer lo que no quiero. Y esta voz me dice, además, que soy libre antes de obrar, durante la obra y después de la obra; por eso decimos: *yo me decido a obrar, yo quiero obrar*, expresiones que son eco fiel de mi ser interno que se juzga libre.

Contra esta prueba dicen algunos que el creernos libres *es una ilusión*; pero, si no lo fuéramos, la conciencia íntima nos lo acusaría; y, además, lo que tienen que probar es que sea cierta esa ilusión, porque afirmar no es razonar.

2.º La libertad humana se prueba, además, porque la conciencia moral nos acusa cuando hemos cometido una mala acción o nos absuelve y se muestra satisfecha cuando la obra es buena, represión que no sería justa ni razonable si no hubiéramos sido libres al obrar, y el remordimiento de conciencia sería injustificado si nosotros no hubiéramos podido obrar de otro modo.

3.º Es de universal práctica en todos los países y por todos los hombres alabar al que obra bien y reprender y castigar al que obra

mal; luego es creencia universal en todos los hombres la del libre albedrío. Del mismo modo proclaman la libertad humana todos los códigos de justicia, señalando premios y penas para los que cumplan o no la ley, y, si los hombres no creyeran en la libertad humana y nosotros obrásemos fatalmente, todos nuestros actos serían lo mismo, no habría diferencia entre el criminal y el hombre honrado, las cárceles no existirían y hasta las palabras *bueno, malo, justo e injusto* hubieran sido borradas del lenguaje humano. Los mismos adversarios de la libertad confiesan que no pueden desprenderse en la práctica de la ilusión de libertad.

4.º Se prueba también la libertad porque nada hay en el mundo que pueda arrastrar a la voluntad *necesariamente*, puesto que los bienes concretos y particulares no son absolutamente buenos, de tal suerte, que no tenga algo de malo, y si la voluntad los quiere por lo bueno que tienen, no los quiere por la parte de mal que llevan y los puede rechazar, y de aquí nuestra indiferencia, que equivale a la libertad, pues estos bienes no satisfacen todos nuestros deseos.

5.º Finalmente, la deliberación intelectual, pesando las razones para obrar o no, que sobre los bienes particulares empleamos, antes de nuestra acción, está probando nuestra libertad; de lo contrario esta deliberación fuera inútil.

La libertad de obrar el mal.

La potestad de obrar el mal no es de esencia del libre albedrío, porque para que la libertad exista en la voluntad basta con que ésta pueda y sea libre para elegir entre cosas distintas, basta con la libertad de *especificación*, no siendo necesaria la de *contradicción*, es decir, el poder elegir el mal.

La razón es que con la libertad de especificación se tiene la libertad de elegir ancho campo para obrar entre cosas distintas, obrando libremente, y además porque, como nuestra voluntad quiere y está constituida para querer el bien, y nada más que el bien, cuando quiere el mal es que ha sido mal dirigida y el camino que lleva en la volición es un defecto de imperfección de la voluntad, que por naturaleza apetece siempre el bien. De modo que la libertad de obrar el mal es una imperfección, no una propiedad de la voluntad.

Circunstancias que influyen en el ejercicio del acto libre.

No obstante ser el hombre libre, se dan en nosotros ciertas circunstancias que nos impelen, con mayor o menor fuerza, a obrar en sentido determinado.

Entre otras están: el *organismo humano* con sus múltiples manifestaciones en cada uno de nosotros, y, además, sus enfermedades propias; el *temperamento*, que es el predominio de alguno de sus

humores; el *carácter* o modo de ser de nuestro espíritu y de reaccionar nuestra voluntad; la *edad* con sus variaciones y alternativas; el *sexo* con sus aptitudes propias; el *hábito* con su determinante facilidad; el *clima*, que afecta a nuestro organismo; las *costumbres públicas* y la *educación*, que modifican nuestra modalidad y, finalmente, entre otras, las *leyes* de los diversos pueblos.

Todas las circunstancias dichas constituyen elementos dignos de tenerse en cuenta para apreciar la mayor o menor libertad del individuo humano en cada caso particular; pero nunca para negar la libertad, como hacen algunos, fundados en estas causas de atenuación de la libertad.

ARTICULO 4.º

DEL DETERMINISMO

Concepto de determinismo.

Entre los sistemas que niegan la libertad humana, prescindiendo del fatalismo en sus distintas manifestaciones, incluso teológicas, está el llamado *determinismo*, que puede definirse diciendo que *es el sistema filosófico que afirma que todos nuestros actos no son otra cosa sino el resultado necesario determinado por sus correspondientes antecedentes, adecuados e irresistibles*. Ejemplo: Juan da limosna a un pobre y cree él que es libre o que ha dado limosna libremente: pero no es verdad, dicen los deterministas, porque, dados los antecedentes de Juan, como hombre de carácter compasivo y que se conmueve ante la desgracia, se puede afirmar que ha sido arrastrado por su carácter a dar limosna y que no es libre de darla o no darla.

Indeterminismo físico.—Concibe la naturaleza como un continuo *desarrollarse*, fruto de la actividad de los seres, intrínseca y espontánea, naciendo de aquí la *contingencia* de las leyes de la naturaleza, según Boutroux.

El *indeterminismo* puede ser *moderado* o *inmoderado*, según defienda la libertad absoluta o la restringida a ciertos casos y condiciones. Esta última es defendida por los escolásticos.

División del determinismo.

Como los antecedentes que determinan nuestros actos pueden ser, bien una fuerza física, sometida a las leyes de la mecánica, bien movimientos fisiológicos, reflejos de distintas modalidades, o bien un estado psíquico, de aquí que el determinismo se haya dividido en tres clases, que son: *mecánico*, *biológico* o *fisiológico* y *psicológico*.

Exposición breve y refutación del determinismo en sus tres modalidades.

Respecto al *determinismo mecánico*, cuyo principal argumento consiste en decir que *en el universo material, que es un sistema cerrado de fuerzas, la suma de la energía actual y de la potencia permanece invariablemente la misma, no pudiendo recibir aumento ni disminución*, cosa que sucedería si el impulso voluntario, comunicado a los órganos corporales, y mediante ellos a los cuerpos exteriores, fuera una fuerza distinta de las fuerzas materiales existentes en el universo que componen el sistema material de fuerzas, decimos:

1.º *Que no está probado* que todas las fuerzas del mundo sean mecánicas o valubles mecánicamente, sobre todo en los seres vivos; 2.º, *que la acción inmanente* de la voluntad es esencialmente distinta del impulso mecánico; 3.º, *que se entiende fácilmente que, por ser inmanente* y distinta por naturaleza, ni produce ni destruye trabajo, no causando aumento ni disminución; 4.º, *que tampoco viene el conflicto de la potencia locomotora*, porque las fuerzas mecánicas que la constituyen están sujetas a la ley de acción y reacción, produciendo trabajo, pero gastando fuerza viva en cantidad equivalente.

Contra el determinismo fisiológico, que afirma que nuestros actos tienen un determinante necesario en nuestra propia constitución fisiológica, temperamento, etc., afirmación con la que cae dentro del materialismo, del cual sólo es una modalidad, decimos: 1.º, *que sobre nuestro temperamento* y constitución fisiológica hay en nosotros una fuerza inmanente, distinta de las químicas y físico-fisiológicas, a las que excita, reduce y manda para la ejecución de actos libres; 2.º, *que nosotros, con fuerza voluntaria* y libre, modificamos las manifestaciones de nuestro ser; 3.º, *que la educación domina*, contraria y modifica nuestro temperamento, y 4.º, *que los casos de irresponsables, locos, etc.*, sólo prueban que nuestra libertad padece eclipse, pero que la excepción confirma la regla.

Finalmente, *en cuanto al determinismo psicológico, que afirma que los hombres obramos siempre arrastrados por la idea de lo mejor o del que consideramos el mayor bien*, decimos: 1.º, que muchas veces los bienes son equivalentes o, al menos, así los apreciamos, determinándonos entonces a obrar por voluntad libre; 2.º, que, en muchas ocasiones, despreciamos un bien mayor por otro menor o peor, una idea recta por otra menos segura, y esto lo hacemos con pleno conocimiento; de aquí la sagrada frase: *video meliora, sequor deteriora* (veo lo mejor y sigo lo peor).

ARTICULO 5.

DEL SENTIMIENTO

Definición de sentimiento.

Al tratar de la vida sensible, expusimos las afecciones de los animales y el hombre, en relación con las percepciones sensitivas, que se traducen en placer y dolor sensibles, acompañadas de conmociones corporales, fenómenos psíquicos que explicamos diciendo que eran afecciones íntimas del ser sensitivo, agradables o desagradables, originadas por sensaciones y tendencias y cuya manifestación externa es una conmoción corporal.

Pero el hombre, además de estas afecciones de orden sensitivo, tiene otras, correspondientes a la función intelectual, de orden superior, que llamamos *sentimientos*, de carácter predominantemente subjetivo y suprasensible.

El sentimiento lo podemos definir diciendo que es *una afección íntima agradable o desagradable originada por una idea de la cual nace la afección que conmueve hondamente al espíritu, traduciéndose al exterior por conmoción del organismo.*

Como las ideas son representaciones intelectuales de la naturaleza de un objeto, de aquí que muchas veces los sentimientos tienen por base una sensación de la cual el entendimiento, formando la idea, saca ciertas relaciones intelectuales que son las que siempre determinan la afección suprasensible y que llamamos sentimiento, distinta, esencialmente, de las afecciones sensibles.

Algunos llaman sentimientos inferiores a las afecciones sensibles que tienen los animales; pero nosotros reservamos el nombre de sentimiento a las afecciones originadas por la percepción intelectual.

Ejemplos de sentimientos: la idea de la bondad y misericordia de Dios producía en Santa Teresa un *sentimiento* tan profundo de *agradecimiento* que le hacía prorrumpir en exclamaciones de amor. A la vista del cadáver de su esposo, surge en la esposa, rodeada de sus pequeñuelos, la *idea del desamparo* en que queda, y, de esta idea nace en su espíritu un *sentimiento de tristeza* que la anonada.

Los animales no pueden sentir estos sentimientos superiores, porque no tienen vida intelectual; pero tienen las afecciones correspondientes al conocimiento sensible y a sus tendencias

Clasificación de los sentimientos.

Nosotros, siguiendo a Palmés, clasificamos los sentimientos, desde el punto de vista de la *tendencia*, en *egocéntricos* y *altruistas*.

Entre los *egocéntricos*, que son los que se refieren a la persona, podemos citar los sentimientos de *amor propio* y sus derivados, el sentimiento de soberbia, vanidad, orgullo, avaricia, etc., como agradables; así como la ira, la cólera, la vergüenza, la cobardía, etcétera, son desagradables.

Entre los *altruistas* o referidos a otras personas, están: el amor paterno y materno, el sentimiento de amor filial, el de sociabilidad el de simpatía, el patriótico, el de humanidad, el de amistad, el doméstico, y sus contrarios: antipatía, odio, venganza, envidia, etc.

Desde el punto de vista del *conocimiento*, dividimos los sentimientos en *estéticos*, *morales* e *intelectuales*. Entre los sentimientos *estéticos*, tenemos los de *belleza*, *sublimidad*, *fealdad*, etc. Entre los *morales*, se puede señalar el sentimiento del *deber*, el del *derecho*, el de *responsabilidad*, el de *remordimiento*, la *satisfacción* por haber obrado bien, y los sentimientos de *desprecio*, *indignación* y *horror* que nos causa el mal moral.

Entre los *intelectuales*, que se fundan en el amor a la verdad, el sentimiento de *admiración* que el apóstol siente ante la verdad, el de *curiosidad*, el de *entusiasmo* del sabio por la ciencia, y sus contrarios.

Oposición entre los sentimientos.

Los sentimientos enumerados y otros muchísimos que se fraguan en el espíritu humano son grandes auxiliares, dirigidos por la inteligencia, pues unos sentimientos influyen en otros, se neutralizan y muchas veces, por la oposición que entre ellos existe, conviene utilizarlos.

Balmes, en *El Criterio*, dice: «El amor de los placeres se neutraliza con el de amor a la propia dignidad; el exceso de orgullo se templea con el temor de hacerse aborrecible; la vanidad se modera con el miedo al ridículo; la pereza se estimula con el deseo de gloria... Con esta combinación, con la sagaz oposición de los sentimientos buenos a los sentimientos malos, se debilitan suave y eficazmente muchos de los gérmenes del mal, que abriga el corazón humano, y el hombre es virtuoso sin dejar de ser sensible.»

Teorías explicativas del sentimiento.

Los *fisiologistas* sostienen la teoría periférica, y dicen que el sentimiento consiste únicamente en la dilatación de las fibras, en el placer o en una conmoción o modo de onda placentera que recorre todo el organismo, o en una dilaceración de las mismas fibras, en

el dolor, siendo el conocimiento una cosa accidental al sentimiento.

Nosotros rechazamos esta teoría, no sólo para explicar el sentimiento, sino la simple emoción sensible que participa del conocer sensitivo, fundados en que *sentire non est animae, neque corporis, sed conjuncti* (el sentir no es del alma, ni del cuerpo, sino del ser compuesto de ambos); luego mucho menos puede ser explicación del sentimiento, que nazca de la idea y se cierna en las regiones elevadas del espíritu.

Otra teoría es la *intelectualista*, que afirma que el sentimiento es una modificación del yo, *por el puro pensar*, o un estado placentero o penoso, producido por la misma causa, sin participación de movimiento alguno corporal, por lo cual mi alma, separada del cuerpo, tendrá sentimiento de amor, de admiración, etc.

Nosotros convenimos en que el alma separada del cuerpo tendrá, sobrenaturalmente, los sentimientos superiores de admiración y amor a Dios; pero en el estado actual, dada la íntima unión del alma con el cuerpo, es difícil encontrar un sentimiento sin alguna repercusión nerviosa, y aunque este elemento sea accidental y se conciba el puro sentimiento del espíritu, no obstante hay que tener en cuenta esa conmoción como efecto del sentimiento, aunque secundario y accidental en el hombre.

ARTICULO 6.º

DEL HABITO

Definición del hábito.

El hombre, como sabemos, tiene distintas facultades y tendencias, capaces de perfección, en sus actos, así como de facilidad en obrar, y esas disposiciones se alcanzan con el hábito, que se define: *una cantidad más o menos arraigada en el sujeto, mediante la cual éste se halla bien o mal dispuesto en su ser o en sus operaciones.*

Divisiones del hábito.

Los hábitos se dividen en *naturales y violentos, activos y pasivos, intelectuales, físicos y morales, entitativos y operativos, innatos y adquiridos.*

Es *natural*, el que perfecciona una tendencia natural existente; *violento*, el formado contra la inclinación de una tendencia natural; *activo*, es aquel que dispone al sujeto al obrar; *pasivo*, el que lo dispone a sufrir; *intelectual*, es el que perfecciona al entendimiento, facilitando el discurso; *físico*, el que perfecciona las potencias corpo-

rales, v. gr.: andar, tirar piedras; *moral*, el que perfecciona a la voluntad, en orden a la moralidad; *entitativo*, el que dispone al *sujeto* en bien o en mal, en cuanto a su modo de ser, por ejemplo, la salud respecto al cuerpo; *operativo*, el que dispone al sujeto en orden a sus operaciones; *innato*, es el que nace con el sujeto, y *adquirido*, el que nosotros incorporamos a nuestro ser con nuestras obras.

Ejemplos: Juan tenía el *hábito natural* de andar *rápidamente*; el *violento*, de andar con las manos, llevando los pies en alto; el *activo*, de trabajar, y el *pasivo*, de sufrir el frío; el *intelectual*, de resolver problemas; el *físico*, de jugar a la pelota, y el *moral*, de perdonar a los enemigos; el *entitativo*, de la salud, y el *operativo*, de escribir; el *innato*, de parpadear, y el *adquirido*, de roerse las uñas.

Potencias capaces de hábitos.

En general, todas las potencias son capaces de hábitos; así por ejemplo, el estómago se acostumbra a un régimen determinado de comidas; el cuerpo, a un clima; la voluntad, a dominarse, y la inteligencia, a una clase de estudio, fundándose en esto la división moderna del trabajo, que ahorra tiempo y dinero.

En un sentido restringido, las potencias capaces de hábitos son las indeterminadas, en orden a sus objetos, siendo por esta causa la inteligencia y la voluntad las que pueden adquirirlos más fácilmente y en mayor número.

Adquisición y pérdida de los hábitos.

La adquisición de los hábitos está en razón de la repetición de actos de la misma especie o en la recepción de ellos, según sean hábitos activos o pasivos.

Las reglas que se establecen para la adquisición de hábitos son: 1.^a, a mayor repetición de un acto, mayor arraigo tendrá; 2.^a, el hábito aumenta con la repetición, no llegando a la fatiga; 3.^a, la edad influye mucho en la adquisición y pérdida de los hábitos; así el joven los adquiere pronto y el anciano no; 4.^a, la intensidad y la atención en la ejecución de los actos aumenta la facilidad de adquisición del hábito y su perfección; 5.^a, los hábitos favorables a las tendencias naturales se adquieren con facilidad, y 6.^a, el hábito tiene un límite de perfección que son las fuerzas naturales del sujeto.

Los hábitos desaparecen si los actos que los formaron no se practican, si se hacen actos contrarios, y si se debilita el organismo y enferma.

Efectos del hábito.

Los efectos del hábito son: *prontitud* en la ejecución de la obra; *perfección* de lo ejecutado, y *gusto o deleite* en el obrar. Ejemplo: el estudiante que tiene el hábito del estudio aprende pronto, estudia con gusto y lo hace con perfección, es decir, sin distracciones; en cambio, el que no tiene el hábito de estudiar tarda mucho en aprender, sufre estudiando y cualquier cosa le distrae, es decir, lo hace mal.

AMPLIACION.—La razón de estos efectos está fundada en las asociaciones de imágenes con determinados movimientos de nuestro organismo, formando un complejo sensorio-motor, y estos complejos se asocian, a su vez, formando un complicado mecanismo dispuesto de tal suerte que, a la menor excitación, responden todos los elementos, produciéndose conjuntamente por la ley de unidad expresada en estas palabras: Toda imagen o hecho de conciencia tiende a evocar, entre los anteriormente experimentados, todos aquellos con los cuales estuvo alguna vez unido en la conciencia, formando con ellos un todo. (Véase Palmés.)

Influencia de los hábitos en el orden intelectual y moral.

Los hábitos influyen en el orden intelectual, porque dan cierta estabilidad a nuestros conocimientos, puesto que para conservarlos es necesaria la frecuente repetición y presencia del objeto en el espíritu y el hábito la produce; y porque la atención y meditación habitual, en el orden científico, producen la fecunda asociación de ideas con una serie de representaciones de nuevos pensamientos y multitud de sentimientos, que son los que ayudan a construir la ciencia.

El progreso de la humanidad se explica por el hábito, sin el cual no se concibe la ciencia, ni el arte, ni el lenguaje, ni la educación; y en el orden moral la virtud se funda en el hábito, y lo mismo la vida de santidad que el cumplimiento de las leyes divinas y humanas tienen en el hábito su fecunda fuente.

CAPÍTULO X

De las diferencias psíquicas individuales y de las variaciones normales y anormales de las mismas

ARTICULO 1.º

DEL TEMPERAMENTO Y CARACTER

Concepto de temperamento.

Tanto el estudio del temperamento como el del carácter, pertenecen a la llamada *Psicología diferencial*, que estudia las diferencias observadas en los hombres, diferencias individuales, entre las que se encuentran el temperamento y el carácter, cuyos conceptos vamos a exponer.

El temperamento, según Malapert, es «la actividad general del organismo, la energía del tono vital, así como la armonía o discordancia de las actividades vitales».

Temperamento significa mezcla, y el P. Palmés lo define con estas palabras: «La cualidad o manera de ser del organismo de un hombre determinado y el conjunto de inclinaciones o actividades innatas que fluyen constantemente del mismo.»

De esta definición se infiere que el temperamento es el modo de ser habitual de un hombre, sin intervención de la voluntad, ni de la inteligencia, teniendo sólo en cuenta su constitutivo fisiológico.

El predominio del sistema nervioso y del sanguíneo o bilioso harán que un individuo esté dispuesto a obrar con una impulsión y actividad más o menos intensa, manifestada en sus movimientos corporales, dando a conocer su temperamento por su robustez física, altura, anchura de pecho, color del rostro, viveza en la mirada, etcétera, y hasta por la aptitud para recibir las impresiones sensibles y la propensión a ciertas enfermedades.

En este estudio brevísimo del temperamento, es conveniente, por lo que afecta a esta exposición, consignar que el temperamento es fruto de la herencia, ordinariamente; que es distinto en cada uno de nosotros y que sirve de base para la formación del *carácter*.

Factores del temperamento.

En el temperamento se señalan distintos factores, que son: el *biológico*, el *anatómico* y el *fisiológico*. La *composición bioquímica* de

la molécula viva, influyendo en la herencia, es el primero; la diversa forma y proporción de los tejidos, es el *anatómico*, y el predominio de los sistemas nerviosos y humoral, es el elemento *fisiológico*.

«Los modernos experimentos fisiológicos—dice Palmés—sobre la doble acción de las glándulas endocrinas, la morfología y psicofisiología, llevan a la convicción de que la diversidad de temperamentos depende directamente de ellas. Los antiguos habían, en cierta manera, adivinado esta verdad.»

AMPLIACION.—Según la doctrina moderna de las secreciones endocrinas, se dan las llamadas *hormonas*, que son principios químicos elaborados por el propio organismo, segregados y vertidos en la sangre por ciertas glándulas de secreción interna, cuyas secreciones actúan como excitantes de las funciones vitales.

Las glándulas indicadas, son: la *tiroides*, las *suprarrenales*, la *pineal* y, además, las *sexuales*. Entre los efectos de las secreciones, se observan que, atrofiada la glándula tiroides, se detiene el desarrollo de la talla, la actividad mental y se anula la función genital. Contrarios a los anteriores efectos se producen si se atrofia la pineal.

Igualmente, a las anomalías en el funcionamiento de las suprarrenales, se siguen anomalías en la circulación, respiración, temperatura, fatiga y descenso de la fuerza muscular. Del mismo modo, al llegar a la pubertad, se notan variabilidades en el carácter del individuo y otros cambios en la sensibilidad afectiva que influyen en la vida psíquica.

Clases de temperamentos.

Difícil es determinar las clases de temperamentos, y mucho más señalar el temperamento de un individuo por la mezcla de elementos, de unos y otros, en cada caso particular; pero, de todos modos, los temperamentos admitidos son: el *sanguíneo*, *linfático*, *nervioso* y *bilioso*, cuyas características se indican en los mismos nombres.

Definición de carácter.

Etimológicamente, *carácter* equivale a marca, señal o impresión por la que alguna cosa es conocida, y como cada uno de los hombres nos distinguimos de los demás, decimos que cada hombre tiene una señal o carácter, que no está en el cuerpo, ni es color o altura, sino algo más íntimo y personal, que llamamos *carácter personal*.

Este carácter se define: *la habitual disposición, conforme a la cual el apetito racional o voluntad, reacciona a determinados motivos*; es decir, que todo hombre, al obrar, lo hace de una forma determinada, constante, que procede de la manera especial que cada uno tiene de dirigir los actos de su voluntad, a lo que llamamos *carácter*.

El carácter se diferencia del temperamento en que éste es de orden fisiológico y el carácter de orden psicológico, y en que el temperamento es el *modo de ser* de un individuo, y el carácter es el *modo ordinario de proceder* de una persona.

Factores del carácter.

De lo dicho se desprende que los factores del carácter son dos: el *somático* o *corporal* y el *psíquico* o *ánimico*. El somático lo constituyen los factores indicados del temperamento: composición bioquímica, disposición y proporción de los tejidos y los sistemas nervioso y humoral, y el psíquico, las facultades del alma, principalmente inteligencia y voluntad.

Clasificación de los caracteres.

El P. Laburu clasifica los caracteres en tres clases, que son: el *normal*, que puede ser fuerte, constante, dulce, serio, alegre, activo, tranquilo y reposado; el *subnormal*, que opone a los anteriores, y es el áspero, terco, débil, taciturno, ligero, imperioso e indolente, respectivamente; el *anormal*, con sus variadísimas formas de histérico, neurasténico, psicasténico, angustiado y otras y, finalmente, el carácter *cero* o *loco*, del idiota e imbecil, que no tiene carácter.

Otra clasificación es la siguiente, de Heymans: nervioso, sentimental, sanguíneo, flemático, colérico, apasionado, amorfo y apático, combinando la emotividad, la actividad y las funciones conscientes e inconscientes del hombre.

Modificaciones del carácter.

Como las disposiciones biológicas y fisiológicas se heredan, y éstas son factores del carácter, podemos decir que el carácter nace por herencia y va cambiando en el transcurso de la vida o, mejor dicho, desarrollándose; así en la niñez se inicia, tomando en la virilidad su mayor e igual tono y debilitándose en la vejez.

Pero, además, el carácter podemos modificarlo modificando el factor somático o cuerpo, pues esta modificación traerá de algún modo la psíquica y, por consecuencia, la del carácter. Es un hecho cierto que los alimentos, el clima, la farmacopea, la medicina y otras causas cambian la parte corporal, y si añadimos que la sociedad, las lecturas, las imágenes, ejercen gran influencia en nosotros, pues la sola imagen de una cosa nos obliga a ejecutar o no una acción o a realizarla de modo distinto, podemos sacar en conclusión que los

caracteres se reforman. Los grandes santos modificaron o reformaron el carácter, teniendo siempre presente el grande y trascendental problema de la vida eterna, lo efímero de la presente y los ideales de la humanidad cristiana; es decir, cambiaron el alma, y de ligera, versátil y pecadora, la hicieron pensadora y constante en el bien.

ARTICULO 2.º

DE LAS VARIACIONES NORMALES DE LA VIDA PSIQUICA

El trabajo y el cansancio: sus conceptos.

Además de la actividad general que la vida significa, manifestada en el ser vivo por sus propios movimientos vitales, de los que participan todos los seres, hay en el hombre una actividad dirigida, intencionalmente, a un fin, que no es otra cosa sino el aprovechamiento de sus fuerzas corporales y anímicas para la realización de un propósito determinado, y a este ejercicio de la actividad llamamos *trabajo*, que ha definido Palmés, diciendo que *es la actividad duradera, imperada por la intención de un fin, distinto de la misma actividad*.

Como todo trabajo prolongado significa un gasto de energías, la consecuencia del trabajo es el *cansancio*, estado afectivo penoso que nos indica la necesidad del *descanso*, bien con el *sueño*, bien con el *juego* o esparcimiento del ánimo.

El Sumo Pontífice León XIII definió el trabajo, diciendo: «Es la actividad humana, ordenada a proveer a las necesidades de la vida y a su conservación.»

División del trabajo.

La actividad humana puede emplearse en obras del espíritu interviniendo, principalmente, la inteligencia, y entonces el trabajo se llama *mental* o *intelectual*, o en el trabajo se emplea predominantemente la fuerza corporal, y entonces se denomina *manual* o *corporal*, advirtiéndose que, tanto en uno como en otro, la *voluntad* es un factor importante.

Análisis del trabajo por sus causas y sus efectos.

Si estudiamos la actividad humana llamada trabajo, veremos, en primer lugar, que es de naturaleza psicofísica, por ser el ejercicio de actividades del ser vivo en sus dos manifestaciones: anímicas y corporales; en el trabajo interviene la *atención* o aplicación de la

mente a lo que se realiza y, por lo tanto, la *inteligencia* y la *voluntad*, aunque en mayor o menor escala, según la clase de trabajo; además, en el trabajo corporal es causa predominante el empleo de los órganos de los sentidos y de los miembros o partes musculares; de aquí la frase vulgar: *pon todos los sentidos en lo que haces*, y, finalmente, como efecto inmanente, tanto del trabajo mental como del corporal, se manifiesta el *cansancio* o estado afectivo desagradable.

Investigaciones sobre el trabajo.

Por la importancia adquirida en los tiempos modernos, el trabajo ha sido estudiado en su *cantidad* y en su *cualidad* y en sus dos manifestaciones de *manual e intelectual*.

Respecto del manual, se señalan como estimulantes, que aumentan la cantidad y la excelencia o cualidad del trabajo: el *salario diferencial* del obrero, según lo producido; las condiciones de *higiene, luz, ventilación y calefacción* del taller; *viviendas y alimentación* de los obreros; los *cambios de trabajo* y los *descansos* convenientes; las disposiciones o *aptitudes* del trabajador, a las cuales son debidas la selección y división del trabajo, que lo hacen más fructífero y más amable.

Respecto del trabajo mental, Kraepelin ha estudiado las diferencias individuales y las oscilaciones que sufre el trabajo intelectual por métodos experimentales, señalando las *curvas de trabajo*, según el trabajo esté empezado, se halle en su máximo rendimiento o decline por su prolongación, observando que influyen en el trabajo diversos factores, como la *aptitud*, el *estímulo*, la *atención*, la *esperanza* de poder llevarlo a cabo y otras causas.

El cansancio.

A consecuencia del trabajo prolongado sobreviene el cansancio, que, como hemos indicado anteriormente, es un estado afectivo, penoso o desagradable, manifestado principalmente, si es corporal, en el sistema muscular, y, si es mental, en los centros cerebrales de asociación e imaginación, que son los que cooperan a la formación de las especies inteligibles.

División del cansancio y sus síntomas.

De lo dicho se infiere que el cansancio se divide en *corporal* y *mental*, según proceda del trabajo prolongado del organismo corporal o de la mente.

Los síntomas de cansancio corporal son: respiración acelerada, pulsaciones frecuentes, elevación de temperatura, sudor, dolor y extenuación de todo el organismo. El cansancio se aprecia y mide por el ergógrafo.

Respecto al cansancio mental, los síntomas son: disminución de la atención y, por consiguiente, del trabajo; distracciones continuas,

entorpecimiento de la actividad mental, a causa del de las funciones de asociación imaginativa, respiración frecuente, calor cerebral por afluencia de la sangre, frío en los pies, influencias renales y tendencia al sueño. Cuando se note este cansancio, conviene dejar el estudio y descansar, siendo eficaz muchas veces cambiar de trabajo intelectual; pero sobre todo, dormir. El cansancio mental se aprecia por métodos experimentales psicofísicos, y de su conocimiento se hacen aplicaciones pedagógicas.

ARTICULO 3.º

DEL SUEÑO Y LA VIGILIA

Solidaridad entre el cuerpo y el espíritu.

El cuerpo y el espíritu que anima forman al hombre, y estas dos substancias se influyen recíprocamente, siendo sus relaciones íntimas.

Los trabajos y las preocupaciones del espíritu, cuando son excesivas, causan perturbaciones nerviosas y pueden producir la locura. Una emoción violenta puede producir una parálisis, y el excesivo trabajo mental modifica las secreciones renales y otras muchas manifestaciones, que se evidencian con aparatos de Psicología experimental, tales como el pletismógrafo.

La influencia de lo moral sobre lo físico se observa en la expresión de la fisonomía, en que la atención y la reflexión hacen a la sensibilidad más exquisita y en que la misma imaginación produce enfermedades y las bruscas emociones que impiden la respiración.

Del mismo modo lo corporal influye sobre lo intelectual y moral, como se ve en el proceso sensible y en el sencillo dato de que basta una copiosa comida y una digestión laboriosa para impedirnos el estudio, así como que el vino produce la célebre alegría del beodo.

Leyes de la solidaridad.

Las leyes de estas influencias recíprocas son: 1.ª, un trabajo o una operación, como dice Santo Tomás, *cum fuerit intensa impedit aliam* (cuando sea intensa, impide otra), fundándose esto en que cada facultad del alma, emanando, como todas, de un mismo principio, produce cierta resonancia en las demás; 2.ª, la voluntad libre puede distraer en favor de la inteligencia parte de la energía que se pudiera emplear en las facultades sensibles y viceversa. Estas leyes explican muchos fenómenos psico-físicos.

Concepto del estado de vigilia.

Se denomina *estado de vigilia* aquel en el que se desarrollan normalmente las actividades propias del hombre.

En el estado de vigilia, el ojo ve y los demás sentidos perciben sus objetos y rectifican o confirman sus funciones respectivas y las de la imaginación, y, del mismo modo, la imaginación y la memoria

despiertan y asocian imágenes y recuerdos, así como la inteligencia juzga y raciocina y la voluntad actúa sobre su objeto.

Este estado se caracteriza porque la conciencia percibe y distingue lo real de lo ideal, lo imaginado de lo actual y cierto, y por el poder de la voluntad sobre todos nuestros actos, siendo la causa de la vigilia la comunicación del espíritu, por medio de los órganos corporales, con el mundo exterior.

Sueño y ensueño.

El estado de vigilia, como intermitente que es, se debilita y suspende, sobreviniendo lo que se llama *sueño*, que es la *cesación periódica y natural de las funciones sensibles psíquicas, que forman la vida de relación*.

En el sueño se rompe la síntesis que las actividades psíquicas forman en el estado de vigilia, disgregándose, y en él la voluntad y el entendimiento no ejercen normalmente sus funciones, no pudiendo, ni ellas ni los sentidos, rectificar a la imaginación, que es la que anda más suelta. Las únicas funciones que se ejercen normalmente son las vegetativas.

El sueño sobreviene después de un estado prolongado de vigilia, a consecuencia del natural cansancio, y lo estimulan la obscuridad, la quietud, la monotonía de sensaciones y la misma voluntad de dormir. Al sueño le precede inmediatamente un estado de *semiconciencia*, hasta que llega el verdadero estado de *inconsciencia*, que es el *sueño*, del cual no nos damos cuenta.

El sueño: sus explicaciones.

Llamamos *ensueño* al estado que sobreviene al que duerme, en el que se presentan, en mayor o menor número, una serie de imágenes o de fugitivas ideas, haciéndonos vivir en un mundo imaginario.

Los antiguos explicaban los ensueños diciendo algunos que eran *revelaciones divinas*; otros los explicaban diciendo que son *recuerdos subconscientes*; algunos dicen que son debidos a sensaciones producidas por *alteraciones del estómago o del corazón*, que la mente o imaginación traducen simbólicamente. En nuestros días Freud lo explica como la realización de un *deseo erótico reprimido*, teoría arbitraria y notablemente exagerada, según graves psicólogos.

La explicación es, sencillamente, que, andando suelta la imaginación, sin posible rectificación de la razón y sentidos, se suscitan representaciones de cosas, personas o sucesos percibidos en el estado

de vigilia, sean de la clase que quieran, pero desplazadas de la realidad.

Tanto la razón como la voluntad están ausentes en el ensueño, por lo cual somos irresponsables en ellos, aunque, a veces, revelan antecedentes voluntarios e inclinaciones que deben tenerse en cuenta para nuestra vida intelectual.

Teorías explicativas del sueño.

El sueño es un profundo misterio que unos explican por el *agotamiento de las neuronas cerebrales* (Duval); otros, por los *residuos tóxicos* que en el organismo deja el estado de vigilia (Ibero); algunos, por la *anemia cerebral* (Bernard); así como Brodman, por el contrario, lo atribuye a la *hiperemia*, y otros, por la *tendencia instintiva del ser* a evitar el agotamiento, siendo, entre las citadas, las más seguidas hoy la de la retracción de las neuronas y la de la intoxicación, que bien pudieran resolverse en una.

Después de lo dicho, y en vista del número de explicaciones, conviene dejar bien establecido que el sueño, por lo expuesto y por otras razones, es un misterio inexplicable satisfactoriamente.

ARTICULO 4.º

DE LAS VARIACIONES ANORMALES

Concepto de sugestión.

Entre las llamadas variaciones anormales de la vida psíquica individual, vamos a estudiar brevemente la sugestión que, etimológicamente, significa la acción de hacer creer o hacer realizar algo mafiosamente, sin descubrir la intención a la persona objeto de la sugestión.

Trasladando al orden real el concepto de sugestión, podemos definirlo diciendo que *es la inducción oculta de ideas o la realización de las mismas exteriormente, sin darse el sujeto plena cuenta intelectual del por qué de la idea, ni tener pleno dominio voluntario de inhibición en el obrar*. Por eso se dice cuando una persona piensa y obra sin plena conciencia que está sugestionada, pudiendo darse la sugestión lo mismo en la completa lucidez de la vigilia que en el estado hipnótico.

Ejemplos: Juan cree oír los acordes musicales de imaginarios instrumentos, porque su amigo, en quien tiene confianza, dice oírlos; a Juan le dice un amigo: *hoy tienes mal color, ¿qué te pasa?*, y, si al-

gunos otros, de acuerdo con el amigo, le dicen lo mismo, acabará por sentirse enfermo y, lo que es más, mudará de color y aun enfermará si se continúan las burlas empezadas; Juan no puede entrar en una habitación sin luz, porque siendo niño sufrió un gran susto en una habitación oscura.

Autosugestión y heterosugestión.

Autosugestión, como su nombre lo indica, es la sugestión producida por el mismo sujeto que la sufre. Ejemplo: Juan produce con las manos sombras en la pared, representando figuras infernales y acaba por asustarse profundamente, creyéndolas seres reales y termina pidiendo auxilio a gritos.

Heterosugestión es la sugestión producida por distinto sujeto del que la recibe. De esta clase son ejemplo las sugestiones de Juan, antes indicadas.

Sujetos dispuestos a la sugestión.

Todos los hombres somos sugestionables, en mayor o menor grado, porque en todos la imaginación exaltada, aunada con la ciega credulidad, puede producir sugestiones beneficiosas o perjudiciales. Decimos beneficiosas, pues la Medicina emplea, en algunos casos, la sugestión para curar ciertas enfermedades nerviosas.

Pero la sugestionabilidad está en relación con la preponderancia, en algunos hombres, del psiquismo inferior; es decir, el dominio de las tendencias sensitivas sobre la razón y reflexión. Los niños, mujeres y hombres superficiales son más fáciles de sugestionar. Conviene advertir que no es más sugestionable el hombre inculto, por ejemplo, un labriego, por ser labriego, que un intelectual, puesto que, aun sin letras, el primero puede ser más ponderado y reflexivo en sus juicios y de sistema nervioso más equilibrado que el hombre de la ciudad. De hecho, el labriego, en general, es cauteloso y desconfiado y menos expuesto al engaño.

ARTICULO 5.º

DEL SONAMBULISMO E HIPNOTISMO

Concepto de sonambulismo.

El sonambulismo, como su nombre indica (soñar andando), es un estado de sueño que sobreviene a algunos hombres, en el que se suspenden todas las funciones de relación, excepto el ejercicio de algún

sentido, vista u oído, y el movimiento o locomoción. Ejemplo: un sonámbulo se levanta de la cama; durmiendo se viste; si es estudiante, va a su mesa de estudio y toma, de sus libros, uno; lee su lección, pasea por la habitación con el libro abierto en la mano y, no obstante, sigue durmiendo.

Además de este sonambulismo natural, hay otro artificial o provocado por ciertos procedimientos, y ambos se explican por el juego de acciones reflejas que, aun en el estado de vigilia, nos determinan a ejecutar acciones sin darnos cuenta.

Tanto en el sonambulismo natural como en el provocado, hay a la vez hiperestesias y anestias. Así refiere Castelli que un sonámbulo encendía una bujía para escribir, pero, si alguien, observándolo, encendía otras muchas, apagando la suya, entonces, a pesar de haber mucha más luz, el sonámbulo creía estar en tinieblas y, a tientas, procuraba encender su bujía.

El sonámbulo es como un hombre muy preocupado que ejecuta operaciones, algunas veces difícilísimas, incluso para el estado de vigilia, como andar por la estrecha cornisa de un elevado edificio sin echar la mano y rápidamente, y que, cuando vuelve al estado de vigilia, no recuerda nada.

El hipnotismo: su definición.

La palabra hipnotismo, derivada de *ὑπνος*, significa sueño; pero, definido el fenómeno, decimos de él que *es un sueño artificial que sobreviene a la naturaleza, bien con aquiescencia de la voluntad, bien impuesto a la fuerza, en el que la actividad psíquica está influida por el que produjo el sueño, que se llama hipnotizador.*

El sueño hipnótico es un estado intermedio entre el sueño y la vigilia, porque el hipnotizado oye y ejecuta lo que le dice el hipnotizador, pudiéndose decir que está despierto para él.

El hipnotismo, aunque tiene antecedentes en el llamado magnetismo o mesmerismo, no recibió este nombre hasta el año 1841, dado por Braid, médico inglés, quien afirmó que la hipnosis era debida a fenómenos nerviosos.

Inducción del sueño hipnótico.

Todos los hombres somos capaces de ser hipnotizados y todos podemos hipnotizar; pero para ser hipnotizados se necesita consentimiento, aunque algunos profesionales dicen que no.

Los medios más generales de hipnotizar son: 1.º, producir una impresión visual, auditiva o táctil, muy viva, con el consiguiente

cansancio, por ejemplo, mirar una luz con fijeza o, simplemente, a los ojos del hipnotizador; 2.º, por medio de presiones o pases de la mano por el cuerpo del que se somete a la experiencia, de arriba abajo, o en las llamadas zonas hipnógenas o por sacudidas bruscas de la cabeza; 3.º, persuadiendo o mandando al sujeto *que duerma* o con simples gestos y hasta por escrito, lo cual es una sugestión. En los dos primeros modos, la influencia es física; en el tercero es moral.

Efectos del hipnotismo.

Los efectos del hipnotismo son: el *sueño* o *letargo*, la *catalepsia* o *parálisis*, con rigidez de miembros, y el *sonambulismo*, con una muy grande excitabilidad nerviosa cognoscitiva.

Los fenómenos del hipnotismo son: del *orden vegetativo*, como variación del pulso, aparición de manchas rojas en la piel, etc.; del *orden sensitivo*, como la anestesia, la hiperestesia, la analgesia, la alucinación, la duplicación de la personalidad y la sugestión posthipnótica, etc.; otros, del *orden locomotivo*, como mover los brazos, andar; otro, del *orden afectivo*, como el amor (?), y, finalmente, los hay del *orden intelectivo*, como acertar cartas, leer en lenguas desconocidas para el hipnotizado, trastocarse los sentidos, por ejemplo, leer con la manos, pies y, según algunos, *diagnosticar enfermedades*, *adivinar lo futuro*, la *levitación*, la *telepatía* o sugestión a distancia, *leer los pensamientos* y la *visión a través de cuerpos opacos*.

Diferencia entre el sueño hipnótico y el natural.

De lo expuesto se deduce que el sueño hipnótico se diferencia del natural en el modo de producirse, en la forma, en la unión del hipnotizado con el hipnotizador, en la profundidad y en las operaciones y, además, en que el sueño natural *es reparador*, mientras que el hipnótico es muy peligroso para el hipnotizado, quien muchas veces contrae enfermedades nerviosas, parálisis, convulsiones y hasta la demencia y la muerte.

Causa de los fenómenos hipnóticos.

Se ha tratado de fijar la causa de los fenómenos hipnóticos y del sueño mismo, contándose con una porción de hipótesis, entre las que tenemos la de Mesmer, con el *fluido magnético*; la de Puisegur, con el *eléctrico*; algunos han defendido la del *fluido vital*; Reichenbach defendió la del *fluido ódico*; otros han expuesto, para ciertos fenómenos, la de las *reverberaciones*; Gronier y Belanger expusieron las

de las *ondulaciones cerebrales*; Chevreul, la de las *inmutaciones en la presión* de la sangre, músculos, corazón; la escuela de la Salpêtrière sostiene la *disgregación de los centros cerebrales* de la vida inconsciente de los de la vida consciente; y la escuela psicológica de James, que defiende como causas la *sugestión* y la *disgregación cerebral*. Ninguna de las hipótesis explican todos los fenómenos hipnóticos, aunque la más seguida es la última o psicofisiológica, al parecer, de acuerdo con la Psicología experimental.

Licitud o ilicitud de la práctica del hipnotismo.

Como algunos de los fenómenos del hipnotismo pueden explicarse por causas o leyes naturales, pero otros fenómenos, en el caso de que su producción sea cierta, pues hay muchos que niegan su realización, no pueden explicarse por las leyes y causas conocidas hoy, y como, por otra parte, son peligrosos y prácticamente han producido los males indicados anteriormente, la Iglesia Católica prohíbe la práctica del hipnotismo, si no es en casos especiales, en las clínicas de medicina y usando de él con gran cautela para el progreso humano.

En cuanto a las aplicaciones pedagógicas y de educación, según La Vaissière, no tiene valor ninguno sólido.

La sugestión mental y la telepatía.

Ya sabemos en qué consiste la sugestión mental realizada por la palabra; pero tratándose de la sugestión mental, sin expresión externa verbal, es difícil entender cómo pueda verificarse, lo mismo dentro del hipnotismo que fuera de él, si no es con dos condiciones, que son: que la acción cerebral sea transmisible, calladamente y sin manifestación externa; que se propague esta acción del cerebro del operador al del paciente y que, en el paciente se excite eficazmente la imagen o idea correspondiente a la formada por el operador.

En cuanto a la telepatía, decimos que es una visión a distancia, conviniendo con la sugestión mental en que la comunicación entre el agente y el paciente se establece sin el auxilio de órganos, y que en el preciso momento en que el agente desarrolla su acción, con una energía considerable, se encuentra el sujeto en una extrema debilidad nerviosa.

Por lo dicho se ve que la telepatía *es una visión, audición, etcétera, que tiene un individuo, de acontecimientos que se realizan en sitios lejanos, sin ayuda de aparatos de ninguna clase.*

Como ejemplo de telepatía podemos citar el que cuenta Epicuro de su madre, la cual había tenido visiones de personas ausentes, así como también es muy conocido el referido por Petrarca (Francisco), quien tuvo la visión de la muerte de su amigo Colonna, obispo de Gascuña, confirmada veinticinco días después.

La explicación de la telepatía está todavía oculta a los ojos de la ciencia, a no ser que sus fenómenos sean simples coincidencias, como algunos afirman, siendo su naturaleza desconocida, pues, si los hechos son ciertos, parecen preternaturales.

Locura y delirio.

Además de los estados individuales anormales indicados, hay otros, entre los que se encuentra la locura, el delirio y la histeria, que brevemente vamos a exponer.

Se llama loco al hombre que pierde el dominio consciente y libre sobre su razón y voluntad, estando en estado de plena vigilia.

La locura se ha definido diciendo que es el desorden total o parcial de las funciones superiores, juicio y raciocinio, así como del dominio de la voluntad.

La locura puede ser furiosa, cuando están en completo desorden todos los actos psíquicos y la voluntad ha perdido totalmente el dominio de los apetitos y actos exteriores.

Además de la locura, hay estados, más o menos mitigados, que reciben distintos nombres en relación con las anomalías respectivas. Así existe la demencia, que es la debilitación o degeneración mental, mayor o menor; la amencia, que es, ordinariamente, la total anulación de la razón, en los llamados estultos o imbeciles.

Las diferencias generales son: el loco razona mucho, es una máquina de pensamientos e imaginaciones; pero teniendo, ordinariamente, una idea fija alrededor de la cual construye sus pensamientos e imaginaciones y en la cual quiebra la filación de sus discursos, habiendo incongruencia entre los fines que se propone y los medios convenientes; el demente discurre poco y no tiene la movilidad imaginativa del loco, pero, llevado por la imaginación incongruente, discurre mal, tras una mortecina idea disparatada, y el amente no discurre nada y su apagada inteligencia y sus confusas y escasas imágenes le convierten en un ser meramente pasivo, con sólo vida vegetativa y sensitiva muy mitigada.

Existen, como forma de locura, las llamadas manías, que son la locura reducida a un orden de cosas, por ejemplo, las manías persecutorias, que son peligrosísimas; las melancólicas, llamadas lipemánias o de la ancianidad; la hipocondría moral, con idea del suicidio; la agorafobia o temor de cruzar una plaza; la piromanía o manía del fuego; la cleptomanía o manía del robo; la erotomanía o manía del amor y placer lascivo; la megalomanía o manía de grandezas, y otras muchas.

El delirio, que sobreviene en ciertas enfermedades, siendo ordinariamente pasajero, es compañero de la fiebre alta y se caracteriza por frecuentes alucinaciones, pudiendo considerarse como la enajenación de la atención.

Histeria.

La histeria es un estado patológico, caracterizado por una gran dificultad de coordinar, por la sugestibilidad, distractibilidad e inestabilidad de carácter, pre-

sentándose a la vez en el histérico anestésias, hiperestésias sensibles o dolorosas e incluso parálisis e imágenes, de tal viveza que confunde con la realidad.

Los histéricos tienen sed de emociones, de cambio de vida, de sobresalir y de llamar la atención, a consecuencia del estrechamiento del campo de la conciencia personal, obsesionados por una idea.

La histeria es más frecuente en la mujer que en el hombre, en la ciudad que en el campo, no pudiendo considerarse como un estado nervioso permanente, sino que aparece, en ciertos estados del desarrollo, bajo la influencia de ciertos traumatismos o fuertes emociones recibidas.

ARTICULO 6.º

LA ACTUAL ENCICLOPEDIA PSICOLOGICA

La Psicología, como ciencia del alma, que venimos estudiando en estas lecciones elementales, desarrolladas sucintamente conforme al programa oficial, es la llamada *Psicología general*, que estudia el tipo normal y general humano, prescindiendo de las diferencias acusadas en distintos individuos y relegando a estudios especiales las aplicaciones psicológicas que del conocimiento del dato psíquico surgen.

El estudio de las diferencias psíquicas individuales, de los grupos humanos, de las razas, de las anomalías patológicas y de las aplicaciones, etc., además de la Psicología general, es lo que constituye en la actualidad la llamada *Enciclopedia psicológica*, de cuyas diversas ramas daremos una breve idea en los párrafos siguientes.

Psicología de las modificaciones de la vida psíquica individual.

Esta rama de la enciclopedia psicológica es el estudio de las *anormalidades temporales*, entre las que se cuentan: el *sueño*, el *ensueño*, la *ilusión*, la *alucinación*, el *hipnotismo*, el *carácter* y el *temperamento*; y del mismo modo, las llamadas *anormalidades permanentes*, que, entre otras, son: la *histeria*, la *demenia*, la *amencia*, la *locura* y otras enfermedades mentales. La exposición que de estas anomalías tenemos hecha en artículos precedentes nos releva de nuevas aportaciones en este lugar.

Psicología especial o de las edades.

Se titula así la parte de la Enciclopedia psicológica que estudia al hombre en algún estado particular de su vida, por ejemplo, en la niñez, en la adolescencia o en la vejez. Sus publicaciones se conocen con el nombre de la edad que es objeto de sus observaciones, así se rotulan: *Psicología del niño*, *del adolescente* o *de la senectud*. Sus problemas son múltiples, siendo los principales: señalar el momento del alumbramiento intelectual, su proceso y el principio de su debilitación; la marcha y el desarrollo de las nociones morales, la formación del carácter, sus variaciones, etc.

Psicología diferencial.

Estudia esta especialidad las diferencias psíquicas entre los individuos humanos, por ejemplo, entre dos niños, dos adultos, entre la mujer y el hombre (Psicología de los sexos), o entre un anciano y un joven. Algunos denominan a estos

estudios *Psicología comparada*, abarcando también en ellos al psiquismo animal y estudiando comparativamente varios tipos de animales entre sí y aun con tipos de psiquismo humano.

Determinar, en la *Psicología animal*, así se denomina a este segundo grupo de estudios, el instinto de los animales, sus caracteres, su fijeza, las manifestaciones del conocimiento sensitivo, sus movimientos efectivos interiores y diferenciales de los humanos, son sus problemas. En la *Psicología diferencial de los sexos*, su problema es determinar las diferencias esenciales y accidentales entre el hombre y la mujer, tanto fisiológicas como anímicas.

Psicología genética.

Con este nombre se conoce la rama especial psicológica que estudia el desarrollo de la vida psíquica humana, desde el niño recién nacido al hombre adulto, y en descenso hasta la decrepitud.

También abarca la Psicología genética el estudio del embrión en sus distintos periodos o formas.

Sus problemas están ligados con el de la vida misma, tratando de fijar su principio vital, sus caracteres diferenciales respecto de los fenómenos físico-químicos, el gradual desenvolvimiento de las fuerzas vegetativas y sensitivas y, en una palabra, descubrir el origen de los fenómenos intelectivos, volitivos y afectivos que tanto elevan al hombre.

Psicología patológica.

Con este nombre se designan los estudios de las enfermedades o estados patológicos, que son anomalías funcionales del organismo humano.

Así, por ejemplo, estudiar tanto las enfermedades cerebrales, demencia, locura, amencia, que ya indicamos anteriormente con el nombre de anomalías permanentes, como las *enfermedades de la memoria*, conocidas con los nombres de amnesia, dismnesia, paramnesia; las de la voluntad, llamadas abulia e hiperbulia; las de los movimientos, ataxia, agnosia, apraxia, etc., será el objeto de la Psicología patológica. Igualmente se estudia el psiquismo de un ciego de nacimiento o de un sordomudo.

Entre sus problemas, se destaca principalmente el de determinar, sobre todo en las enfermedades mentales y volitivas, si el alma humana es el sujeto patológico o es el cuerpo; es decir, hasta dónde llega la parte afectada del hombre y qué relación guardan el alma y el cuerpo en estos casos patológicos.

Psicología colectiva.

Con este nombre se designan los estudios hechos sobre grupos humanos, considerados como personas colectivas, en las cuales los individuos viven como embebidos en el grupo y obran de distinto modo de como lo harían si viviesen separados.

Como partes de la Psicología colectiva, están: la Psicología social, la Psicología étnica, la Psicología de las clases y la de la muchedumbre.

La *Psicología social*, que estudia un grupo humano, en el cual los individuos obran o se consideran obrando con *conciencia social* de que su obra beneficia a todo un pueblo o sociedad. También son objeto de la Psicología social el estudio

del lenguaje de un pueblo, las leyes, las costumbres, la religión, las supersticiones, etc., del mismo.

La *Psicología étnica* estudia las razas humanas y sus diferencias, por ejemplo, la raza negra, su fisiología, color, altura, temperamento, carácter, tendencias, ideas, sentimientos, costumbres, etc., pudiendo completar su estudio comparándola con la raza blanca.

La *Psicología de las clases* estudia las clases sociales (burgueses y proletarios, nobles y plebeyos, militares y sacerdotes, carpinteros, sastres, albañiles, mineros), con sus principios, tendencias, cultura, virtudes y vicios, comparándolos entre sí.

La *Psicología de la muchedumbre* o de las multitudes es la que estudia la esencia, leyes evolutivas (progresivas y regresivas) de las muchedumbres, anónimas o heterogéneas, reunidas en la calle o en asambleas integradas por toda clase de individuos.

Propios de las *sociedades*, de las *razas*, de las *clases* y de las *muchedumbres*, son los rasgos o caracteres siguientes: obrar todos los individuos que las componen *como si fueran un solo ser*; tener como una *unidad mental*, que a todos dirige; poseer el *sentimiento de su fuerza incontestable*; gozar del *sentimiento de la irresponsabilidad*; ser fácilmente *sugestionables*; obrar por *impulsos irreflexivos*, sin juicio sereno; exagerar los *sentimientos*; tener *inclinación al mal, al tumulto*, al crimen, y, finalmente, mostrar en sus actos una *mentalidad inferior degradada*. Los cuatro últimos caracteres pertenecen, sobre todo, a las muchedumbres anónimas, mentalmente desordenadas con psiquismo anormal.

Los directores de la muchedumbre poseerán: *carácter enérgico*, *lenguaje afirmativo* o *negativo rotundo*, sin dudas; *repetir* sus mandatos o afirmaciones de modo general y abstracto y, finalmente, *obrar él*, dando ejemplo, para contagiar y que le imiten.

Los problemas de la Psicología colectiva son: ¿Existe el alma colectiva? ¿De dónde les viene a los pueblos el sentir y obrar uniformemente? ¿Interviene como factor de la Psicología colectiva la tierra donde vive la multitud? El individuo, obrando con una muchedumbre anónima, ¿es responsable de sus actos?

Psicología aplicada.

Con este nombre se conoce una parte de la Psicología experimental e individual que trata de conocer y explicar los medios convenientes para obrar de una manera determinada y conforme a un fin.

Entre las varias ramas de la Psicología aplicada, tenemos la *Psicotecnia*, que investiga la tendencia, inclinación y aptitudes de un individuo en relación con la producción intelectual y manual de un oficio determinado. La inclinación hacia una ocupación o trabajo es lo que el vulgo conoce con el nombre de vocación, que incluye, como es natural, aptitud corporal u orgánica y lucidez intelectual.

La *Psicotecnia*, por lo tanto, es la *Psicología aplicada*, que estudia los medios necesarios para conseguir el máximo rendimiento de las funciones psíquicas en la ejecución de un trabajo cualquiera.

La *Psicotecnia* tiene como fines: 1.º, estudiar la aptitud profesional de un individuo; 2.º, estudio psíquico de las técnicas profesionales.

Los problemas de la *Psicotecnia* son: la orientación profesional, antes de aprender un oficio, y la selección profesional de individuos, después de aprendido.

El primer problema radica en que no todos servimos para todo y que, para

SEGUNDA PARTE

PSICOLOGÍA RACIONAL

CAPÍTULO PRIMERO

Del alma humana y de sus atributos

ARTICULO 1.º

DE LA EXISTENCIA DEL ALMA

Concepto del alma humana.

En su lugar correspondiente, hemos expuesto la definición aristotélica de principio vital o alma, en general, diciendo que era «la causa primordial del ser y de la actividad de los cuerpos naturales, dotados de organización», y, aplicando las ideas contenidas en el concepto aristotélico al alma humana, podemos definirla diciendo: *alma humana es el principio substancial de donde proceden todos los fenómenos vegetativos, locomotivos, sensitivos e intelectivos que se producen en el hombre*, o, como decía Aristóteles: *anima est id quo vivimus et sentimus et intelligimus primo* (alma es aquello por lo que sobre todo vivimos, sentimos y entendemos).

En esta definición se dice que el alma es el principio substancial de todas las operaciones, entendiéndose que es el *principio primero* del cual nacen las *facultades*, que son los *principios activos o inmediatos* de los diversos grupos de operaciones, conocidas con los nombres de facultad vegetativa, sensitiva, locomotiva, intelectual y volitiva, que algunos llaman disposiciones o aptitudes o fuerzas que tiene el alma y que no es posible negar.

Realidad del alma humana.

La realidad o existencia del alma humana es evidente y se demuestra con este sencillo argumento: los elementos de que se com-

pone el cuerpo humano, y que pueden hallarse en un análisis químico, son materiales, y cómo muchos de los fenómenos que se realizan en el hombre son *irreductibles a la materia*, es decir, a esos elementos materiales de que se compone el cuerpo humano, de aquí que es preciso convenir en la existencia de una causa que explique tales fenómenos, causa a la cual llamamos *alma*.

Que tenemos fenómenos *irreductibles a la materia* e inexplicables por ella, se prueba con sólo acordarnos de la existencia en nosotros del *pensamiento y de las ideas universales y abstractas, lo mismo que del raciocinio y de la volición*, operaciones que están sobre la materia y que es necesario procedan de algo distinto de ella, o, como dice Spencer, de «algo que sirva de *substractum*» o sujeto de esas operaciones.

Además, conviene meditar en que nosotros aspiramos y queremos muchas veces lo espiritual, lo infinito y, contrariando al cuerpo, buscamos cosas que repugnan a la materia corporal, a la cual dominamos y hasta podemos llevar a la destrucción o muerte, por dar satisfacción a las aspiraciones de ese *algo* que manda en todo el cuerpo y que llamamos *alma*; luego el principio del que nacen ese dominio y esas *aspiraciones superiores y contrarias a la tendencia de la materia, es el alma*, que, con ese nombre o con otros, la reconocen todos los filósofos.

Luego la existencia del alma es una verdad evidente, fundándonos en el principio, tantas veces enunciado, *operari sequitur esse* (el obrar está de acuerdo con el modo de ser), habiendo sido inútiles los esfuerzos y argumentos de los materialistas (Hobbes, Holbach, Vögt y otros), ante tan firme verdad.

ARTICULO 2.º

DE LOS ATRIBUTOS DEL ALMA

Estado de la cuestión.

Demostrada la existencia del alma humana, ocurre preguntar: el alma, ¿qué es?, ¿es substancia o accidente? Si es substancia, podemos volver a preguntar: ¿qué clase de substancia es: material y compuesta o inmaterial y simple?

Si afirmamos que es simple e inmaterial, aún podemos preguntar de nuevo: ¿es solamente simple o es espiritual además? Todas estas interrogaciones implican la necesidad de determinar los atributos o propiedades del alma humana, que brevemente vamos a exponer.

Concepto de substancia.

El primer atributo del alma es la substancialidad; pero es preciso dar alguna noción de la substancia, en general, para entender qué sea la substancialidad del alma.

La palabra substancia viene, etimológicamente, de *sub* y *stare* (estar debajo), y se define: *ens in se stans, seu non indigens subjecto cui inhereat*; ente que existe *en sí*, sin necesidad de un sujeto al cual se una.

Al decir que substancia, según su significado etimológico, es lo mismo que *estar debajo*, queremos decir que es una realidad de carácter íntimo, que habita las regiones más profundas del ser, que es su esencia y naturaleza; pero esencia estable, permanente, que existe *en sí*.

AMPLIACION.—Para mayor claridad del pensamiento, obsérvese que en cualquier ser distinguimos, por ejemplo, en la madera, algunas realidades que, como el color, la dureza, etc., varían y cambian, y que debajo de ellas y distinta de estas cualidades o accidentes está lo que llamamos *substancia*, que constituye el fondo de la madera y que permanece la misma, aunque se muden aquellos accidentes.

Pues bien; esa substancia, que es la parte más íntima de un ser, es el sujeto de los cambios accidentales o cualidades, sin que por esto afirmemos que la substancia no pueda desaparecer, pues no es inalterable.

Opiniones sobre el concepto de substancia.

Sobre el concepto de substancia hay distintas opiniones filosóficas. Locke dijo que la substancia no es sino el conjunto de cualidades que percibimos con los sentidos, ignorando el modo de coexistir. Condillac afirmó que la substancia es el conjunto de fenómenos, sin otra realidad. Taine y los positivistas sostienen que la substancia no es sino la suma de propiedades. Wundt admite la realidad de la substancia, tratándose de fenómenos externos, y la niega si se trata de fenómenos internos de conciencia. De todo lo cual resulta que las escuelas *fenomenista*, *actualista* y *empirista* (sensistas, asociacionistas, positivistas y empiristas), no admiten la *substancialidad del alma*, y sólo aprecian en nosotros fenómenos sin causa, actos sin sujeto o una sombra inexplorable.

Stuart-Mill, Paulsen, Ziehen, Bain, Ribot y W. James, entre otros, son paladines, en los tiempos modernos, de estas afirmaciones.

A Demostración de la substancialidad del alma.

Que el alma es una substancia, se prueba:

1.º Porque la conciencia nos da cuenta, no sólo de los fenómenos anímicos, por ejemplo, de una sensación de audición, de una afección de miedo o pesar y de un conocimiento intelectual, sino que, además, *tenemos conciencia del sujeto que siente, que tiene miedo y*

que entiende, el cual sujeto pasa de unos estados a otros, permaneciendo el mismo, aun cuando sus fenómenos cambien, y lo mismo sucede con los fenómenos externos, pues vemos que las cosas del mundo mudan de accidentes, por ejemplo, pasan del calor al frío, de ser blancas a ser negras, permaneciendo las cosas las mismas *en su substancia*, como la cera, que toma distintas formas, que son los accidentes y, no obstante, ella siempre es cera. De todo lo cual inferimos que los fenómenos que en nosotros se suceden están indicando y son plena prueba de la existencia de una substancia que permanece la misma en medio de los cambios; luego el alma es substancia.

2.º Porque el hombre es un ser pensante; luego el primer principio del pensamiento, que es el alma, es uno de los elementos constitutivos de su naturaleza, formando parte integrante de la substancia humana. Ahora bien: como la naturaleza del hombre es *una y existe*, sin necesidad de apoyarse en otro ser, y es *permanente* y estable, a pesar de las mudanzas que constantemente se producen en nosotros, tenemos que concluir afirmando que el alma, que es parte de esa naturaleza, es permanente y, por tanto, substancia.

3.º Hay en nosotros multitud de actos vitales que radican en un mismo sujeto; ahora bien: este sujeto o existe *en sí* o en otro. Si existe en sí, es substancia; si existe en otro, este otro será el sujeto de las mudanzas y, por lo tanto, él será la substancia, so pena de volver a preguntar lo mismo en una serie infinita; pero esto sería absurdo, porque, si es absurdo que un accidente exista *en sí*, igualmente lo sería una serie infinita de accidentes, existiendo sin una substancia en la que, como fondo o fundamento, se apoyasen en último término. Ejemplo: si un ciego no ve, lo mismo les pasará a cien o a mil ciegos juntos.

4.º Porque sin una substancia en que radiquen todos los cambios, sensaciones o fenómenos, no tendríamos unidad de conciencia ni percibiríamos esa identidad personal de que nos da cuenta la conciencia.

ARTICULO 3.º

DE LA ESPIRITUALIDAD DEL ALMA HUMANA

Definición de espiritualidad.

Defínese la espiritualidad diciendo: *es aquel atributo del alma humana mediante el cual ésta no sólo carece de partes, es decir, es simple, sino que, además es independiente de la materia en cuanto*

al ser y en cuanto al obrar. Esta independencia del ser, que es espiritual, se entiende como *independencia intrínseca*, porque no repugna que un ser espiritual, para serlo, dependa, extrínseca o indirectamente, de la materia, y así el alma recibe de los órganos del cuerpo o por su medio el objeto material de sus operaciones.

Diferencia entre espiritualidad y simplicidad.

Entre los conceptos de espiritualidad y simplicidad existe gran diferencia. Una substancia es simple cuando carece de partes y extensión; pero, para que una substancia sea espiritual, necesita, además de ser simple, es decir, carecer de partes, el *ser independiente para existir* de cualquier otra substancia que le pueda estar unida, y el *poder ejecutar operaciones con independencia* de toda otra substancia. Ejemplo: el alma es substancia espiritual, porque su existencia no le proviene del cuerpo, sino de sí misma y porque, separada del cuerpo, ejercerá la intelección, el amor y otras operaciones.

De modo que nosotros no demostramos la simplicidad del alma, porque está incluida en la espiritualidad, de la que vamos a tratar.

AMPLIACION.—No hay que confundir el significado del término *simple*, empleado en Filosofía, del sentido que se le da en Química, pues para que sea simple un cuerpo, según la Química, basta que sea puro, es decir, que no esté combinado con otro; por ejemplo, el oxígeno es cuerpo simple, si no está mezclado. En Filosofía se llama simple al ser o substancia que no sólo está sin mezcla, sino que carece de partes y extensión.

Demostración de la espiritualidad del alma humana.

El alma subsiste en el cuerpo y asocia al cuerpo al trabajo de su actividad; pero, ¿subsiste el alma por virtud del cuerpo o por virtud propia?

Nosotros decimos que *es independiente en cuanto al ser* y, por lo tanto, que es espiritual, y lo probamos:

1.º Porque la operación sigue al ser, *operari sequitur esse*, es decir, por la operación que un ser realiza podemos juzgar cuál sea su naturaleza; es así que el alma tiene operaciones intelectuales sobre objetos inmateriales, como son los conceptos de honor, derecho, deber y otros mil; luego la facultad que obra sobre conceptos inmateriales es inmaterial; de aquí que el ser que tiene tal facultad sea espiritual.

2.º Porque las ideas, que formamos de las mismas cosas materiales, las deducimos por abstracción, universalizándolas e inmate-

rializándolas, es decir, son trascendentes; v. gr.: los conceptos que formamos de *ser, substancia, causa, unidad, duración*, etc.; es así que estas ideas, deducidas de las cosas materiales por la fuerza abstractiva intelectual que percibe, *universal e inmaterialmente*, no podría percibir las una potencia orgánica; luego la facultad y el alma que posee otra facultad son espirituales.

3.º Porque en nosotros se da el fenómeno de la reflexión, por virtud de la cual el hombre se conoce a sí mismo; es decir, que nuestro pensamiento no sólo conoce los seres distintos de él, sino que puede pensar en sí mismo, *en su propio pensar*, como dice Mercier, analizando su propio acto de reflexión; es así que un ser material no puede conocerse a sí mismo; luego en nosotros existe un principio inmaterial que ejerce esa operación y que, por lo tanto, es espiritual.

4.º Porque la voluntad tiene por objeto el *bien universal y abstracto*, y no solamente esto, sino que la voluntad quiere muchos bienes que contrarían los impulsos corporales, dominando a la materia y a sus tendencias; es así que una potencia orgánica y material no puede querer dirigirse sino a los bienes particulares y materiales, y mucho menos querer lo que la anula, incluso la muerte; luego el acto de la voluntad indica que la potencia volitiva no es orgánica, sino de la naturaleza de lo que apetece, y como éste es inmaterial y espiritual, ella lo será también, y mucho más el alma, que es el principio de todas las potencias espirituales.

ARTICULO 4.º

DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Entendemos por inmortalidad la *permanencia interminable de un ser en la vida*, y también se ha definido como la capacidad de vivir perpetuamente.

Tres clases hay de inmortalidad: la *esencial*, que es la de Dios, cuya esencia es el existir, poseyendo una vida, en tan alto grado, que no se concibe pueda perderla; la *inmortalidad natural* de los seres que carecen de todo principio de corrupción y, por lo tanto, una vez que han sido creados, tienen capacidad o exigencia de un perpetuo vivir, por ejemplo, el alma humana, y la *inmortalidad por gracia o donación*, que es la que Dios puede conceder a una criatura gratuitamente; por ejemplo, la de Adán, si no hubiera pecado.

De estas tres, el alma humana tiene la *natural*, una vez que ha sido creada.

AMPLIACION.—La inmortalidad es propiedad de los vivientes que tienen impotencia para perder la vida, así como la incorruptibilidad se aplica a los cuerpos materiales; de modo que podemos decir, por ejemplo, que la *materia prima* es incorruptible, pero no podemos decir que es inmortal, porque ella no tiene vida. En cambio, de los seres vivos, cuando conservan la vida perpetuamente, podemos decir que son inmortales.

Demostración de la inmortalidad del alma.

El orden que seguimos, para la demostración de la inmortalidad del alma, se reduce a demostrar, primero, *que sobrevive al cuerpo*; segundo, *que puede vivir separada de él*, ejerciendo sus operaciones, y tercero, *que Dios no la aniquilará*.

Primera parte: que el alma sobrevive al cuerpo.

Se funda esta afirmación en que el alma humana es, como hemos probado, una substancia espiritual y, por lo tanto, simple, de lo cual se infiere que es *por naturaleza* inmortal. En efecto, si el alma pudiese morir sería o por *disolución de partes* en su ser íntimo o por *depender su vida de otro ser*, sin el cual no existiría; es así que no puede morir por disolución de partes, porque hemos probado anteriormente que es substancia espiritual, careciendo de partes, pues la espiritualidad *incluye la simplicidad*, y tampoco puede morir porque reuera el ser al que está unida, que es el cuerpo, pues no depende de él intrínsecamente, como hemos probado, por ser espiritual; luego muerto el cuerpo, el alma sobrevive y, por lo tanto, es inmortal, desde este punto de vista.

Segunda parte: que el alma, separada del cuerpo, puede ejecutar operaciones.

Se funda esta afirmación en que los actos del entendimiento y de la voluntad, facultades independientes por naturaleza, pueden ser realizados.

El alma, por medio del entendimiento, que ejercita sus operaciones sin dependencia alguna intrínseca del organismo, conoce seres y objetos puramente inteligibles, puede, separada del cuerpo, ver a Dios y conservará en la memoria multitud de nociones tomadas de las cosas sensibles, de las que deducirá multitud de conclusiones y, finalmente, se conocerá a sí misma. La voluntad deseará lo conocido, como bien, por el entendimiento, sin tener necesidad del cuerpo; detestará cuanto en la memoria se le presente como malo; amará a Dios y, finalmente, Dios mismo puede infundirle la ciencia de lo sobrenatural, inmensa perspectiva del cristiano.

Tercera parte: que Dios no la aniquilará.

Dios es el único que podría aniquilar el alma; pero habiéndola

Dios creado con naturaleza espiritual y, por lo tanto, inmortal, sin principio interno de corrupción, se infiere que es Su voluntad que viva perpetuamente.

Dios, además, no aniquila los seres mientras ellos sean, naturalmente, capaces de vivir, pues lo contrario sería un pensamiento incongruente con la sabiduría divina, inmutable en Sus designios e implicaría, como en los hombres que hacen una obra y luego la des hacen por haberles salido mal, una imperfección, y pensar esto de Dios es blasfemia.

Luego el alma es inmortal.

AMPLIACION.—El alma es inmortal, porque los deseos naturales de un ser no pueden resultar fallidos; es así que el hombre, naturalmente, aspira a la felicidad, y una de las aspiraciones más claras en el hombre es la de vivir perpetuamente, sin fin, y esto no lo consigue en este mundo terreno; luego tendrá que satisfacerse en el más allá del sepulcro.

Además, se prueba la inmortalidad por la necesidad de la sanción perfecta, que no se aplica en esta vida, puesto que muchos crímenes quedan sin castigo y muchas virtudes sin premio, y, si, después de esta vida no hubiera otra donde se sancione cumplidamente, conforme a la justicia perfectamente aplicada, se seguirían los absurdos de suponer que Dios no puede hacer justicia, o que no le importa ni el bien ni el mal, o que no existe, conclusiones que pugnan contra la razón. Luego hay otra vida inmortal, donde se hará justicia perfecta.

Finalmente, todos los pueblos y hombres, lo mismo los rudos que los sabios, han creído en la inmortalidad del alma, habiendo dicho Cicerón, de esta creencia, que era el común sentir de las gentes, y así es, porque la historia, de acuerdo con la tradición, demuestra la universalidad y constancia de esta creencia.

La metempsicosis.

La metempsicosis, doctrina antiquísima, renovada en nuestros días por espiritistas y teósofos, aunque con distintas formas, consiste en suponer que Dios creó o de El emanaron muchas almas, las cuales emigran de un cuerpo a otro, reencarnando, sucesivamente, en distintos seres, más o menos perfectos, según sea su actuación temporal. El error de esta hipótesis consiste en afirmar que las almas preexisten a los cuerpos y en que van informando, sucesivamente, cuerpos distintos.

Aun cuando con este nombre de metempsicosis se pueden señalar, lo mismo que con el de transmigración de las almas, hipótesis muy diversas, todas convienen, en el fondo, con alguna de éstas: o suponer que las almas tienen una serie de existencias sucesivas *con conciencia de su personalidad, admitiendo un fin de esa transmigración*, o suponer la emigración *sin conocimiento de ella, ni fin, ni conciencia de la personalidad*.

Contra estas gratuitas hipótesis, decimos que es falso que el alma esté encerrada y como castigada en el cuerpo durante la vida, porque nos hallamos bien a gusto y muy conformes, según lo indica el miedo a la muerte; que no sabemos por qué somos castigados en una emigración tan fantástica y debiéramos saberlo, para corregirnos; que no nos acordamos de la vida anterior, cosa inexplicable,

teniendo el alma memoria e inteligencia, y, finalmente, que estas hipótesis son puramente subjetivas y producto de imaginación calenturientas.

Igualmente falsa es la doctrina del idealismo panteísta sosteniendo la submersión del alma, partícula de la vida universal, en el *absoluto*, perdiendo la conciencia y personalidad, doctrina llamada de la *palingenesia* o *regeneración*.

CAPÍTULO II

Relaciones entre el alma y el cuerpo

ARTICULO 1.º

UNION DEL ALMA Y EL CUERPO

Realidad de la unión del alma con el cuerpo.

Es un hecho innegable que el alma y el cuerpo constituyen mi ser. La experiencia no me deja dudar de la existencia de mi cuerpo material, que ocupa un lugar, pesa, tiene las propiedades de la substancia corpórea y es inconfundible con otros seres, y la misma experiencia y la conciencia me dicen elocuentemente que en mi propio ser existe una entidad distinta del cuerpo, que entiende y quiere, reflexivamente, contrariando muchas veces al cuerpo, que siente, dándose cuenta de los fenómenos internos y externos, y, finalmente, que estos dos elementos están unidos tan estrechamente que forman todo mi *yo*; así digo: *yo siento, yo quiero, yo entiendo, yo padezco*, indicando con estas frases que uno mismo es el sujeto de fenómenos tan distintos. Ahora bien: ¿qué clase de unión es la del cuerpo y el alma? He aquí el problema que vamos a estudiar.

Definiciones de unión substancial y accidental.

Los seres o substancias pueden unirse; pero la unión es más o menos íntima, según que sus elementos se compenetren, formando un solo ser o, a pesar de estar unidos, cooperando a la acción, sigan siendo dos seres distintos, por lo cual decimos que la *unión puede ser substancial y accidental*.

Entendemos por unión substancial, aquella en que dos seres o substancias se unen, de tal modo, que forman una sola substancia; es decir, un solo principio de acción y de pasión. Ejemplo: el aire es un compuesto substancial, formado por la unión de varias substancias o cuerpos tan íntimamente unidos que forman una sola o un solo *todo substancial*.

En cuanto a la unión accidental, decimos que es aquella en la que los elementos substanciales, que se unen, no forman una sola substancia, como por ejemplo, los accidentes y el sujeto en que radican, el piloto y la nave, la esponja y el agua en que se empapa.

La unión del alma con el cuerpo es substancial.

De esas dos uniones indicadas, nosotros defendemos la *unión substancial* del alma con el cuerpo, contra Platón y la escuela moderada de Descartes, que sólo ven *unión accidental* entre el alma y el cuerpo.

Probamos que la unión del alma con el cuerpo es substancial:

1.º Porque en nosotros se da el fenómeno de la *sensación*, cuyo principio fundamental y último no es el alma sola, ni el cuerpo solo, sino los dos, según la ya citada frase de Santo Tomás: *sentire non est anime, neque corporis, sed conjuncti*; el sentir no es del alma sola, ni del cuerpo solo, sino del compuesto.

2.º Porque en el cuerpo, unido al alma, hay ciertas propiedades que no le pertenecen, *en cuanto es simplemente cuerpo*, y, viceversa, en el alma hay otras, cuando está unida al cuerpo, que no son de ella, *en cuanto es simplemente alma*. Ejemplo: el cuerpo, en virtud de su naturaleza, no se mueve, porque, como material, es inerte; pero, unido al alma, sí, y viceversa; el alma, como espiritual, no tiene extensión; pero, unida al cuerpo, manifiesta su energía en toda la extensión corporal como si la tuviera, efectos ambos que prueban la compenetración o unión substancial del alma con el cuerpo.

La razón fundamental de esta unión substancial es que, tanto el alma como el cuerpo, son dos substancias incompletas que se complementan, formando un solo principio de acción, es decir, una nueva naturaleza.

Definiciones de supuesto y persona.

Las substancias o constituyen un ser íntegro o están destinadas a formar parte de otras substancias; en el primer caso se llaman *substancias completas*, en el segundo se denominan *incompletas*, siendo estas últimas las que no pueden ejercer todas las operaciones de que son capaces sin unirse a otras substancias que las completan. Ejemplo: el alma es substancia incompleta.

La substancia completa, tomada en concreto, se llama *supuesto*, el que se define: *una naturaleza substancial que se posee a sí misma, no comunicándose con otro y que es o constituye el principio pleno y adecuado de sus operaciones*.

Entendemos por *persona* una substancia completa, incomunicable y racional.

La unión del alma con el cuerpo es, además, personal y natural.

En la tesis anterior se ha demostrado que la unión del alma y el cuerpo es substancial, mas ahora vamos a probar que, además, es personal y natural.

Primera parte: que *es personal la unión* o que de la unión resulta una persona se prueba: 1.º, porque ni el alma ni el cuerpo, separados, son substancias completas, sino que es preciso que se unan para, completándose, poder ejecutar todas las operaciones de que son capaces y constituir una substancia completa; es así que de la unión resulta una substancia completa y *racional*, la que por definición es persona; luego *la unión del alma con el cuerpo es personal*. 2.º, se prueba, en segundo lugar, porque con el pronombre *yo* no designamos al alma sola, ni al cuerpo solo, sino que atribuimos al *yo* tanto las operaciones del alma como las del cuerpo, diciendo: *yo como, yo pienso, yo hablo*, etc.; luego el cuerpo y el alma están unidos con unión personal por constituir una substancia completa individual de naturaleza racional.

Segunda parte: *la unión del alma con el cuerpo es natural*.

Se prueba que la unión del alma con el cuerpo es natural porque están ordenadas estas dos substancias la una para la otra. El alma, porque, uniéndose al cuerpo, puede ejercer el poder de informarle y darle vida, así como emplear sus potencias; y el cuerpo porque, sin el alma, no tendría vida ni movimiento inmanente, ni ejercería las funciones vegetativas y sensitivas.

Además, se demuestra que la unión es natural, porque de ella resuelta la *esencia humana* o del hombre, a la cual, si se le quita el alma, sólo queda la materia, y, si se le quita el cuerpo, sólo queda el espíritu, pero en cualquier caso desaparece el hombre, pues *naturaleza* o natural equivale a *esencia de un ser con las operaciones del ser*; luego la unión es natural.

ARTICULO 2.º

CONSTITUCION DEL HOMBRE

Breve exposición del sistema hilomórfico.

Enfrente del sistema *atomístico*, que explica la constitución del mundo y de los seres por el encuentro fortuito de los átomos vagantes por el universo, y en oposición, igualmente, del sistema *dinámico*, que la explica por la unión de las *mónadas*, substancias simples

con cierta percepción, inclinación y acciones inmanentes, está el sistema llamado *hilotórfico*, que defiende Aristóteles y explica la constitución de los cuerpos por dos elementos, que son: la *materia prima* y la *forma substancial*.

AMPLIACION.—Según este sistema, la *materia prima*, que es una *realidad indiferente de suyo, para constituir cualquier cuerpo* incapaz de existir sola, sin su unión con una forma que la determine, es informada por la *forma substancial*, la cual es una *realidad que, unida a la materia prima, hace a ésta ser un cuerpo determinado*, es decir, que la forma determina a la materia prima. El compuesto de materia y forma se llama cuerpo, que tiene *extensión* y *actividad*, propiedades que nacen, la primera, de la materia, y la segunda, de la forma.

La materia prima es homogénea, pero la forma es heterogénea en las diversas especies de seres, así la planta, que consta de materia prima y forma substancial, es tal planta y no un mineral por la forma que recibió.

El alma es la forma substancial del cuerpo.

Aplicando la teoría hilotórfica expuesta, decimos que el *alma es la forma substancial del cuerpo*, porque el alma humana, al informar a la materia, le da el ser corporal determinado *de hombre* y, además, el poder obrar del modo elevado que obra y que, sin la forma o alma, no ejercería la materia.

Esto mismo se esclarece por el razonamiento de exclusión siguiente: la unión substancial, o es *hipostática*, de naturaleza y persona, o es *natural*; y esta unión natural o es por *continuación de partes* o es por *mezcla*, como en los cuerpos, o es por *unión de materia y forma*; es así que no es hipostática, sino natural, como hemos demostrado anteriormente, y que de las uniones naturales debemos desechar la unión por continuación de partes o extensiva, pues el alma no tiene partes, así como también rechazamos la unión por mezcla, que se da entre substancias materiales; luego la unión del alma con el cuerpo es de *materia y forma*, porque aquel elemento de quien recibe el cuerpo su ser substancial, como tal cuerpo determinado, es el alma.

Sistemas ideados para explicar la unión e influjo mutuo del alma y del cuerpo.

Quando se trata de explicar cómo una substancia espiritual puede tocar e influir en una corporal, no conformes con la explicación dada de la materia y de la forma, los filósofos han expuesto diversas soluciones, que vamos a compendiar a continuación.

Platón, Pitágoras y otros, explicaron la unión e influjo del alma y el cuerpo por un *interaccionismo accidental*, como el del piloto y

la nave, el músico y la lira, etc.; pero esta unión accidental no explica la unidad de la naturaleza, observada en el hombre, y de la que nos da testimonio la conciencia.

Malebranche, *De la Forge* y otros, la explicaron con el *sistema de las causas ocasionales*, diciendo que Dios, con ocasión de un fenómeno corporal, movía en el alma las percepciones y sensaciones correspondientes; pero este sistema no es admisible, porque suprime las causas segundas, suprime la libertad y está contra el testimonio de la experiencia interna y externa.

Leibnitz, *Wolff* y otros explicaron la unión por el *sistema de la armonía preestablecida*, afirmando que Dios, entre las infinitas almas y cuerpos posibles, elegía para vivir juntos los que habían de tener los mismos movimientos paralelos, de modo que a un cuerpo con tales o cuales inclinaciones y actos infundía un alma que, en los mismos tiempos, había de tener las mismas inclinaciones y deseos, etcétera. Este sistema niega la unión substancial, quita la libertad, hace inútil la unión y está en pugna con la experiencia.

Euler, *Le Grand* y otros, sostienen el *sistema del influjo físico* del alma en el cuerpo, pero estando unidos accidentalmente y siendo ambos substancias completas. Este sistema nada resuelve, porque lo que hay que explicar es *el cómo* se influyen mutuamente, negando, además, la unión substancial, cosa ya probada por nosotros antes.

Cudworth y *Le Clerc* inventaron el sistema del *mediador plástico*, es decir, una substancia mediante la cual el alma y el cuerpo pueden influirse mutuamente.

Este sistema tiene todos los inconvenientes y vicios que el del influjo físico y, por tanto, es igualmente inadmisibile.

Finalmente, *Fechner* y *Wundt* y otros, en nuestros tiempos, explican el influjo del alma y el cuerpo por el *sistema llamado paralelismo psicofísico*, cuyo contenido es el siguiente:

Se dan hechos psíquicos, dicen, cognoscibles por la conciencia, y se dan fenómenos corpóreos sujetos a la observación externa, fenómenos internos y externos que constituyen dos series de actos paralelos, pero que no se influyen entre sí, porque es imposible que lo fisiológico obre sobre lo psíquico y viceversa, aunque se correspondan o marchen paralelos. Este sistema niega el alma substancial y compara ambas clases de fenómenos, psíquicos y físicos, a *lo cóncavo y lo convexo*, que siendo distintos pertenecen a un mismo ser, estableciendo esta ley: «a cada proceso elemental del lado psíquico corresponde un proceso del lado físico», evocando con ello el sistema de la armonía preestablecida de Leibnitz.

Contra este sistema decimos que no explica la constante correspondencia de actos psíquicos y físicos; que es falso que lo fisioló-

gico y lo psíquico se hallen distanciados en el hombre; que sus estados coinciden unas veces y otras son opuestos; que este sistema niega la existencia del alma, siendo clara su realidad; que, en vez de resolver el problema de la unión del alma con el cuerpo, lo suprime, complicando más la cuestión, por considerar tanto la existencia de las substancias como su unión, puramente metafísicas e inabordables.

De todo lo dicho resulta que el único sistema que explica algo el problema de la unión del alma con el cuerpo es el aristotélico-tomista, de *materia prima* y *forma* substancial, aunque no completamente.

ARTICULO 3.º

UNIDAD DEL ALMA HUMANA

Diversidad de principios vitales.

Uno es el principio vital de las plantas, distinto del de los animales y ambos inferiores, y de naturaleza distinta del alma humana; pero, teniendo el hombre vida vegetativa, sensitiva e intelectual, se pregunta: ¿coexistirán en el hombre varias almas?

Platón suponía la tricotomía o existencia de tres almas: una, nutritiva, que residía en el hígado; otra, concupiscible, en el corazón, y la tercera, cognoscitiva, en el cerebro. Algunos defendieron el duodinamismo o dicotomía, es decir, la existencia de un alma intelectual, para las funciones cognoscitivas, y otra para las vegetativas; y el llamado vitalismo moderado, que supone tantos principios cuantos son los órganos, con cuyo concurso se realizan las diversas operaciones. Todas estas opiniones están rechazadas como inaceptables en nuestro tiempo, defendiéndose la existencia de un solo principio de vida total en el hombre.

El alma humana es el único principio de vida en el hombre.

La razón de esta afirmación se funda en que, siendo el alma de naturaleza superior al principio vital de los vegetales y de los animales, posee, de un modo eminente, sus actividades, pudiendo producir los fenómenos de ellos, por reunir *en sí* el ser de la piedra, la vida de la planta, la sensibilidad del animal y, además, la inteligencia, y, como la naturaleza no abunda en lo superfluo y Dios no multiplica los entes sin necesidad, en el hombre basta con el alma, que, *por ser fuerza superior*, tiene, como un motor de gran potencia, incluida en su energía la fuerza de los motores inferiores.

Además, la conciencia acusa en nosotros una unidad indiscutible, que traducimos con estas frases: *yo soy, yo siento, yo entiendo*, y, si hubiera dos o tres almas, la conciencia no nos atestiguaría lo mismo.

Confirma esta doctrina la dependencia existente entre las diversas operaciones humanas, pues entre las funciones de la vida vegetativa, la sensible y aun la espiritual, existe una influencia mutua, hasta el punto de llegar a anularse o debilitarse unas a otras, según la intensidad de su ejercicio, no teniendo este fenómeno explicación plausible sino en la existencia de una sola alma o principio único de la vida.

Igualmente rechazamos que el cuerpo necesite una forma, llamada de *corporeidad*, de la cual reciba su figura, antes de recibir el alma, como defendió Duns Escoto, porque el alma misma es suficiente para esta formación especial de corporeidad.

La personalidad en la concepción modernista.

Desde Descartes, que limitó la personalidad a *la conciencia*, hasta los empiristas de nuestros días que la reducen a *la simple coordinación de estados conscientes*, el concepto de persona y personalidad ha sido y es fuente de grandes confusiones.

Nosotros no podemos admitir que la personalidad se limite a la conciencia, porque los niños no tienen conciencia y son personas y en ella tienen la base de la personalidad, así como tampoco es personalidad la coordinación de los actos múltiples, conscientes y subconscientes, porque estos actos existen y se actúan a consecuencia de la persona existente, cuyo concepto ya explicamos, y por los actos lo único que se hace es venir en conocimiento de la personalidad y de la persona.

Variaciones de la personalidad.

A consecuencia de las doctrinas espiritistas, algunos psicólogos, malos lógicos, han defendido que en un mismo sujeto pueden existir varias personalidades, fundándose en lo que llaman *desdoblamiento de la personalidad* o perturbación habitual, que tenemos de *nuestro yo*, por faltar el lazo de continuidad entre la conciencia del pasado y la del presente. Ejemplo: puede suceder que un soldado herido en el campo de batalla, cuando recobre la razón, no recuerde nada de su vida militar y en cambio tenga presente y como actual su vida de obrero, ya pasada; pero después de cierto tiempo, sin causa o con causa que lo justifique, olvida todo lo referente a la vida de obrero de taller y se cree militar y así, en el curso de su vida, tiene alternativas de personalidades distintas.

Nosotros decimos que esas variaciones son superficiales y no constituyen personalidades distintas, sino estados anormales que causan las ilusiones dichas, permaneciendo el mismo yo personal, único e invariable, aun en los cambios. En una palabra, son dislocaciones del conocimiento como las del loco que se cree rey, o sacerdote, o automóvil.

Presencia del alma en el cuerpo.

Contra la opinión de Platón, que localiza el alma en el cerebro, y de Descartes, que pone su asiento en la glándula pineal, afirmamos que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera parte del cuerpo.

La razón es que siendo el alma simple y espiritual, y estando unida al cuerpo con unión substancial, y siendo el agente motor del organismo, la forma substancial del compuesto, que comunica a todo él la subsistencia, es evidente que debe estar en todo el cuerpo.

Ahora, respecto a su actuación o ejercicio de sus actividades y potencias, decimos que el ejercicio de las potencias vegetativas y sensitivas lo hace aplicando su fuerza o virtud especiales a las partes corporales u órganos dispuestos para una función determinada, por ejemplo, la fuerza o facultad visiva, en el ojo; la digestiva, en el estómago, porque en éstos reside la aptitud instrumental de recibir la acción del alma.

CAPITULO III

Del origen del alma

ARTICULO I.º

CAUSA INMEDIATA DEL ALMA

Planteamiento del problema.

Enseñaron Platón y Orígenes que las almas existieron desde el principio del mundo y que su unión con los cuerpos era un castigo debido a las culpas cometidas en la vida anterior, opinión gratuita que rechazamos en artículos anteriores.

Prescindiendo, por lo tanto, de esa cuestión, el origen del alma se puede estudiar desde el punto de vista del cuál fué el origen de la primera alma y el de averiguar cuál sea el origen de las almas que constantemente se producen.

Nosotros ahora nos vamos a limitar al estudio de cuál es la causa inmediata del alma, pues el origen de la primera alma y la causa principal sabemos que es Dios.

El generacionismo y sus formas.

En los primeros tiempos de la Iglesia se agitó la cuestión del origen del alma, y Tertuliano enseñó el *traducianismo*, diciendo que

las almas de los niños, del mismo modo que los cuerpos, proceden de los padres por la fuerza plástica de la materia seminal.

Esta teoría fué rechazada como falsa, pues, como dice Santo Tomás, *una fuerza material y dependiente intrínsecamente de la materia no puede llegar a producir un efecto inmaterial, una realidad espiritual, porque habría desproporción entre la causa y el efecto.*

En oposición a este sistema, enseñaron otros el llamado *generacionismo*, que explica el origen del alma, diciendo que, como de la espiga de trigo sale el grano, así *el alma del hijo sale del padre, o como una luz se enciende de otra luz*, sin perder nada la primera.

Esta segunda hipótesis generacionista es igualmente falsa, ya se explique *por la emanación*, pues el alma es simple y la emanación no puede darse sino en substancias compuestas; ya se explique, como pretenden otros, por medio de una substancia *espiritual-material*, que lleve un semen o germen espiritual, porque son contradictorios lo material y lo espiritual y, además, es afirmación gratuita, pues su existencia no consta ni por la razón filosófica ni por la experiencia u observación.

Opinión de Frohschammer.

Otra hipótesis es la de Frohschammer, quien dice que el hombre, todo entero, procede de los padres, en virtud de un poder creador que Dios les da, infundiéndolo en la naturaleza, de modo que la generación es una verdadera creación.

Esta ingeniosa hipótesis es inadmisibles porque la creación es cosa divina, no humana, y el hombre no puede sino transformar lo existente, sometiéndose a las leyes de la materia y nunca dando el ser, absolutamente primero, a cosa alguna.

Para rehuir esta dificultad, dice Frohschammer que el hombre no crea por virtud propia, sino por la facultad prestada por Dios; pero, como dice Santo Tomás, el instrumento no concurre a la acción de la causa más noble, sino ejerciendo de algún modo su actividad, y la acción de crear excluye la existencia de toda materia a la cual el instrumento pudiera aplicar su actividad, por lo que es inútil o innecesaria la intervención del hombre en la creación.

Opinión de Leibnitz y Rosmini.

Leibnitz expuso otra hipótesis diciendo que todas las almas racionales se hallan en la virtud seminal de nuestros primeros padres, *in semine parentum*, incluídas en ciertos corpúsculos orgánicos, siendo estas almas, durante su estado latente, puramente sensitivas, pero que después se hacen racionales por la operación de Dios o, si se quiere, por una especie de transcreación.

Esta hipótesis es una fantasía filosófica, porque si lo que Dios le da al alma sensitiva, para hacerla racional, es algo subsistente, por sí mismo, entonces se distingue de la sensitiva esencialmente y Dios

la crea, y, si lo que le da no es subsistente, entonces el hombre y el animal no se distinguen, cosa inadmisible.

Rosmini expuso otra hipótesis parecida a la anterior, pues dice que el hombre produce por medio de la generación un alma sensitiva, la cual es elevada a intelectual por medio de cierta iluminación que Dios produce en ella.

Esta hipótesis tiene todos los inconvenientes de la leibníciana, militando contra ella los mismos argumentos.

El alma humana no procede por emanación de la substancia divina.

Antiguamente los estoicos, y en los modernos Poiret, Ahrens y todos los panteístas, afirmaron que el alma humana *es una porción de la substancia divina*, semejante al éter (?); que *es una centella de fuego divino*, vida del universo (?), o, en otros términos, que es emanación de la substancia divina.

Todas estas explicaciones y comparaciones de éter, fuego divino, etc., ya se ve que no son otra cosa sino ficciones de la imaginación, sin solidez alguna; pero, además, la explicación panteísta que le sirve de fondo cae en lo absurdo, porque Dios, espíritu puro, carece de porciones, es acto purísimo y la emanación es un desprendimiento de partes, todo lo sutil que se quiera, mas al fin algo material, y, en último término, nuestras almas, como substancia divina, serían Dios mismo y, por lo tanto, los hombres somos Dios, absurdo aún mayor.

ARTICULO 2.º

VERDADERO ORIGEN DEL ALMA HUMANA

El creacionismo.

Refutadas en el artículo anterior las hipótesis generacionistas y emanatista, sólo queda como explicación, única viable, la teoría *creacionista*, que enseña que el alma del hombre ha sido creada por Dios, doctrina que está conforme con la enseñanza de la Revelación, escrita en el Génesis, donde se lee: *Formó el Señor, Dios, al hombre, del lodo de la tierra e inspiróle en el rostro el soplo o espíritu de la vida y quedó hecho hombre viviente, con alma racional.*

Esta sencillez del texto sagrado, al referir la creación del hombre, nos enseña la creación del alma humana, directa e inmediatamente, por Dios, y realmente nuestra inteligencia descansa en esa verdad, porque satisface plenamente a la razón.

En primer lugar, porque, rechazadas las hipótesis generacionistas, en sus distintas formas materiales y espirituales, así como el em-

matismo panteísta, sólo queda, como decimos al principio, la creación e acción de un poder superior al del hombre, que es Dios.

En segundo lugar, el alma es independiente intrínsecamente de toda materia, como hemos demostrado en artículos precedentes, en cuanto a su ser y a su obrar, luego mucho más en cuanto a su producción, porque el alma es espiritual en su esencia.

En tercer lugar, porque el efecto no puede superar al poder o virtud de su causa y, por lo tanto, el alma espiritual, de naturaleza superior a la materia, no ha podido ser creada por ésta.

En cuarto lugar, porque el fin de una cosa responde al principio de la misma o a su origen, y cuanto más perfecto es el fin, más perfecto es el origen, y, como el fin del hombre se conoce por su tendencia *al Sumo Bien*, que es Dios, no asociándose con criatura alguna, ni con todos los bienes temporales, sino con los eternos, de aquí se deduce que ha sido creada por Dios y para Dios.

Finalmente, se prueba porque la mayor parte de los filósofos, antiguos y modernos, exponen este dogma de la creación del alma humana y lo defienden.

AMPLIACION.—Al afirmar la creación del alma por Dios, no queremos hacer al alma completamente independiente del acto de la generación, sino que del mismo modo que cuando un hombre mata a otro no mata al alma, sino que destruyendo el cuerpo, elemento del compuesto humano, el alma se separa del cuerpo, porque ha puesto una acción de la cual se sigue la separación, así hay cierta dependencia o relación con la generación, puesto que, si no se engendra al alma, se pone una condición o hecho al cual sigue la unión.

Momento de la unión.

Respecto al momento de la unión del alma con el cuerpo, en cada hombre hay distintas teorías, entre otras las siguientes: Alberto Magno y Vicente de Beauvais sostienen que el alma se une al cuerpo *en el instante de la concepción*. Aristóteles y Santo Tomás sostienen que el alma es creada y unida al cuerpo *durante el curso de la vida embrionaria*, cuando el embrión ha adquirido el desarrollo suficiente. El cuerpo va organizándose gradualmente y, a medida que progresa esta organización, se manifiesta primeramente la vida, efecto de un principio orgánico, análogo al principio vital de las plantas; luego aparece la sensibilidad bajo el influjo de una forma animal que reemplaza a la primera, hasta que el embrión haya adquirido las disposiciones necesarias para ser informado por el alma humana. El curso natural del desarrollo embrionario pide la intervención de Dios, que crea el alma intelectual, infundiéndola en el cuerpo como forma substancial.

CAPITULO IV

Origen del hombre

ARTICULO 1.º

ORIGEN DEL CUERPO DEL HOMBRE

Planteamiento de la cuestión.

Sobre el origen del alma humana ya hemos expuesto el pensamiento doctrinal-filosófico de la indudable creación por Dios, pues siendo espiritual no ha podido ser efecto de la materia, así como respecto al cuerpo, dentro de la teoría aristotélico-tomista; también es indudable que, siendo la *materia* prima incapaz, por sí, para especificarse, necesita los *principios vitales* o formas substanciales que congreguen los elementos materiales en un tipo de cuerpo especial, sea planta, sea animal, y, por lo tanto, el cuerpo del hombre, así como los de los demás seres, se formó de la materia prima por la virtud de esas formas substanciales que Dios, autor de la vida, creó y con las que se explica la diversidad de seres de la naturaleza. De lo dicho se infiere que, para nosotros, es cierto que Dios, en cuanto al primer hombre, creó su alma y la infundió al cuerpo, formado de la tierra, y así el primer hombre salió inmediatamente del Poder Supremo del Creador.

No obstante esto, algunos preguntan: ¿no podría ser que el cuerpo del primer hombre procediese de sucesiva y lenta evolución de la materia, en los seres vivos, y que, alcanzada la perfección necesaria, Dios infundiese el alma que, como espiritual, no hay duda que tuvo que ser creada, en aquel cuerpo perfeccionado, naturalmente, en el transcurso del tiempo?

Además, otros, dando un paso más, proponen radicalmente la cuestión, diciendo: ¿no es más fácil prescindir de Dios y explicar el origen del hombre, en cuanto al alma y cuerpo, como resultado de la materia y de las fuerzas de la materia, por lenta y sucesiva transformación?

He aquí la cuestión planteada que nosotros tenemos resuelta, pero que expondremos en artículos sucesivos, para mayor claridad.

Teoría de la descendencia.

Esta teoría materialista, la más radical, fué expuesta principalmente, entre otros, por Haeckel (Ernesto), quien, negando la exis-

tencia de Dios y de la creación, defendió un *monismo mecanicista*, y supone la *materia eterna e increada*, desenvolviéndose, según leyes necesarias, sin finalidad y sin que entendimiento alguno dirija esta evolución, de la cual descienden todos los organismos, desde el más simple corpúsculo, informe y microscópico, que llamó *mónera*, hasta el hombre, multiplicándose por segmentación, las cuales *móneras*, que no son células todavía, sino *cytodes*, se encontraron en el fondo del mar, compuestas de materia inorgánica gelatinosa, que apellidó *bathybius*, con ciertos movimientos, en los que Haeckel vió los primeros rasgos de la nutrición, crecimiento y reproducción.

AMPLIACION.—De esta *mónera* y de la formación del *archiplason* y del *bioplason* se valió Haeckel para dar el salto de la materia muerta a la vida, por la generación espontánea, y ya de aquí la evolución es fácil, teniendo un poco de imaginación; así que de la *mónera*, sucesivamente, formó 22 estadios de evolución, hasta llegar al hombre, que son: *mónera*, *amiba*, *synamiba*, *plánula*, *gástrula*, *turbelaria*, *vermis*, *scolécita*, *ascidia*, *amphioxus*, *lampetra*, *squalus*, *protopterus*, *dipneumon*, *sozobranchia proteus et sideron*, *salamandra et triton*, *protanmium*, *promommálum*, *marsupiale et sarigue*, *prosimius*, *simius catarrhinus* (con cola), *anthropoides* (o simio sin cola), *pithecanthropus* (hombre mudo), y, finalmente, el *hombre* (1).

Critica de la teoría de la descendencia.

Esta teoría de la descendencia universal, como materialista que es, niega la *existencia de Dios*, lo cual es una locura; además, admite la *generación espontánea*, contra las afirmaciones de la ciencia, después de las experiencias de Pasteur, quien demostró que la vida no procede de la materia, sino que *omnis cellula a cellula*, toda célula procede de otra célula, y *todo ser vivo, de otro ser vivo*. Haeckel, no pudiendo dar el salto que necesitaba para hacer que la vida procediese de la materia, suprimiendo a Dios, inventó el *Bathybius*, materia semiorgánica; pero el Batibio fué calificado de fábula, pues los sabios no vieron en él sino un precipitado de yeso y, finalmente, le probaron a Haeckel que los 22 estudios que presentó como realidades científicas sólo eran ficciones de su imaginación, hasta el extremo de que Agassiz y Carlos Vogt se reían de lo que llamaron *fantásticas ficciones de Haeckel*. En resumen, que la teoría de la descendencia, científicamente, fué rechazada.

(1) Para la materia tratada en este capítulo, véanse Urráburu, «Instituciones Philopophicae», y P. Zacarias Martínez, «Estudios biológicos», y las Conferencias biológicas de Pujiula.

ARTÍCULO 2.º

EL DARWINISMO

Teoría evolucionista transformista.

Expuesta la teoría evolucionista de la *descendencia*, y rechazada como anticientífica, vamos a sintetizar brevemente el llamado *transformismo*, propiamente dicho, que sólo investiga el proceso de la evolución de los vivientes, pero no el origen de la vida, y siendo entre sus múltiples variaciones el principal el de Darwin, quien, según Quatrefages, supo formar un cuerpo de doctrina, más que sólido ingenioso, con los elementos dispersos de Lamarck, Patrik y otros.

Carlos Darwin sostiene que todos los vegetales y animales descienden de tres o cuatro tipos o prototipos y acaso de uno sólo, no por un *principio interior de evolución*, sino por adaptación a las condiciones externas.

Los principios de transformación del sistema darwinista son:

1.º La *selección natural*, que consiste en que la naturaleza conserva las variaciones útiles y elimina las inútiles y perjudiciales a los seres.

2.º La *herencia*, por la que pasan de padres a hijos los caracteres que de aquéllos heredaron y los adquirieron ellos mismos.

3.º La *lucha por la vida*, por la cual los animales y seres vivos se disputan los alimentos y luchan con el medio, pereciendo los más débiles.

4.º La *ley de la divergencia*, por la cual los animales tienen tendencia a separarse del tipo o forma de sus antepasados.

5.º La de *permanencia*, por la cual los caracteres adquiridos se fijan definitivamente y permanecen.

6.º La *ley de correlación del incremento*, por la cual en los seres crecen correlativamente todos los órganos en la evolución.

Además, Darwin tiene como dogmas los siguientes: admitir la creación; rechazar la generación espontánea; hablar de leyes impuestas por Dios a la materia; buscar el proceso de la variación de los seres vivos, pero no el origen de la vida. Darwin, en sus primeros escritos, se reservaba la opinión sobre considerar al hombre, incluido o no, dentro de la evolución general; pero después, en una obra posterior titulada *The descent of man*, expuso la opinión de que el hombre tenía como progenitores inmediatos, en el orden de los cuadrumanos, al grupo de los monos catarrinos o del antiguo continente.

Discrepancias transformistas.

El sistema darwinista ha tenido ardientes defensores, aunque hoy esté muy quebrantado, así como ha tenido impugnadores de importancia, que son: Cuvier, Agassiz, Quatrefages, Flourens, Godron, Moigno, Bianconio, Berrandi, Blanchard y otros; pero, además, entre sus mismos partidarios, las diferencias son notables en cuanto al modo de explicar la evolución, pues mientras Darwin sostiene que la graduación y elevación de lo imperfecto es continua y paso a paso, en cambio Geoffroy Saint-Hilaire y otros dicen que la evolución es *por saltos*. Igualmente cuando los transformistas tratan de señalar el *ascendiente* o *consanguíneo del hombre*, discrepan entre sí, y unos quieren que sea hijo del mono; otros afirman que, tanto el hombre como el mono, son dos especies nacidas de un mismo tronco común, que, según Vogt, sería el abuelo o el bisabuelo en tronco antiguo; Lamarck quiere que sea el chimpancé el ascendiente; Darwin dice que es un *desconocido* de los catarrinos; Haeckel afirma que es el *prosimius* llamado *maki*, transformado, por pérdida de la cola y dientes, en un catarrino parecido al orangután o gorila, aunque distinto de éstos, el cual, transformado del modo dicho, fué el *pitecantropo*, del cual nacieron muchas especies humanas desaparecidas y desconocidas, de las cuales quedan dos: una con pelo y otra con lana, de la que proceden otras doce especies.

Crítica del sistema darwinista.

Contra las afirmaciones *puramente hipotéticas* y en gran parte de *pura imaginación* del transformismo, sostienen muchos sabios la creencia común de todos los tiempos, afirmando que la diversidad entre cada especie de animales es esencial, de donde infieren que todas y cada una de las especies tienen caracteres *fijos e invariables*, no pudiendo los animales de una especie transformarse en otra especie, y, por lo tanto, negando esa transformación, lo mismo lenta que por salto imprevisto, y rechazando la evolución de lo imperfecto a lo perfecto en una línea interminable, porque, tanto los vegetales como los animales, tienen una barrera en la *especie* que no puede franquearse. La ciencia se basa en hechos, y el hecho es que hoy, lo mismo que en el pasado, *la especie es invariable*. Esta teoría se conoce con el nombre de *teoría de la invariabilidad de las especies*, aunque admite, dentro de la especie, algún cambio.

Los argumentos contra la hipótesis de Darwin, recogidos de los defensores de la invariabilidad, son:

1.º Que el darwinismo, cuando se le pide cuenta del cómo y el por qué de la evolución, tiene un método vicioso y sofisticado, pues acude a lo *imprevisto* y *desconocido* e *insospechado* para explicar el modo de las evoluciones, dando, además, *como real lo que sólo es posible*, es decir, que la imaginación y no la ciencia son su fuente.

2.º Que el punto de partida del darwinismo es hipotético y, por

lo tanto, su sistema también, pues se funda en la existencia de *un prototipo primitivo*, cuya existencia supone, pero que no demuestra ni puede hacerlo.

3.º Que la Paleontología está contra el darwinismo, pues no es cierto que las especies primitivas fuesen imperfectas e indeterminadas al principio, probado como está en esta ciencia que se han encontrado restos de animales perfectísimos en terrenos geológicos antiquísimos y, además, apareciendo repentinamente y a la vez sin previa transformación. Ejemplo: Barrande descubrió en las capas silúricas de Bohemia ejemplares de *trilobites* y *lingulas*, seres anatómica y fisiológicamente muy elevados; los *cefalópodos*, al origen de la segunda; los *peces devenios*, al fin de la tercera; las *plantas dicotiledóneas*, en período cretáceo, y una de ellas, la encina, en el terciario.

Además, adviértese, contra la afirmación de Darwin, que las especies paleontológicas aparecidas están aisladas y nacidas bruscamente, con incomunicación absoluta de especies cercanas, de suerte que la Paleontología revela que la vida apareció en la Tierra de manera súbita y no paso a paso, como conviene a los transformistas, por lo cual ellos nunca podrán explicar las huellas de insectos neurópteros y aun de miriápodos en el terreno devónico, ni la de los dinosaurios y primeras tortugas en el triásico, ni menos la de algunos otros reptiles en el pérnico, ni la de los mamíferos en las épocas terciarias y cuaternarias, todos los cuales son otros tantos eslabones rotos en la cadena de la evolución, que nadie ha podido hasta hoy engarzar. Hay orden y armonía en la aparición de los seres en la Tierra, pero no la que necesitan los darwinistas para probar sus elucubraciones.

4.º Que la diversidad que separa a las especies de animales y plantas no depende de las influencias externas, pues existen en las mismas condiciones y circunstancias organismos de muy diversa naturaleza y, por el contrario, un mismo organismo retiene y conserva su constitución en circunstancias diversas.

5.º Que la *selección natural* es un hecho consignado por los darwinistas, pero no factor ni causa probada por lo cual se muden las especies.

Además, apoyarse en la *selección artificial* para demostrar la naturaleza, no es argumento, porque la selección artificial no ha conseguido mudar el tipo fundamental nunca, y, a lo sumo, si algunas mudanzas se han introducido, o queda estéril el ser que las recibió o vuelve en breve tiempo a su primitivo tipo, en lugar de progresar y apartarse de él.

Adviértase que de que sea posible, con un régimen inteligente,

modificar algo con alimentación, cruzamientos, etc., los caracteres de ciertos seres, no se deduce que la ciega Naturaleza lo haga, y, además, que la evolución lenta de ninguna utilidad les serviría a los seres, pues las perfecciones, siendo pequeñísimas y débiles, por ejemplo, meros rudimentos en el aparato respiratorio de un pez, evolucionando en animal terrestre, ¿para qué les serviría? Darwin mismo confiesa que, por nuestra ignorancia en muchos puntos, es imposible determinar cómo obra la selección natural.

6.º Que *la lucha por la vida*, fundada en las dificultades del medio y en que los alimentos se multiplican aritméticamente y los individuos vivientes lo hacen geoméricamente y tienen que defender su vida, venciendo los más aptos y robustos, no implica mutación de especie, dando lugar a otras nuevas, ni aun sirve para explicar mutaciones importantes. Miles de años viene luchando el hombre y, como se ve en los fósiles y en las antiguas sepulturas, el hombre es siempre el mismo, con su figura, altura, color, según las razas y países, y *siempre es hombre y nada más*.

7.º Que se han encontrado en sepulcros egipcios esqueletos de perros, gatos, monos, cocodrilos y otros animales, con más de 5.000 años de existencia, y sus organismos son idénticos a los de hoy. Y no se replique que es poco tiempo, porque en terrenos geológicos antiquísimos se han encontrado la *orthoceras angulatum* y la *trilobites calymene*, especies iguales a las actuales.

8.º Que de las 200.000 especies de animales o 500.000, según otros, habría muchísimas *intermedias* fosilizadas, y no se ha encontrado ninguna.

El transformismo en cuanto al hombre.

Respecto del transformismo en cuanto al hombre, lo negamos con más razón, fundándonos en los argumentos siguientes:

1.º Porque entre el hombre y los vertebrados más perfectos es tan grande la distancia que científicamente no se pueden franquear las desemejanzas morfológicas, fisiológicas y psicológicas que los separan; así, por ejemplo, los cerebros del hombre y de los simios son muy diferentes en la primera edad, pareciéndose más en la adulta, contra lo que tenía que suceder; que en el hombre, el cráneo supera en tamaño a la cara o facies, y en el simio, no; que en el hombre, el peso del cerebro es de 1.300 gramos a 1.900, mientras que en el simio el peso no pasa de 550 gramos; que el ángulo facial mínimo del hombre es de 70º, y en el simio de 35º.

2.º Que los caracteres del hombre son muy distintos de los del

simio, así: *a*), el hombre es bímano, el simio cuadrúmano; *b*), la cabeza del uno está colgada y sostenida por fuertes músculos cervicales, la del hombre no; *c*), la cabeza del hombre no puede, sin gran incomodidad, ir inclinada a la tierra, y en el mono es una posición natural; *d*), se diferencian, además, en las circunvoluciones cerebrales, en el pelo y en que los pies del hombre son base de sustentación y no de suspensión y prensión; pero en el mono los pies *no son de suyo* base de sustentación vertical, sino de suspensión y de presión; el hombre marcha, el mono trepa.

3.º Porque el origen debería hallarse en otra especie anterior, que tuviera los caracteres de hombre y de mono, y esta especie *intermedia* no se ha encontrado, estando bien seguros de que no se encontrará, pues no ha existido.

Ante esta dificultad de presentar los tipos intermedios, medio monos, medio hombres, los transformistas han desfigurado algunos descubrimientos de fósiles y cráneos viejos encontrados, queriendo ver en ellos las necesarias formas intermedias; pero ni el *pithecanthropus* de Dubois era otra cosa que un mono a carta cabal, ni la calavera de Engis, encontrada en Lieja, ni los restos del hombre de Neanderthal, descubierta por Schaffhausen, después de exámenes detenidos, dejaron de ser reconocidos como cráneos y restos humanos bien caracterizados. Por eso Virchow, sabio naturalista, dijo: *jamás se ha observado una forma media entre el hombre y la bestia*, y lo mismo reconocen Schanz y Quatrefages.

4.º Porque el hombre tiene inteligencia y el mono carece de ella, como se demuestra por su falta de lenguaje y de progreso, viviendo hoy como durante los tiempos más remotos, en la obscura noche de la animalidad, sin que su mirada bestial resplandezca con la luz intelectual de la reflexión, iluminando aquella vida inferior que, sufriendo frío en los bosques, no enciende lumbre para calentarse, ni pone remedio a las demás crueles inclemencias de la Naturaleza.

5.º Porque nunca, aun reducidos a la servidumbre y educación por el hombre, se les ha visto salir de su estado de bestialidad, al contrario de lo que sucede con el salvaje más degenerado, que, por confesión de Darwin, aprenden y se elevan con el trato de los civilizados.

ARTICULO 3.º

OTRAS CONCEPCIONES TRANSFORMISTAS

Evolucionismo moderado de Mivart y otras concepciones.

Algunos católicos, rechazando los sistemas de Haeckel, de Spencer y de Darwin, han querido, fundados en el orden maravilloso y gradual de los distintos seres de la naturaleza, incluso del hombre, rechazar la evolución del hombre, en cuanto al alma, que, como espiritual, no puede ser efecto de la materia inorgánica ni de otras formas substanciales interiores; pero, en cuanto al cuerpo, admiten la evolución natural, porque dicen que pudo un animal vertebrado engendrar un cuerpo de organización superior que exigiese un alma espiritual, la cual informó a aquel cuerpo, sosteniendo que Dios puede valerse de las especies inferiores para las formas superiores en organización, no habiendo dificultad en admitir que Dios mismo dió a la materia una evolución activa para desenvolver, en el transcurso del tiempo, los diversos gérmenes, pues esta acción divina es de más grandeza que la creación de especies distintas, sobresaliendo la unidad admirable, dentro de la hermosa variedad de la creación. El inglés Mivart fué el defensor de este sistema.

Crítica del evolucionismo de Mivart.

Contra esta teoría moderada se oponen, en primer lugar, todas las diferencias morfológicas, fisiológicas y psicológicas que hemos aducido en anteriores páginas; se opone la falta de especies *intermedias*, indicada contra el darwinismo; igualmente no se concilia con el axioma de que *todo ser engendra a su semejante y todo animal at de su especie*, y que la experiencia de cada día confirma la *invariabilidad o fijeza de las especies*, además de que el relato bíblico es guía seguro y temerarias las interpretaciones subjetivas.

Observaciones polémicas.

Suelen hacerse algunas observaciones en favor del transformismo, que brevemente vamos a indicar, refutándolas, y son las siguientes: Spencer dice que la clasificación de los vivientes hecha por los zoólogos, desde los géneros supremos hasta los ínfimos, prueba la evolución de unos seres en otros.

CONTESTACION.—Lo que debe probarse es que la transformación tiene fundamento en la naturaleza y que no es imaginada, porque si no el argumento es un sofismo, pues de lo particular inferen lo universal, y de que haya una clasificación deducen que hay una evolución, como si el orden, la afinidad y caracteres

semejantes y graduados no pudieran venir de otra causa, por ejemplo, de la creación de Dios y de la idea divina.

Segundo argumento.—La evolución *embriológica* u *ontogénica*, dicen, explica y aclara, como historia, a la *filogenética*, pues el embrión aparece con dos aberturas en el tubo digestivo, en forma de *branquias*, resto de pez; a los cuarenta días aparece la cola, como de un perro, y al mes siguiente se ve cubierto de lana, que es el pelo o lana del manífero.

CONTESTACION.—Santo Tomás, como sabemos, habla de la forma de planta que tiene el embrión, apareciendo después la forma de animal, etc., sin que por esto se le ocurriera deducir lógicamente la evolución transformista, pudiendo explicarse muy bien como progresos de un ser que está en camino de un fin o forma definitiva. La evolución filogenética no se ve, porque en el embrión no se da la similitud perfecta con la planta, ni con el animal, sino a condición de prescindir de las divergencias grandísimas que tiene y con la ayuda de la imaginación. Dos huevos tienen semejanza y, sin embargo, sólo es semejanza externa, pues de ellos salen bien diversos animales, pudiéndose añadir que, no por la forma, sino por el principio vital, se mira la cuestión del progreso y cambios del embrión.

Tercer argumento.—La Paleontología demuestra que en las diversas capas de terrenos se encuentran seres fosilizados de mayor o menor perfección, según la antigüedad de su formación; luego de lo imperfecto se va a lo perfecto, por evolución natural.

CONTESTACION.—Ese argumento es un sofisma de *non causa pro causa, hoc post hoc, ergo propter hoc* (esto después de esto; luego a causa de esto), porque esa ascendente perfección puede tener por autor a Dios, sin recurrir a la descendencia evolucionista. Además, no es exacto que exista ese orden riguroso de aparición, como ya hemos indicado anteriormente. Tampoco se encuentran las *especies intermedias*.

Cuarto argumento.—La morfología, dicen, expresa la más admirable unidad, en medio de la gran variedad de organismos y su correlación, existiendo ciertos órganos rudimentarios, como músculos auriculares, las manos en el hombre, un resto de membrana nictitante en el ojo y otros que parecen indicar órganos que, por el desuso, se han perdido, de estados inferiores y anteriores.

CONTESTACION.—Esa unidad, en medio de la variedad, prueba la inteligencia superior de Dios y no que las especies procedan unas de otras, pues esto es lo que no pueden probar los transformistas, y en cuanto a los llamados órganos rudimentarios o incoados, en el estado actual de la ciencia, no se puede decir que sean inútiles o no tengan ninguna función, como el apéndice del ciego, que se creyó que no servía para nada y hoy se le considera como una glándula con su función determinada, aunque sea secundaria; de modo que esos rudimentos, además de servir para ornato, es de suponer tienen una utilidad que la ciencia descubrirá con el tiempo. El mismo Darwin y Haeckel estaban muy confusos porque, desaparecida la función de estos rudimentos, después de tantos miles de años no desaparecieran ellas definitivamente, escribiendo Darwin estas palabras: *a mí me ha causado en el último tiempo gran perplejidad, ¿por qué no desaparecen del todo?*

Quinto argumento.—Las metamorfosis de ciertos animales y los fenómenos de atavismo nos indican el camino que sigue la naturaleza.

CONTESTACION.—Las metamorfosis de la rana, de insectos y de otros animales son solamente fenómenos individuales, pero no indican mudanza de atavismo. Se podría hacer argumento de esos fenómenos, si no aparecieran alguna vez caracteres que nada tienen que ver con la generación; pero como aparecen caracteres que no tienen esa concomitancia, nada se puede inferir.

Sexto argumento.—Fundándose en la analogía, y, filosofando, dicen que por generación se ve que los individuos generados discrepan en algo, apartándose del tipo del padre; luego se puede extender el argumento a las transformaciones. Además, dicen que en la Naturaleza nada aparece repentinamente, y, como de un huevo sale un pollo, del mismo modo evolucionan las especies, y, finalmente, que si no se admite transformación, hay que admitir la acción inmediata de Dios en todas las especies, acción que sería multiplicar el milagro, sin necesidad, cosa condenada por el sentir común de la Escolástica.

CONTESTACION.—Que los individuos discrepan en lo accidental, apartándose del tipo primitivo y dentro de la especie, es cierto, pero no en lo esencial, ni fuera de la especie, siendo cierto, además, que las especies aparecieron repentinamente y perfectas; que la evolución del huevo en pollo ninguna relación tiene con la variación de las especies, y, finalmente, que, cuando la acción de Dios es precisa, no es multiplicar el milagro sin necesidad, y, como la especie nueva no puede salir de las solas fuerzas de la Naturaleza sin la intervención divina, de aquí su inmediata acción.

Teorías que pueden admitirse.

Supuesta la invariabilidad de las especies y descontando al hombre, hay tres teorías, que admiten algunos autores ortodoxos:

1.^a *La teoría de la producción*, según la cual Dios ha producido todas las especies. Esta es la más seguida.

2.^a *La teoría de la descendencia «secundum quid»*, la cual supone que Dios se vale de las especies inferiores para producir las superiores, comunicando a las primeras el principio vital próximo superior de la especie próxima y más elevada. Esta teoría es tenida por menos probable que la anterior.

3.^a *La teoría de la transformación, dentro de cada especie*, suponiendo que los individuos superiores han pasado por ciertos estados inferiores de desarrollo, antes de llegar a su perfección, pero siempre dentro de la especie. Esta teoría tiene sus inconvenientes, pero la ventaja de explicar ciertos hechos aducidos por los evolucionistas.

ARTICULO 4.º

CONCLUSIONES CIENTIFICAS SOBRE EL HOMBRE

Línea divisoria entre el animal y el hombre.

Los psicólogos y naturalistas, influídos por el monismo materialista, han trabajado lo indecible para borrar la línea divisionaria entre el animal y el hombre, queriendo conceder a los animales inteligencia y confundiendo las facultades sensibles con las intelectuales; pero, después de ímprobos trabajos, ensayos y experiencias, han tenido que confesar la mayor parte que los animales no tienen ideas universales, ni reflexión, ni conciencia, ni libertad, ni sentimiento de la belleza, de la moralidad, religión y progreso, como declaró A. Richet y el mismo Darwin, quien reconoce que la potencia moral, el arrepentimiento y el sentimiento del deber distinguen el alma del hombre de la de los brutos.

Fabre, el gran entomólogo, afirma que los animales tienen una perfecta estupidez, de todo lo cual se infiere que la diferencia es de naturaleza y esencial, no sólo de grado.

Diferencias individuales entre los hombres.

En los hombres que han existido y existen sobre la tierra se dan diferencias individuales, como dijimos al hablar del temperamento y del carácter; pero, además, no sólo en cuanto a esto, sino de color, altura, peso, regularidad en las facciones, fealdad, pelo, gustos, aficiones, etc., que constituyen los rasgos diferenciales entre unos y otros, aun dentro de la misma familia o pueblo, pudiéndose decir que no hay dos individuos humanos iguales.

En un plano más extenso y estudiando al hombre que vive en continentes apartados y en regiones distintas, formando grupos numerosos, también debemos hacer notar que estas diferencias son más profundas y que separan a unos grupos de otros por la diversidad de caracteres externos más variados. Así se aprecian las diferencias raciales caucásicas, mongólica, etiópica, americana y malaya que tienen diferentes entre sí el color de la piel, el de los ojos, el del cabello y sus cualidades, así como la conformación craneana, su peso, ángulo facial, etc.

Todas estas diferencias, a pesar de ser tan marcadas, son accidentales y no afectan a lo esencial humano, es decir, a la especie, por lo cual tan hombre es un indoeuropeo como un negro.

AMPLIACION.—El color negro o blanco depende de las circunstancias atmosféricas, aire, sol, humedad, etc., así dice Degenhardt: «El aire enrarecido por el calor no lleva a los pulmones la suficiente cantidad de oxígeno, el cual da tanto impulso a la actividad. Debido a esta falta de oxígeno, el carbono de la sangre no se transforma totalmente, como debía, en anhídrido carbónico, y estas combinaciones carbónicas, en lugar de ser despedidas por la respiración toman por el hígado el camino de la piel. En la piel estas materias caen bajo el influjo cáustico del sol y se quedan allí, como un pigmento negro.» De modo que las razas negras dependen, en cuanto a su color, del sol y, por eso, cuanto más al Norte más blanca es la piel. Lo mismo podemos decir de las demás cualidades, como oblicuidad de los ojos, altura, configuración craneal, etc., pues todas tienen explicaciones por el país en que se habita, alimentos, educación, género de vida y otras circunstancias.

Unidad específica humana.

Dadas las diferentes cualidades individuales y raciales que acabamos de indicar, no es extraño que algunos hayan creído, sobre todo los antiguos, que entre los hombres existían diferencias esenciales o que había hombres de distintas especies. Nosotros afirmamos, contra aquellos prejuicios de raza, que la *especie humana es única* o, en otros términos, que científicamente es cierta *la unidad* de la especie humana.

Teniendo en cuenta que especie es «una colección de individuos que tienen la misma naturaleza en lo substancial, aunque difieran en lo accidental, y entre los cuales se da prole indefinidamente», como la define Palmés, decimos que, efectivamente, los caracteres morfológicos, fisiológicos y psíquicos, propios del hombre y que le constituyen como tal hombre, se dan en todos los individuos humanos, de cualquier raza que sean, a pesar de las diferencias accidentales que acabamos de señalar en el párrafo anterior.

Lo mismo el negro que el malayo, el europeo que el americano, además de tener morfológica y fisiológicamente los mismos caracteres, propios de las especies, en medio de sus diferencias accidentales, todos ellos tienen inteligencia y reflexionan, tienen el sentimiento de la belleza, moralidad, religión, ideas y sentimientos que constituyen el fondo común de la naturaleza humana, es decir, tienen unidad específica.

Finalmente, todos ellos, no obstante la diversa raza a que pertenezcan, pueden unirse en matrimonio y procrear, siendo sus descendientes fecundos indefinidamente, a pesar de los múltiples cruzamientos que sobrevengan, carácter de fecundidad que se toma como señal de unidad específica.

Definición esencial del hombre.

De toda la materia expuesta, tanto en la Psicología experimental como en la racional, y haciendo un resumen que abarque totalmente el objeto del estudio, que brevemente hemos hecho del hombre, con sus operaciones, facultades y raíz de las mismas, que es el alma, podemos definir el hombre esencialmente diciendo que *es animal racional*. Dice Eleizalde en su *Psicología*, de quien tomamos esta nota final: «El hombre es el anillo que enlaza el mundo corpóreo con el de los espíritus puros. En él se unen armónicamente la materia y el espíritu, la tierra y el cielo.»

Por su cuerpo y sus potencias inferiores, el hombre es un animal; pero, por su inteligencia, el hombre subyuga a la tierra y se hace dominador de ella. El astrónomo Kepler, al considerar las obras de la inteligencia humana, reconoce el don inmenso, dice Degenhardt, que Dios nos ha conferido haciéndonos racionales, y exclama: «¡Padre del mundo! ¿Por qué elevasteis a una criatura terrena, mísera y débil de tal manera que la hicisteis como rey del mundo? Casi lo habéis hecho un pequeño Dios, porque a Vos mismo sigue con sus pensamientos.»

A mi Madre

Con el agradecimiento natural de quien ha recibido no sólo el alimento corporal, sino, lo que vale más, educación cristiana, moldeada en el humilde hogar de una familia de trabajadores, por una madre cariñosa, a la que siempre vi solícita, incansable y piadosa, dediqué esta pequeña muestra de piedad filial, fruto del trabajo que desde la infancia aprendí a respetar en el ejemplo vivo de su actividad materna, dueña y segura de sí misma.

Ella, en vida, la recibió con el cariño que constantemente le inspiraban las obras de su hijo, aunque fueran imperfectas, como la presente; hoy, desde el Cielo, ve, en esta reedición, el recuerdo imperecedero que le conserva el que la perdió en la tierra, pero espera reunirse con ella en una eternidad perdurable y feliz, en la presencia de Dios.

El Autor.

Journal of the
Smithsonian Institution

Ética o Filosofía Moral

CAPÍTULO PRELIMINAR

Nociones generales de la Ética

ARTÍCULO 1.º

DEL CONCEPTO DE LA ÉTICA

Definición de la Ética

Etimológicamente, la palabra Ética viene de la voz griega «ezos» que significa costumbre, equivalente a la voz latina «mos», de la que deriva el nombre de «moral», con el que se conoce también a la Ética, por lo cual, y teniendo en cuenta que estas palabras significan «prácticas humanas», «modo de proceder humano», «operación e inclinación a obrar», comprenderemos que, etimológicamente, la Ética es la *ciencia de las costumbres humanas*.

Definición científica de la Ética

En relación con la definición etimológica, la Ética, científicamente definida, decimos que es: *la disciplina filosófica que estudia las acciones libres del hombre, para dirigir las a la consecución del bien, conocido por la razón humana como conveniente al fin natural del hombre*.

Explicación de la definición

En la definición anterior, decimos que la Ética es: *una disciplina filosófica que estudia las acciones libres del hombre*, para señalar el objeto material de la misma; añadimos: *para dirigir las a la consecución del bien*, a fin de hacer notar con claridad cuál es el objeto

formal de su estudio, y, a la vez, para afirmar que es una ciencia práctica; y, finalmente, con las palabras: *del bien conocido por la razón*, queremos manifestar, tanto que el entendimiento humano es el principio subjetivo del conocimiento ético, como que la Ética se distingue de la Teología Moral, fundada en la revelación.

Objeto de la Ética

De lo dicho se deduce que el objeto o materia de estudio de la Ética es doble: uno, llamado *objeto material*, es la operación humana, en general, y otro, llamado *objeto formal*, es el fin que se propone el hombre. Ejemplo: Juan come con desordenada gula y se le advierte que la Ética condena la falta de templanza, porque el acto de comer es *objeto material*, de esta ciencia, y el moderar la cantidad de los manjares es el *objeto formal*, es decir, el comer, templadamente, para conseguir un bien, dentro de los límites de la razón.

ARTÍCULO 2.º

RELACIONES DE LA ÉTICA

Relación de la Ética con el Derecho Natural

En el siglo XVI *empezó* a negarse la relación existente entre la Ética y el Derecho Natural, desarrollando y defendiendo esa doctrina filósofos tales como Tomasio, Kant, Lermnier, Ahrens, Kraus y otros, quienes sostenían *que el orden ético está separado del orden jurídico; la Moral, del Derecho Natural*.

Las razones principales, aducidas en favor de la separación son: que la fuente del derecho es la legislación externa, mientras que la Ética procede de la autonomía de la razón: que el Derecho sólo se refiere al orden exterior, mientras que la Ética se circunscribe a la ley interna, cuyo fin es la libertad interna, que consiste en obrar por el solo motivo interno del deber; que la legislación externa no obliga en conciencia, fundándose sólo en la coacción externa, mientras el orden ético obliga en conciencia; que la ley externa no se cuida del motivo de obrar, mientras que la ley ética considera el fin de la obra como esencial.

Kant, al afirmar la separación de ambos órdenes, ético y jurídico, decía que sólo convenían en tener por fin el proteger la libertad e independencia del hombre en el obrar, de tal modo que «el hombre *maneat liber et finis in se*».

Contra estas doctrinas, la Filosofía afirma: que el Derecho no puede separarse de la Moral; *primero*, porque, si el Derecho se toma en sentido de «lo justo», es esencialmente moral, pues la justicia es una virtud, y practicar la virtud es hacer actos morales; *segundo*, porque, si se toma el Derecho en sentido de «ley», equivale a «regla de lo justo» y entonces la ley obliga en conciencia, o en justicia, y lo que obliga en conciencia es moral; *tercero*, porque el hombre está esencialmente destinado a un fin último, debiendo conseguirlo con sus actos externos e internos, y como, además, vive en Sociedad, ésta debe estar organizada de modo que en ella consiga su fin, conforme a la naturaleza humana, y, por lo tanto, el Derecho o la ley debe ser moral; *cuarto*, no se puede separar el ejercicio externo de la actividad del interno, porque, prescindiendo de las intenciones y los fines, los actos externos carecen de carácter personal y sólo serían actos físicos, desprovistos de toda fuerza de obligar y de ser respetados, siendo destruídos cuando se presente otra fuerza física superior, cosa que la razón no admite para el derecho.

Distinción entre la Moral y el Derecho

No obstante lo dicho, la Moral y el Derecho se distinguen por su extensión puesto que la Moral abarca a todos los deberes para con Dios, para con nuestros semejantes y para con nosotros mismos, mientras que el Derecho sólo algunos; se distinguen, además, por razón del fin, pues la Moral se refiere al fin último y el derecho al orden social. Así, por ejemplo, el robar, desde el punto de vista del Derecho, se dice que es una *acción injusta*, mientras que desde el punto de vista de la Moral se le llama *acción inmoral*, como opuesta a la felicidad humana y a la gloria de Dios. Finalmente, del mismo modo que las ciencias se distinguen entre sí por el *objeto formal*, también el Derecho se distingue de la Moral.

Relaciones de la Ética con otras ciencias

La Ética o Filosofía Moral tiene relaciones con todas las ciencias en cuanto que sus preceptos son reguladores de todos los actos humanos; pero con quienes tiene relación más directa es con la Psicología, Antropología, Teodicea y Sociología.

Con la primera, porque el conocimiento del hombre y de sus actividades psicológicas (fisiológicas y espirituales) es precedente obligado para poder dictaminar sobre la moralidad o inmoralidad de los actos humanos; con la segunda, porque

conocer los elementos constitutivos del hombre y su desenvolvimiento y transformación, en el tiempo, es tener una base segura, para el estudio de las acciones del mismo, en un momento determinado; con la Teodicea, porque Dios es el creador del hombre con su naturaleza y leyes especiales, para conseguir el fin último, y el conocimiento de esta ciencia nos aclara las cuestiones éticas más abstrusas; finalmente, tiene relaciones con la Sociología, porque en esta ciencia se debaten, en particular, los derechos y deberes del hombre constituido en Sociedad, y de la moralidad de las acciones humanas, de cuyo estado y condición juzga la Ética.

ARTÍCULO 3.º

POSTULADOS DE LA ÉTICA

Llámanse postulados a ciertas verdades que, en una ciencia, por ejemplo, en la Ética, no se demuestran, ni es necesario demostrarlas, pero que se admiten como ciertas por haberse demostrado en otra ciencia anterior.

En relación con los postulados de la Ética, decimos, que esta ciencia tiene *postulados psicológicos*, que son: la existencia del alma humana, su naturaleza espiritual, la existencia del entendimiento y su diferencia del conocimiento sensitivo, la existencia de la voluntad y de la libertad o libre albedrío, la inmortalidad del alma y su origen divino, etc.

También tiene la Ética *postulados Metafísicos*, que son: la existencia de Dios creador, justo y providente, la dependencia del hombre como criatura de Dios, su creador, la sanción eterna con sus premios y penas, y otros.

Todas las anteriores verdades y su demostración debe conocer aquel que se dedique a los estudios éticos, puesto que, desconocido o negado cualquiera de los postulados indicados, desaparece la Filosofía Moral, por faltarle la base de sustentación.

ARTÍCULO 4.º

DE LA UTILIDAD E IMPORTANCIA DE LA ÉTICA

La utilidad e importancia de la Ética se deduce de su objeto que son las *acciones humanas*, y nada, en el orden de los seres finitos, es superior a ellas; por la extensión y universalidad de su aplicación a toda la vida, a todos los hombres y

a los estados del mismo; por la necesidad de moralizar en los tiempos modernos, faltos de rectitud moral; porque el fin de la Ética es dirigir las acciones humanas a la consecución de la felicidad o fin último; y finalmente, como decía Séneca, porque *en distinguir el bien del mal está la meta de la sabiduría.*

ARTÍCULO 5.º

MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA ÉTICA

Método de la Filosofía Moral

El Método de la Filosofía Moral, como en general el de las ciencias del cuadro filosófico, es analítico-sintético, por eso estudiamos, en primer lugar, en *síntesis*, la naturaleza racional humana, sus actos, sus pasiones, su ley y los principios inmutables del saber humano, método que procede de las causas a los efectos.

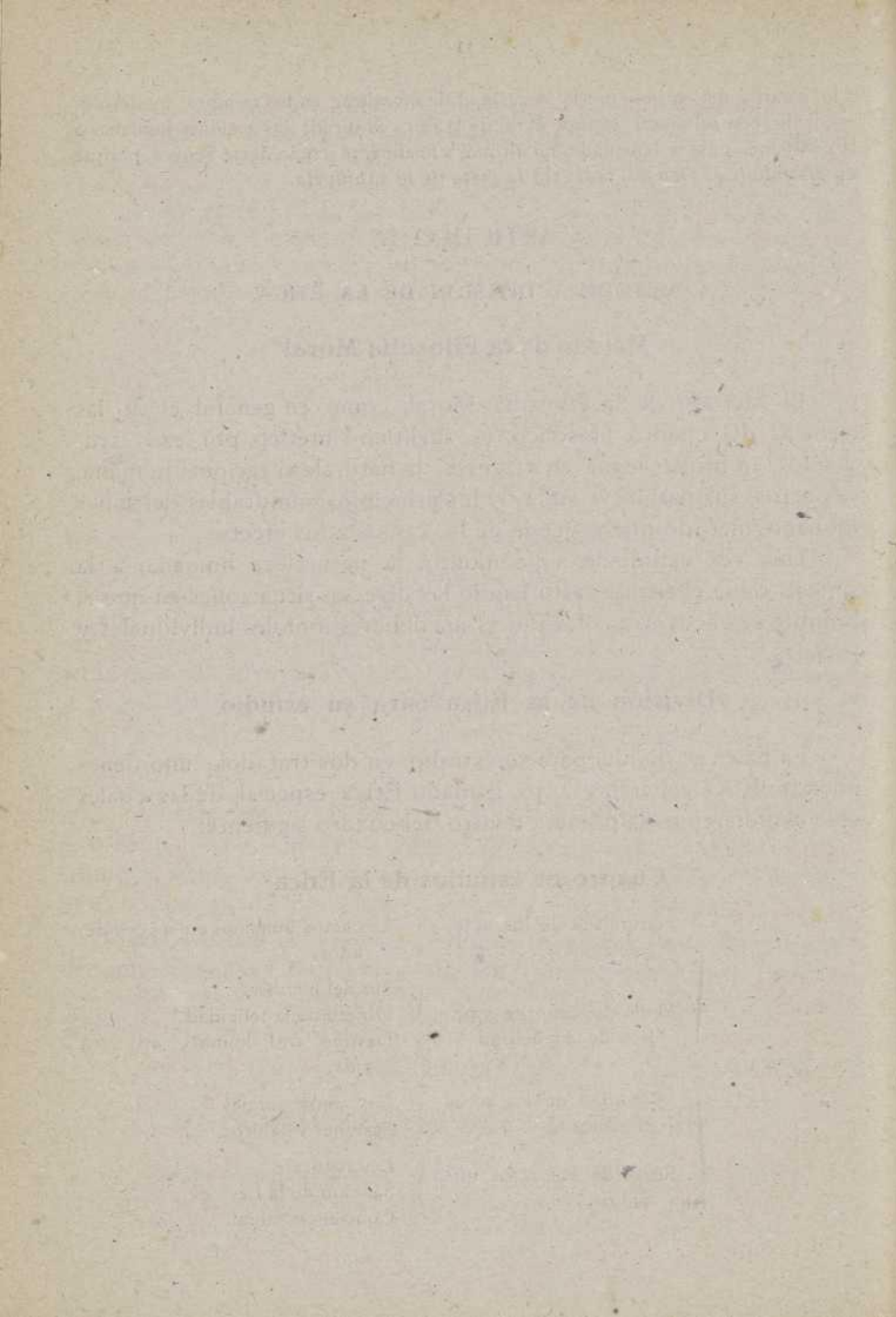
Una vez estudiada, en conjunto, la naturaleza humana, a la síntesis sigue el análisis, estudiando las diversas situaciones en que el hombre se encuentra colocado y sus deberes morales individuales y sociales.

División de la Ética para su estudio

La Ética se divide, para su estudio, en dos tratados: uno denominado Ética general, y otro, llamado Ética especial, de las cuales sólo estudiaremos la primera dentro del cuadro siguiente:

Cuadro de estudios de la Ética

| | | |
|------------------|---|---|
| Ética general... | Naturaleza de los actos humanos..... | } Los actos humanos en sí considerados. |
| | El fin del hombre y objeto de la felicidad... | |
| | Moralidad de los actos humanos | } Los actos morales. Pasiones y hábitos. |
| | Regla de los actos humanos | |



PRIMERA PARTE

ÉTICA GENERAL

CAPÍTULO I

De los actos humanos

ARTÍCULO 1.º

DE LOS ACTOS HUMANOS EN SI MISMOS

Razón de su estudio

Siendo la Filosofía moral la disciplina científica que estudia, según dijimos, las acciones libres del hombre, determinando la moralidad de las mismas, es preciso conocer la materia u objeto de su estudio, es decir, los actos humanos, para dirigirlos a la consecución del bien, que es el fin de la Ética, por lo cual empezamos exponiendo su naturaleza y variedades.

Definición de acto humano

Acto de una potencia es el ejercicio de la misma, más como los actos reciben distintos nombres, según el objeto a que tienden o el principio de que proceden, de aquí que desde este segundo punto de vista *definimos el acto humano* diciendo que es: *el que procede del hombre, en cuanto es hombre*, y como el hombre, esencialmente, se diferencia de los demás seres por la voluntad racional, podemos definir el acto humano en estas palabras: *Actus humanus ille est qui procedit a deliberata et libera hominis voluntate*, aquel que procede de la deliberada y libre voluntad del hombre.

Requisitos para el acto humano

De lo dicho se deduce que, para constituir acto humano, se requiere: *conocimiento, voluntad y libertad*. Se requiere conoci-

miento, porque *nada es querido, sin que antes se conozca*; se necesita voluntad, porque es la facultad específica, de donde nace; y se requiere libertad, porque del modo libre de realizarse el acto recibe su denominación en la ciencia moral y jurídica.

Especies de actos en el hombre

En el hombre se dan actos *voluntarios, involuntarios y no voluntarios.*

Definición de acto voluntario

Entendemos por acto voluntario «aquel que procede de la voluntad con conocimiento intelectual del fin», *ille qui procedit a voluntate cum intellectuali finis cognitione*. Decimos en la definición que *procede de la voluntad*, para indicar el principio intrínseco, es decir, que procede de un apetito que está en el mismo agente: agregamos *con conocimiento intelectual de un fin*, para distinguirlo de los actos de los animales irracionales, que no conocen la razón de fin, ni la proporción de los medios con los fines, por ejemplo: un caballo conoce la hierba, la apetece y la come, pero no conoce el fin de su operación.

Definición de acto involuntario

Se llama acto involuntario «aquel que se realiza contra la inclinación de la voluntad», *id quod a principio extrinseco procedit contra inclinationem voluntatis*. Ejemplo: un estudiante, que jugando con un compañero, le hiere gravemente, contra sus propósitos, comete un acto involuntario.

Definición de acto «no voluntario»

El acto no voluntario se define diciendo que es: «aquel acto que ni nace de la voluntad, ni se opone a ella», *quod nec est secundum, nec contra inclinationem voluntatis*. Ejemplo: un cazador dispara su escopeta contra un ave, que pretende cazar, y la mata, pero, a la vez, sin haberlo visto, mata a un lobo que estaba oculto entre unos arbustos, y decimos: el disparo y la muerte del ave es acto voluntario del cazador, pero la muerte del lobo es *no voluntario*, aunque después se alegre de ella.

Diferencia entre los actos espontáneos, queridos y voluntarios

La palabra espontáneo se identificaba antes con el concepto de voluntario, porque *spontis* significa voluntad y, así para algunos, estas palabras son sinónimas; pero hoy, la palabra espontáneo se aplica al acto realizado *con algún conocimiento o tendencia natural*, por lo que se dice que los animales ejecutan actos espontáneos y que las plantas nacen espontáneamente.

Más nosotros decimos que hay que distinguir lo *espontáneo*, que es lo ejecutado con algún conocimiento o al menos sin coacción, de lo *querido*, que expresa el objeto a que tiende la voluntad, bien procediendo de ella, bien de otra causa. Ejemplo: la lluvia oportuna, que fecunda los campos, es *querida por el labrador*; pero no es voluntaria, distinguiéndose de una limosna u ofrenda que el labrador hace a la Virgen, para que por su intercesión llueva, que es una ofrenda o limosna voluntaria.

AMPLIACIÓN.—Todo acto voluntario es querido; pero no todo lo querido es voluntario, y, del mismo modo, todo lo voluntario es espontáneo, pero no todo lo espontáneo es voluntario, porque, aunque un acto nazca de lo íntimo del ser, puede faltarle el conocimiento de fin.

Definición de acto libre

Entendemos por acto libre *aquel que procede de la voluntad determinándose a sí misma; pero pudiendo obrar o no obrar o elegir entre cosas distintas. Illi qui procedit a voluntate, seipsam determinante, cum potentia non agendi.* Como el acto libre es integrado por todos los elementos del voluntario, podemos afirmar que todo acto, libremente ejecutado, es voluntario, pero no viceversa. Ejemplo: voluntario es el acto de embarcarme en aeroplano o en una nave, para ir a la isla de Cuba; pero no soy libre para ir sin esos medios.

Clasificación de los actos humanos

Los actos humanos pueden ser: *elícitos*, que nacen de la voluntad y se consuman en ella, como un acto de amor íntimo: *imperados*, si nacen de la voluntad, pero se terminan en una potencia externa, como el acto de lanzar una piedra; *son perfectos*, los que tienen pleno conocimiento intelectual, voluntad libre y deliberada, como el acto de escribir: *imperfectos*, los que carecen de plena

deliberación, conocimiento y libertad; *son directos*, los que tienen un objeto apetecido inmediatamente o *per se*; *indirectos*, llamados también *voluntarios in causa*, son los que el hombre no apetece directamente, ni trata de conseguir con su acción, pero que resultan de ella, como el bebedor de vino no intenta la embriaguez y, sin embargo, quiere beber con exceso, de lo que resulta la borrachera, porque el que quiere la causa, quiere el efecto; *actos positivos*, son los que se completan, poniendo una acción, como matar a un hombre de una estocada, y *actos negativos*, son los que consisten en una omisión, como dejar perecer a un hombre que se ahoga, sin prestarle auxilio; *actos explícitos*, son los manifestados con palabras, hechos o signos externos; y *actos implícitos*, son los que se infieren de otros hechos realizados, como el acto de la confesión lleva implícito un acto de fe.

ARTÍCULO 2.º

CAUSAS QUE VICIAN EL ACTO VOLUNTARIO

Como los requisitos del acto voluntario son la *inclinación de la voluntad* y el *conocimiento de fin*, de aquí que las causas que arruinan el voluntario, convirtiéndolo en involuntario, son: la *violencia* y la *ignorancia*, de las que vamos a tratar.

Definición de violencia

Entendemos por violencia «la coacción que ejerce en un sujeto una causa extrínseca y libre, forzándole a la ejecución de un acto que la voluntad rechaza», *coactio quae a causa extrínseca et libera alicui infertur, repugnante ejus voluntate*, deduciéndose de esta definición que las dos condiciones necesarias, para que exista violencia, son: proceder de un *principio externo* y que el *paciente repugne el acto*, no meramente *pasiva*, sino *activamente*. Ejemplo: Si alguien quiere obligarme a cometer un delito, por ejemplo, robar, valiéndose de la fuerza, yo debo resistir a la fuerza, que me quiere dominar, con todo mi poder.

Clases de violencia

La violencia puede ser absoluta y relativa. La *absoluta*, llamada también suficiente, es aquella coacción que no puede rechazarse por ser fuerza irresistible, por ejemplo, la fuerza de un hombre robusto,

imponiéndose a un niño, y es *relativa*, cuando la fuerza no es irresistible. La relativa se llama, también, *secundum quid*, porque así como en la absoluta, por ser de fuerza irresistible, el acto es totalmente involuntario, en la relativa, si sólo se resiste en parte, como pudiera rechazarse totalmente, al no hacerse, es en cierto modo voluntario.

Conclusiones prácticas sobre la violencia

Los actos elícitos no están sujetos a violencia o coacción externa, porque, como nacen en la voluntad y se consumen en la misma voluntad, nadie puede hacer que el sujeto no quiera lo que quiere. Ejemplo: nadie puede impedir, por mucha fuerza que emplee, que yo deje de querer a mi madre.

Los actos imperados, como son ejercidos con miembros exteriores, pueden ser impedidos o anulados, es decir, se puede ejercer violencia sobre ellos. Ejemplo: A Juan, que no quiere venir a clase y pasea en la plaza, le obliga su padre, empleando la fuerza, a cumplir con su deber.

Los actos ejecutados bajo *la violencia absoluta*, si hay resistencia por parte del que sufre la violencia, son involuntarios. La *violencia insuficiente* disminuye el voluntario, pero no lo anula del todo. Ejemplo: A Juan le obligan sus condiscípulos a faltar a clase y lo llevan a paseo, pero, si no resiste, por ser la violencia insuficiente, su acto es, en parte, voluntario.

Cuando un acto no se puede realizar, por impedirlo la violencia absoluta irresistible, pero, *interiormente*, se alegra el que sufre la violencia de aquella coacción, el acto no es voluntario, ni involuntario, llamándose simplemente *querido*. Ejemplo: el hombre que, estando complicado en un movimiento político, es apresado por la autoridad y no puede concurrir con sus compañeros a la revolución, si se alegra interiormente en la cárcel de la violencia con él ejercida, porque así no pelagra su vida, su estancia en la cárcel no es voluntaria, *pero sí querida*, y, por lo tanto, el acto tampoco se puede llamar involuntario.

El acto ejecutado con violencia, *secundum quid*, es *en parte*, voluntario y, *en parte*, involuntario. Ejemplo: el viajero que

embarcado sufre en alta mar la tempestad y arroja su equipaje y las riquezas, para salvar su vida, nadando, ejecuta un acto de esta clase, al arrojar sus riquezas con gran sentimiento, por lo que afecta a éstas; pero con gran decisión, por lo que se refiere a salvar su vida, que vale más.

Definición de la ignorancia

Entendemos por ignorancia «la privación o carencia de conocimientos», *carentia cognitionis in subjecto capaci*. La ignorancia se diferencia del *error*, por la razón aducida en Lógica y del *olvido*, porque, en éste, la carencia del conocimiento realmente no existe.

Especies de ignorancia

La ignorancia puede ser del «derecho», de la «pena», del «hecho», «absoluta» o «total», «relativa», «afectada», y «crasa o supina», cuyas definiciones dimos en el tratado de Lógica.

Para nuestro objeto, la ignorancia se divide en antecedente, consiguiente, concomitante, vencible e invencible.

Ignorancia antecedente es la que precede al acto de la voluntad de tal suerte, que, si se conociese lo que se ignora, el acto no se ejecutaria. Ejemplo: un cazador dispara su escopeta sobre una supuesta pieza, que se mueve entre unos arbustos, pero, después, ve que es un niño el que, cogiendo flores, ha sido gravemente herido por él.

Ignorancia consiguiente es la que sigue a la voluntad, ignorando, porque quiere ignorar, para no cumplir la ley, en cuyo caso es directa, o ignorando por falta de aplicación o flojedad, en cuyo caso es indirecta. Ejemplo: un católico que no quiere preguntar, si es día de vigilia, para estar libre y, con esta excusa, comer carne, tiene ignorancia *consiguiente directa*; en cambio, un médico, que ignora en un caso particular, por holgazanería, la medicina aplicable al enfermo, tiene ignorancia consiguiente indirecta.

La ignorancia vencible es aquella que puede desaparecer, poniendo diligentemente los medios, para saber; invencible es la que no puede desaparecer, ni aun poniendo suma diligencia. Ejemplo: un estudiante que ignora, porque no estudia, tiene ignorancia vencible.

AMPLIACIÓN.—Las condiciones de la ignorancia invencible son: 1.^a Que no le ocurra al sujeto la idea de que está en ignorancia. 2.^a Que si se le ocurre la idea de su ignorancia, no le acompañe o siga la idea de investigar para saber; y 3.^a Que si le ocurre la idea de investigar por obligación, para conocer la verdad, no pueda conocerla, a pesar de poner en práctica las diligencias necesarias y posibles, para salir de la ignorancia.

Conclusiones prácticas sobre la ignorancia

La ignorancia antecedente, tanto de la obra como respecto de la voluntad, hace que el acto sea involuntario, porque es involuntario lo que no es querido, ni en sí, ni en su causa.

Lo que se hace con *ignorancia consiguiente* es voluntario indirecto y, por tanto, imputable al sujeto.

La ignorancia concomitante, que acompaña a la voluntad, hace que el acto sea *no voluntario*, porque no puede ser querido, lo que se ignora actualmente.

AMPLIACIÓN.—Los actos ejecutados con ignorancia antecedente e invencible no son imputables al sujeto; los ejecutados con ignorancia vencible *consiguiente* son imputables al sujeto; los ejecutados con ignorancia afectada son imputables al sujeto; y los actos ejecutados con ignorancia concomitante no son imputables en cuanto a lo que se obra, pero sí en cuanto a la mala disposición de querer actualmente lo que se hace con tal ignorancia.

Para que los actos verificados con ignorancia consiguiente sean voluntarios indirectos se necesita: que haya conexión entre el objeto directo y el indirecto, como entre el vino y la bebida; que esa conexión haya sido prevista de alguna manera; que haya obligación de no realizar el voluntario indirecto; y que de él no se siga única y primeramente el mal.

ARTÍCULO 3.º

CAUSAS QUE DISMINUYEN LA LIBERTAD DE LOS ACTOS

Definición de concupiscencia

Entre las causas que disminuyen la libertad de los actos humanos están la *concupiscencia* y el *miedo*. Entendemos por *concupiscencia* «el movimiento del apetito sensitivo que arrastra a la voluntad al bien sensible», *motus appetitus sensitivi quo voluntas ad bonum sensibile*.

Aunque la razón es o puede ser siempre señora de nuestras decisiones sin embargo, como todas las potencias radican en el alma, si ésta se abandona y ejerce con gran fuerza una de las sensitivas, puede disminuir la energía de las otras, como sabemos por Psicología, sin excluir al entendimiento y voluntad que se oscurecen y debilitan, por lo cual conviene estudiar la concupiscencia y el miedo, que influyen indirectamente en las potencias superiores.

Debemos advertir que, con el nombre de concupiscencia, abarcamos a todas las pasiones, tanto del apetito concupiscible, como del irascible, las cuales pasiones no son, en sí, buenas ni malas; pues como dice el insigne Balmes: «son instrumentos de obrar, aunque torpes consejeros».

División de la concupiscencia

La concupiscencia se divide en «antecedente» y «consiguiente». *La primera es el movimiento del apetito concupiscible hacia un bien sensible, antes de seguir el acto de la voluntad racional; y la segunda es el movimiento de apetito sensitivo, provocado directamente o indirectamente por la voluntad.* Ejemplo: Andrés recibe una injuria e inmediatamente, sin reflexionar, cegado por la ira, mata al que le injurió, en un acto de concupiscencia antecedente; en cambio, un estudiante enfermo no tiene apetito, pero quiere comer y, al efecto, prueba los manjares y, poco a poco, se mueve su apetito y, al fin, encuentra gusto en la comida, a consecuencia de excitarlo voluntariamente con el condimento y su deseo.

La concupiscencia antecedente se da con frecuencia en los jóvenes, así como la concupiscencia consiguiente es más propia de la ancianidad.

Conclusiones prácticas sobre la concupiscencia

1.^a *La concupiscencia antecedente aumenta la intensidad del acto voluntario, pero disminuye la libertad y a veces la destruye.* Ejemplo: el joven, que, cegado por la ira, mata en un movimiento irreflexivo de pasión a un hombre, horrorizándose, después, de su propio acto, obró sin libertad completa.

Que aumenta la intensidad del acto voluntario, se comprenderá fácilmente teniendo en cuenta que, siendo la concupiscencia una fuerza de tendencia hacia un bien sensible, si se agrega a la voluntad, que es una fuerza o tendencia racional, habrá dos fuerzas actuando y, por lo tanto, el acto voluntario será más fuerte e

intenso. Que la concupiscencia antecedente disminuye la libertad se prueba, porque como el acto libre supone elección y previa deliberación y la concupiscencia impide esta elección y la deliberación del entendimiento, de aquí que la libertad sale disminuída y a veces, si es grande la concupiscencia, puede obscurecer totalmente a la razón y arruinar toda libertad.

2.^a *La concupiscencia consiguiente aumenta el acto voluntario, pero no disminuye la libertad.* Ejemplo: Juan entró en la taberna voluntariamente y por un acto voluntario bebe vino; pero sobreexcitada su concupiscencia se complace en la bebida, aumentando el voluntario con el gusto recibido, siendo, no obstante, libre para no beber.

Que aumenta el acto voluntario, se demuestra, porque aumenta la inclinación al bien sensible; y que no disminuye la libertad, se ve, teniendo en cuenta, que la disminución de la indiferencia en la voluntad ha nacido del propio querer de la voluntad y el que quiere la causa quiere el efecto, habiendo sido libre para querer o no.

3.^a *La concupiscencia antecedente, mientras no priva del uso de la razón, no exime de responsabilidad, pero si hace el acto menos punible o menos laudable.*

AMPLIACIÓN.—El grado de responsabilidad de un acto, influido por la concupiscencia, debe apreciarse en cada caso particular, pues depende de la mayor o menor advertencia del entendimiento.

Los movimientos de la concupiscencia antecedente no son imputables al sujeto, como mérito ni demérito, mientras la voluntad no consienta. Los jóvenes por esta causa, tienen menos delitos de los que creen tener.

Definición del miedo

Entendemos por miedo «el decaimiento del ánimo por un mal que nos amenaza inminente» *trepidatio animi ob malum probabiler inminens*, distinguiéndose de la violencia en que el miedo suele ser efecto, ordinariamente, de aquélla y en que ésta es una coacción ejercida por una causa física.

División del miedo

El miedo puede ser grave y leve, según que el mal, que nos amenaza con inminencia, sea tal, que conmueva a un varón fuer-

te, o no. Ejemplo: el miedo, fundado en la pérdida de la vida, o de los bienes de fortuna es grave; pero el fundado en daños pequeños es leve.

El temor grave es absoluto, si el mal que nos amenaza es en sí verdaderamente grande, como un naufragio; y es relativo, si, aun siendo mal leve, aparece grave a ciertas personas, como niños, doncellas o ancianos que fácilmente se asustan, porque su imaginación aumenta el peligro.

Las condiciones que debe reunir el mal que nos amenaza, para ser considerado como grave, son: que el mal sea inminente y se funde en razón cierta o verdaderamente probable; que el que amenaza sea poderoso para cumplir la amenaza; que el mal no se pueda evitar por algún medio; y que el mal, siendo grave, amenace a la propia persona o a sus padres, esposa, hijos, etc.

El miedo se llama reverencial, cuando se trata del temor respetuoso que el hijo tiene al padre o el súbdito al superior.

AMPLIACIÓN.—Las causas del miedo pueden ser: *internas*, como una enfermedad; *externas*, como un naufragio o terremoto, y *libre*, si es un hombre el que amenaza, subdividiéndose éste en *justo* o *injusto* si el miedo infundido es por causa o razón justa, como el miedo que la guardia civil infunde al asesino, o no se funde en razón justa.

Adviértase que no es lo mismo obrar con miedo, que por miedo, pues el ladrón obra con miedo, pero no por miedo.

Conclusiones prácticas sobre el miedo

Los actos ejecutados bajo la acción del miedo, de cualquier clase que éste sea, con tal que no perturbe las facultades mentales, son *actos voluntarios, simpliciter, e involuntarios, secundum quid*. Ejemplo: el que arroja las mercancías al mar, para salvar la vida, ya dijimos que obra con esa duplicidad.

Son actos voluntarios, porque, en el caso supuesto, se obra con conocimiento y en virtud de su actividad interna; y son involuntarios, desde cierto punto de vista, porque su libertad está muy restringida.

AMPLIACIÓN.—En todos los tiempos y todos los pueblos han hecho responsables, aunque en menor cuantía, a los que obran por intimidación, siempre que la razón no se perturbe, y la Iglesia misma condenaba a los que apostataban por temor al tormento.

Los actos intrínsecamente malos son imputables al agente, aunque éste obre por miedo, bien que la falta es menor; si la razón se perturba, los actos no son imputables; el miedo grave excusa del cumplimiento de la ley humana, con tal que no se siga desprecio de la religión o daño para la sociedad.

CAPÍTULO ·II

Del fin de los actos humanos

ARTÍCULO 1.º

DEL FIN Y DEL BIEN EN GENERAL

Noción ontológica del fin

Fin, en griego, expresado por la palabra «teleos», significa término o límite del ente, así decimos fin de una línea, término de un camino.

También suele significar la palabra fin el blanco a que se dirige una acción y, como todo ser, al obrar, se dirige a un fin, y ese fin, a que se dirige, lo atrae y mueve a obrar, podemos definir *el fin* diciendo que es: *Id cujus gratia aliquid fit vel propter quod aliquid fit*, es decir, «aquello en gracia de lo cual hacemos algo o por conseguir lo cual obramos». Ejemplo: él estudiante estudia a fin de alcanzar la ciencia.

AMPLIACIÓN.—Todos los seres obran por un fin, aunque de diversos modos, inclinados y atraídos a obrar según su naturaleza; pero adviértase que sólo el hombre conoce intelectualmente el fin de sus obras, y cumple su fin *formaliter*, pues los demás seres, como los astros, las plantas y los animales irracionales, cumplen sus respectivos fines *materialmente*, es decir, sin conocerlos.

División del fin de los actos humanos

El fin de los actos humanos se divide en varias especies, entre las cuales, para los problemas éticos, las más importantes son las

siguientes: fin «*qui*», que es el bien apetecido; fin «*cui*», que es el sujeto para quien se apetece; y fin «*quo*», que es la propia adquisición del bien.

El fin, además, se divide en «*próximo*», «*intermedio*» y «*último*», subdividiéndose el último en *absolutamente último* y *relativamente último*.

Fin próximo es el que se intenta conseguir inmediatamente con la operación y que sirve de medio a otros fines; fin intermedio es el bien, que, una vez conseguido el fin próximo, sirve para alcanzar otro fin superior; y fin último es el que no se ordena a otro fin; es, relativamente, último fin, el que, en orden a una carrera, estado, profesión, no tiene otro superior; y fin absolutamente último es aquél al cual se dirigen todos los fines particulares de la vida del hombre, y que satisface completamente las aspiraciones de éste. Ejemplo: Un estudiante tiene como fin próximo estudiar la lección del día; como fines intermedios aprobar la asignatura, graduarse de bachiller, empezar una carrera, terminarla, tomar estado, hacerse independiente económicamente; como fin relativamente último, en el orden de los estudios, ser abogado o médico, etc., y como fin *absolutamente último, conseguir un bien que satisfaga todas las aspiraciones de la vida entera, es decir, alcanzar el bien absoluto.*

OBSERVACIÓN.—El fin es *principal*, cuando en el orden de los fines, es superior a los otros y se apetece por sí mismo, y el fin *secundario*, si el bien que se apetece, es accesorio y no llena necesidad apremiante. Ejemplo: fin principal para un cristiano es salvarse, y secundario, ser rico o sabio.

Fin de la obra y fin del operante

Entendemos por fin del operante el que se propone conseguir el agente con su operación, y fin de la obra, el que resulta de ella. Ejemplo: un médico, al hacer una operación a un enfermo, tiene por fin curarlo, pero resulta, a pesar de toda su inteligencia, por circunstancias no previstas, que el enfermo muere y el operador sufre una grave infección, que lo inutiliza para siempre, resultando de la obra, lo que él no se propuso.

El fin de la intención y el fin de la ejecución

Considerando el *fin de la intención* del agente, tenemos que reconocer que él mueve al agente a obrar y, por lo tanto, que es verdadera causa, sin la cual el hombre no obraría; y, considerando el *fin de la ejecución*, se ve claro que es el término de la operación moral. No obstante lo dicho, el fin de la intención, que es lo primero que se concibe, es lo último que se alcanza; así un estudiante lo primero que concibe es ser médico o abogado, pero antes de conseguirlo tiene que poner en ejecución los medios, para alcanzar el fin de su carrera. En esto está fundada la afirmación: *quod est prius in intentione, est posterius in executione*.

De todos los fines indicados, el más perfecto es el último que es el que, por su naturaleza, sacia completamente el apetito.

Concepto del bien en general

Una vez estudiado el fin, conviene exponer la razón de bien que tantas relaciones tiene con aquél, porque todo *bien*, en lo que supone perfección; y por el sentimiento de agrado que despierta, tiene razón de fin y se apetece por la conveniencia, provecho y perfección que su concepto incluye.

De aquí, que *el bien ha sido definido, diciendo que es lo que perfecciona nuestra naturaleza o lo que está conforme con ella*, y también, fundándose en la tendencia natural del ser al bien, se define éste: *bonum est id quod appetitur, a quocumque appetatur*: bien es lo que se apetece, apetézcase por quienquiera.

División del bien

El bien se divide en «físico» y moral, siendo *bien físico el que está conforme con la perfección física del ser*, por ejemplo, la salud con respecto al cuerpo; y *moral, el que está conforme con la regla de las costumbres morales y salud del espíritu*, como, por ejemplo, la templanza, la castidad.

El bien se divide, además, en «honesto», «útil», «deleitable», «perfecto», «imperfecto», «absoluto», «relativo», «aparente» y «real».

Bien honesto es el que está conforme con nuestra naturaleza racional, apeteciéndose por sí, por ejemplo: la virtud; *bien útil es el que no se apetece por sí, sino por servir de medio para conse-*

guir otro; por ejemplo: la medicina; *bien deleitable es aquel cuya posesión aquieta el apetito y nos causa íntima satisfacción*, por eso el bien honesto tiene razón de bien deleitable; *bien aparente es aquel que no está conforme con la naturaleza del ser que lo apetece, aunque así parezca*, por ejemplo: el descanso interminable del holgazán; *bien real es el que está conforme con la naturaleza del ser que lo apetece*, por ejemplo: la ciencia, para el hombre; *bien perfecto es aquel al que nada le falta y sacia completamente el apetito*, por ejemplo: Dios; *bien imperfecto es lo contrario*, por ejemplo: las criaturas finitas; *bien absoluto, el que es tal, considerado en sí mismo*, por ejemplo: la verdad; *bien relativo es el que sólo se considera, como tal, en relación a un sujeto o circunstancia*, por ejemplo: el dinero.

OBSERVACIÓN.—Sobre esta clase de bienes conviene anticipar, que el bien aparente es muy frecuente en la vida, así como el imperfecto y relativo, y que todos los bienes indicados tienen razón de medios para conseguir otros, excepto el *bien sumo y absolutamente perfecto*, que sacia perfectamente el apetito de nuestra naturaleza racional.

ARTÍCULO 2.º

FUNDAMENTOS DOCTRINALES

Doctrina ética sobre el fin de las acciones libres del hombre

Reflexionando sobre el plan general, realizado por el Universo, y viendo que todo agente natural tiende siempre a las operaciones que por naturaleza le convienen, y que necesariamente desarrolla su potencialidad de un modo fijo e invariable, como los astros, al recorrer sus órbitas; las plantas, al producir sus frutos, y la luz, al iluminar, decimos que todos ellos están sujetos a una ley y que materialmente cumplen su fin.

La doctrina teleológica tiene sus contradicciones en los partidarios del *antifinalismo* como Compte, Du Bois, Bufón, Bukle, Taine, Buchner y otros positivistas que, después de Spinoza, relegan los problemas del fin al número de los prejuicios humanos; pero, a pesar de sus esfuerzos, los hombres tienen como realidad la existencia de una inteligencia ordenadora que dió a cada ser un fin propio.

De igual modo que en los seres inferiores, en las operaciones de la vida vegetativa y sensitiva, desarrolladas en el hombre, se observa la ley de su constitutivo natural, hecha patente por el orden admirable que preside en ellas, y que indica la actuación de *una finalidad*.

Más podemos preguntar: ¿es igualmente cierto que el hombre, en sus operaciones libres, obra por algún fin? Para contestar a esta pregunta establecemos la tesis siguiente:

El hombre en sus actos libres obra siempre por algún fin

Debemos advertir, como precedente aclaratorio, que aquí tratamos de las acciones verdaderamente humanas, es decir, deliberadas y que son humanas en cuanto al modo de realizarse.

OBSERVACIÓN.—Hay *acciones humanas*, en cuanto a *la sustancia* y al *modo* como son las del entendimiento y voluntad, ejecutadas con perfecto conocimiento y pleno dominio; igualmente hay acciones del entendimiento y voluntad que sólo son *humanas, en cuanto a la sustancia*, pero que no se integran con deliberación y libertad, como el asentimiento a los primeros principios evidentes y a la apatición del fin último o bien sumo; y, finalmente, hay otras acciones que sólo son humanas en cuanto *al modo* de realizarse, porque, aun procediendo de diversas potencias, se desarrollan bajo el imperio perfecto y libre de la voluntad, como el comer, estudiar, el paseo, etc., cuando se hacen con deliberación.

De estas tres clases nosotros tratamos de las últimas, a saber: de las que son humanas en cuanto *al modo*.

Razonamiento de la tesis

La voluntad se mueve a obrar, porque el entendimiento le presenta como bueno o malo un objeto; es así que el conocimiento de la bondad o malicia del objeto es la causa de la operación humana, dirigida a conseguir el bien, que el entendimiento le presenta, o a rechazar el mal, que le amenaza; luego el hombre obra en sus actos libres con un fin.

Segunda razón: entre las causas, que, entre sí, están subordinadas, quitada la principal, desaparecen las demás; es así que, quitada la causa final, en las acciones humanas, desaparece la eficiente; luego,

si el hombre obra, y para que obre libremente, es necesario que obre por algún fin.

AMPLIACIÓN.—Santo Tomás aclara la menor de este silogismo diciendo: todo agente tiende a un efecto determinado, pero un efecto determinado tiene razón de fin y es de donde el agente empieza a obrar y toma la razón de obrar; luego, quitado el fin en las acciones humanas, el hombre no obraría, a causa de la indiferencia de la voluntad respecto de la acción.

Estas pruebas se robustecen reflexionando que yo, cuando obro libremente, siempre tengo un fin que me propongo conseguir y de esto me da testimonio la conciencia, cuya voz es buen juez en este pleito.

El hombre tiene un fin último para toda la vida

Demostrado que el hombre obra en sus acciones libres por algún fin, se presenta a nuestra inteligencia el problema, expresado en esta pregunta: ¿existe un fin último para toda la vida del hombre? ¿Hay algún bien que satisfaga plenamente el apetito humano? Nosotros contestamos a estas preguntas, afirmando que, entendido el fin en *abstracto* y absolutamente último, el hombre tiene un fin último.

Son enemigos y niegan el fin último: Bergson, filósofo francés, contemporáneo, y los defensores del progreso indefinido, que rechazan todo bien estable y último, defendiendo el continuo *devenir*; pero estas aseveraciones no tienen fundamento serio.

Ya sabemos que *fin último* es, según la definición de Aristóteles, *illud quod appetitur propter se, omnia alia propter ipsum*, «aquel que se apetece por sí mismo y por el cual se desean las demás cosas», más conviene saber que el fin último se puede entender en *abstracto*, es decir, por la suma bondad que sacia todo apetito, o por la cosa y el sujeto en quien encontramos aquella razón en *concreto*, advirtiendo que aquí tratamos del bien último, considerado en abstracto, así como, igualmente, nos referimos en esta cuestión al *fin absolutamente último*.

Razonamiento de la tesis. El fin último, según todos, es aquel bien que, una vez poseído, nada queda al hombre que apetecer, porque sacia totalmente el apetito; ahora bien, aquel bien, en el que termina y del cual empieza el movimiento de la voluntad, o satisface plenamente a la voluntad o no la satisface; si lo primero, él sería el fin último, en *absoluto*; si no sacia, no hay razón alguna para que

termine en él el movimiento voluntario, sin dirigirse a otro que sacie plenamente.

Se confirma la conclusión del anterior razonamiento, teniendo en cuenta que la voluntad va, en sus apeticiones, hasta donde llega el entendimiento, y como el entendimiento del hombre concibe un bien perfecto, sumo, sin mezcla de mal ni deficiencia alguna, la voluntad necesariamente lo desea, como último fin.

Finalmente, si el fin último, para toda la vida del hombre no existiese, el deseo de felicidad, que consiste en la posesión de un bien sumo y perfecto, y que es innato en el hombre, quedaría frustrado, siendo aspiración inútil, pero, como ese apetito o deseo radica en la naturaleza humana, dada por Dios, que por ser *sabiduría infinita* nada hace inútil, tiene que existir el fin último para toda la vida del hombre, cuya inteligencia lo ve y cuya voluntad lo desea.

Aclaraciones: el fin último se puede apetecer de tres modos: 1.º Con *voluntad actual*, es decir, pensando en él y deseándolo en todas nuestras obras. 2.º Con *voluntad habitual*, es decir, si habiendo pensado en él, con deseo y no habiendo sido retractada esta primera apetición del fin último, perdura, por modo de hábito en la voluntad; y 3.º Con *voluntad interpretativa*, que equivale a no haber pensado en el fin último, pero se interpreta que se busca y ocultamente se desea por la inclinación natural que tenemos al bien perfecto.

El fin último del hombre, es objetivamente único

Esta tesis tiene una restricción que es el referirnos al fin, considerado *objetivamente*, pero no subjetivamente o en cuanto al modo particular de cada hombre, así como necesita una aclaración, y es que, aunque el hombre tiene varias facultades, el fin último no se refiere al bien particular de cada una de ellas, sino al fin último de toda la naturaleza racional, síntesis de todas ellas.

Razonamiento de la tesis. La voluntad humana tiende primitivamente al bien universal o bien perfecto; pero como un bien perfecto, que satisfaga todo apetito y sea a la vez *bien real*, en el que se dé todo bien, es un bien infinitamente perfecto y éste no puede ser, según dice nuestra razón, sino uno sólo, de aquí que el fin último del hombre sea único.

Que nuestra razón ve claramente que no puede existir, sino un solo bien infinitamente perfecto, se pone de manifiesto con este sencillo raciocinio: es propio del fin último que todas las demás cosas y fines se ordenen a él y que él a ningún otro se refiera; luego sería contradictorio que hubiera otro fin último que, en razón de bien, estuviera contenido en el primero y a la vez fuera distinto.

ARTÍCULO 3.º

DE LA FELICIDAD O BIEN SUPREMO DEL HOMBRE

Habiendo tratado del fin último del hombre, sin determinar concretamente cuál sea éste, afirmamos, no obstante, que el fin último coincide con el bien supremo que, como dice Santo Tomás, «aquieta totalmente el apetito», porque es un bien que contiene en sí todo bien y excluye todo mal, de tal suerte, que según San Agustín es feliz, *qui habet omnia quae vult*, y vamos a determinar, en concreto, en qué consiste ese sumo bien o felicidad del hombre.

Definimos la felicidad con Boecio, diciendo que es: *status bonorum omnium aggregatione perfectus*, un estado perfecto en el que se poseen todos los bienes. Farges la define en estas palabras: *la estable posesión del bien sumo y perfecto*.

Por estas definiciones, se ve claramente que la felicidad es un estado no *pasajero*, sino *perpetuo*, que consiste en la *posesión de todo bien, que excluye todo mal*, y, finalmente, que es integrada por un *conocimiento cierto*.

División de la felicidad

La felicidad se divide en «objetiva», «subjetiva», «perfecta», «imperfecta», «determinada», «indeterminada», «natural» y «sobrenatural».

Felicidad *objetiva* es el objeto o bien poseído; *subjetiva* es la satisfacción que su posesión causa en el sujeto; *perfecta* es la que satisface o sacia todo apetito; *imperfecta* cuando solo en parte lo sacia; *determinada* o concreta, cuando se conoce el objeto y el modo; *indeterminada* es la felicidad general, sin determinar el objeto, ni el modo; *natural*, la exigida por la naturaleza, capacidad y tendencia del sujeto, y *sobrenatural* es la que traspasa las exigencias naturales del sujeto. Ejemplos: Cristóbal Colón afirmó, el día que descubrió la primera tierra americana, que era feliz, y en este caso decimos: que la felicidad objetiva de Colón era la posesión de la tierra americana; la subjetiva fué la íntima alegría que sintió; la concreta o determinada la misma tierra descubierta; que su felicidad

era imperfecta, porque, a pesar de su triunfo y descubrimiento, sentía pena por la lejanía de la patria e incertidumbre por los peligros del regreso, y era natural su felicidad, por no traspasar las fuerzas naturales.

Condiciones de la felicidad objetiva

De todas las especies de felicidad expuestas y definidas, nosotros vamos a tratar de la *felicidad objetiva*, la cual debe reunir las condiciones siguientes: 1.^a *Que el objeto sea absolutamente último, para que satisfaga plenamente*, porque, si no sacia todo apetito, la voluntad seguirá en estado de tendencia y el hombre no sería feliz. 2.^a *Que pueda ser alcanzada por todos*, pues tiene que ser el objeto una exigencia de nuestra naturaleza, común a todos los hombres. 3.^a *Que sea inamisible, es decir, que no se pueda perder, una vez adquirida*, porque, si no, el temor de perderla nos tendría intranquilos. Estas condiciones se deducen de la definición que Santo Tomás da del bien perfecto, diciendo, que es *un bien perfecto que satisface plenamente a la voluntad*.

ARTÍCULO 4.º

DOCTRINA ESCOLÁSTICA SOBRE LA FELICIDAD

Discusión sobre el objeto de la felicidad

Sobre cuál sea el objeto de la felicidad, se han emitido, en el transcurso de los tiempos, multitud de opiniones, llegando, según San Agustín, a doscientos ochenta y ocho, defendiendo como objetos de felicidad distintos bienes corporales, espirituales o combinaciones de éstos, así, entre otros, Demócrito ponía la felicidad en la tranquilidad del alma; Pitágoras, en la Ciencia; Antístenes, en la modestia; Platón, en el acceso a la divinidad; Sócrates, en la justicia, etc.

Para proceder con cierto orden, agrupamos todas las opiniones, sobre el objeto de la felicidad, en los grupos siguientes:

1.º *El hedonismo*, llamado vulgarmente epicureísmo, y defendido por Epicuro, afirma que el objeto de la felicidad es el placer, siendo su máxima: *toma de todos los bienes, cediendo el apetito*.

El hedonismo identifica el placer con el bien, así como el *eudemonismo* afirma que el placer acompaña al bien, pero no lo constituye.

Los defensores del hedonismo son: Epicuro y Aristipo, en la antigüedad; y entre los modernos, Saint Simón, Fourier, Owen, Lemetrie, Broussais, Spencer, Nietsch y otros.

2.º *El estoicismo*, cuya cabeza fué Zenón, con Crisipo y Cleantes, hacía consistir el objeto de la felicidad *en la virtud y la ciencia*, como bienes intrínsecos, y en la *potestad, la fama, el honor* y la *gloría*, como extrínsecos.

3.º *El filantropismo humanitario* afirma, con Cumberland, Malthus, Hoffding y otros, que el objeto de la felicidad consiste en la *benevolencia mutua entre los hombres*, y por consiguiente, en la *participación de todos los hombres en todos los bienes terrenales*.

El filantropismo se deriva del utilitarismo, y ambos, del sensualismo. Para el utilitarismo, el placer se identifica con el bien y éste con el interés.

4.º *El racionalismo* y panteísmo modernos, hegelianos y neokantista, con Ahrens, afirma que el objeto de la felicidad del hombre está en la *evolución de las facultades humanas, en el continuo progreso hacia un ideal de cultura y perfección* y en el indefinido progreso del género humano.

Entre los defensores de esta doctrina, además del indicado ya, tenemos a Schopenhauer, Harman, Widelyand, Wund y otros, como Sáenz del Río, Salmerón y F. de Castro, entre nosotros.

CRÍTICA DE TODOS ESTOS SISTEMAS

La felicidad objetiva no consiste en el placer

Contra el hedonismo sensualista, en sus distintas manifestaciones, afirmamos que la felicidad objetiva no consiste en los deleites y placeres sensibles, porque, en primer lugar, el placer es un efecto y, por lo tanto, algo subjetivo y aquí hablamos de la felicidad objetiva.

Pero, además, afirmamos que los placeres, ni corporales ni espirituales, constituyen la felicidad humana, demostrándolo a *priori* y a *posteriori*.

A priori, porque los placeres de ambos órdenes proceden de *bienes imperfectos* relativos e inestables; es así que ningún ser puede producir ni dar, siendo imperfecto, relativo o finito, un efecto absoluto y perfecto, porque el efecto no puede ser mayor, ni superar a su causa; luego los placeres y deleites no pueden constituir el objeto de la felicidad humana que, por definición esencial, *hemos visto que es un bien perfecto, en el que está reunido todo bien, sin mezcla de mal.*

La fuerza del razonamiento se robustece a *posteriori*, porque ningún hombre ha encontrado en un placer, ni en la suma de todos los placeres de la tierra, la satisfacción plena, que constituye la felicidad y que, como una sombra sin realidad, huye lo mismo de la mesa del rico Epulón, que de las orgías, sin término, de Baltasar y Sardanapalo. El llanto no es exclusivo de Bohadil, perdida su ciudad, sino que también Alejandro Magno, en medio de sus ejércitos triunfantes, lloraba afligido, porque no podía conquistar los mundos siderales.

Estos razonamientos se extienden y tienen la misma fuerza demostrativa, aplicándolos contra los sistemas estoico, filantropismo, utilitarismo y evolucionismo panteísta, porque todos se fundan en la posesión de bienes imperfectos.

AMPLIACIÓN.—Analizando, en particular, estos sistemas decimos: que *el hedonismo y sensualismo* es erróneo, al poner la felicidad en los placeres y deleites sensibles corporales, porque esto es suponer que el hombre solo tiene sentidos, siendo así que la inteligencia y voluntad son facultades superiores que en él existen y tienen sus exigencias; porque, reconocer como verdadero el sistema hedonista y sensualista, es suponer que el hombre más perfecto es el que se entrega al goce del placer, es decir, el más vicioso, pues, si todo bien es una perfección, y el placer es un bien, su posesión sin tasa sería una perfección; porque el placer no excluye todo mal, como la ignorancia y el hastío; porque los placeres no son asequibles a todos; y, finalmente, se pueden perder, y ellos mismos, usados sin tasa, producen dolor.

Igualmente es falso el hedonismo en lo que se refiere a los placeres intelectuales y volitivos; porque los placeres del espíritu, procedentes de la percepción de lo bello (monumentos, esculturas, pintura, música y poesía), y de lo verdadero y bueno, no son absolutos y perfectos; porque no satisfacen plenamente; porque no son asequibles a todos, y porque no excluyen el dolor, ni son estables.

Nuestras afirmaciones contra el hedonismo o posesión y uso de los placeres no se limitan a la interpretación grosera del epicureísmo

vulgar, sino que vale también contra él, al parecer, más elevado, defendido por el mismo Epicuro, que no defiende el placer sin tasa, si no *el goce del placer moderado y armónico e inteligentemente practicado con prudencia y templanza*, porque, a pesar de todo, los placeres son bienes imperfectos, y la misma limitación del placer moderado es un freno indicador de que los apetitos no están satisfechos, y por lo tanto, de que no somos felices.

El estoicismo es sistema erróneo

Además del argumento a priori y a posteriori, usado contra el hedonismo, militan contra *el estoicismo* las razones siguientes: Que la virtud rectifica, pero no sacia los apetitos del hombre; porque la virtud es un hábito adquirido y conservado para una lucha constante contra los apetitos humanos, lucha que implica violencia y dolor; porque la virtud no excluye otros sufrimientos, como hambre y miserias corporales; y porque, además de ser imperfecta, se puede perder. San Pablo se quejaba de la lucha violenta que sostenía contra sus bajos impulsos.

AMPLIACIÓN.—Los bienes del alma, tanto internos, *la virtud y la ciencia*, como los externos, *la fama, la potestad, el honor y la gloria*, bien juntos, bien separados, no constituyen el objeto de la felicidad, porque no todos los hombres pueden alcanzarlos; porque muchas veces son incompatibles, como el salvar el honor militar y, a la vez, la vida y hacienda, y porque, ni separados ni reunidos, son el bien perfecto e inamisible. Guzmán el Bueno, con su gloria y su dolor, en las murallas de Tarifa, y San Jerónimo en el desierto, lleno de ciencia y privaciones, son prueba evidente de lo dicho.

El filantropismo humanitarista es erróneo

En primer lugar, si al filantropismo lo consideramos como una forma de virtud puramente natural, según la mente de sus defensores, militan en contra de él las mismas razones que contra el estoicismo; *en segundo lugar*, en cuanto es una derivación del sensualismo utilitarista, se alzan contra sus afirmaciones las razones expuestas contra el epicureísmo y sensualismo; *en tercer lugar*, porque aquí

tratamos de la felicidad particular de cada uno de los hombres, y éstos nos hablan *de la felicidad de la sociedad*, pudiendo suceder que el bienestar se extienda a mayor número de hombres, si se cumplieran sus propósitos, pero ¿podrían suprimir los dolores de la Tierra?; y *en cuarto lugar*, porque el bien, que podría alcanzar, con esa benevolencia, es imperfecto, y, por tanto, no satisfará a todos los hombres en general, ni en particular a uno sólo, haciéndolo feliz.

El ideal de felicidad racionalista y panteísta es erróneo

Contra los kantianos, naturalistas, panteístas y krausistas decimos: *primero*, que la felicidad humana no consiste en el desarrollo completo de las facultades del hombre, porque no puede ser fin último el que se ordena a otra cosa, como las facultades, que son los instrumentos del alma, para un fin ulterior; porque, aun siéndolo, el desarrollo no tendría término e indefinidamente aumentaría, pues desarrollado el entendimiento, se aumentaría el deseo del bien sumo inasequible; porque esta doctrina desconoce la naturaleza del alma y del hombre, en quien las facultades tienen distinta importancia y hasta algunas se excluyen o se subordinan y por que el ser muy culto no hace al hombre, que es finito, poderoso, para ser feliz, convirtiendo los bienes terrenos en perfectos e infinitos.

En segundo lugar, tampoco se alcanza la felicidad con el *continuo progreso al ideal de cultura y perfección*, ni con el continuo o *indefinido progreso del género humano*; porque la felicidad debe ser propia del hombre en particular, no de la especie, haciendo feliz a cada uno de los hombres; es así que el progreso indefinido, hacia el ideal de cultura y perfección, no es adecuado para todos y cada uno de los hombres, que mueren sin alcanzarlo; luego no es objeto de felicidad; además, porque mataría todo impulso individual, pues siendo indefinido y no alcanzado, es lo mismo que suprimir el primer motor de nuestras acciones y, porque, finalmente, la humanidad, en el sentido panteísta, es una ficción o cuando más un ente de razón, y, en sus relaciones con la felicidad, conduce al pesimismo.

ARTÍCULO. 5.º

DEL VERDADERO OBJETO DE LA FELICIDAD DEL HOMBRE

Sólo Dios puede ser objeto de la felicidad suprema del hombre

Razonamiento de la tesis, fundado en la naturaleza y objeto de la misma voluntad.

La voluntad humana apetece el bien perfecto y universal que reúna todo bien y excluya todo mal, es así que sólo Dios es Bien Sumo, perfecto y universal; luego sólo en Él encontrará el hombre la felicidad.

Se prueba la premisa mayor de este silogismo, sabiendo: que la voluntad sigue en sus apeticiones al entendimiento, y como nuestro entendimiento concibe *la verdad suma y universal* y el *bien sumo y absoluto perfecto*, de aquí, que la voluntad, en razón de ente real, quiere *la verdad suma* y el *bien sumo*, que el entendimiento le presenta como lo mejor, y sólo alcanzando el Bien sumo descansará y será feliz; luego sólo Dios, que es el *Bien Sumo y la Verdad Suma*, es el objeto de la felicidad del hombre.

La contraprueba, que fortifica el anterior razonamiento, se funda en que el bien sumo no está en el ente creado, ni se encuentra en todos los entes creados juntos, porque ningún bien de la tierra es perfecto y sumo, ni, aun la posesión de todos, satisface. La historia de la humanidad con la infelicidad de los ricos y poderosos, lo mismo que la de los pobres, ignorantes y sabios confirma nuestra tesis.

AMPLIACIÓN.—Las cosas o los seres son tanto más perfectos, y se perfeccionan y mejoran, cuanto más se acercan a su principio o causa; es así que Dios es el principio inmediato del alma humana; luego la última perfección o bien perfecto y felicidad de la criatura racional consiste en la unión con Dios, que es su causa primera.

Además, los hombres todos estamos en posesión de bienes que, cuando eran futuros y los perseguíamos, creíamos que su adquisición nos había de dar la felicidad, y, hoy mismo, tenemos en perspectiva otros, en los cuales fundamos las mismas esperanzas que en los primeros; pero la realidad es que, conseguido lo que apete-

ce mos, pronto vemos que no son nuestra felicidad, y otros siguen el mismo camino, huyendo, como sombra vana, la vida feliz, y nuestro corazón siempre desea más y está inquieto. San Agustín dice elocuentemente, dirigiéndose a Dios: «Señor, nos has creado para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que en Ti descansa».

ARTÍCULO 6.º

DE LA FELICIDAD IMPERFECTA DE ESTA VIDA

Doctrina sobre el destino del hombre en la vida presente

La filosofía cristiana, a diferencia de la epicúrea, que pone la felicidad en huir del dolor y en comer y beber, rechaza también al ideal de cultura como objeto de felicidad, así como la vuelta a la selva paradisíaca, de algunos espíritus societarios y anarquizantes; y afirma que, probado evidentemente que el fin esencial de la naturaleza humana es Dios, donde quiera que pongamos al hombre seguirá teniendo el mismo fin, y que, por lo tanto, el destino del hombre en esta vida es el mismo que en la otra: *conocer a Dios, darle gloria y vivir en unión con El*, y que lo único que se puede discutir es *el modo y grado de tal unión*.

Ahora bien, hallándose el hombre, en esta vida, en estado de tendencia; la perfección de esta tendencia consistirá en dirigirse rectamente a su fin propio, que es la consecución del fin último, y como la consecución del fin último consiste en promover el orden moral, conforme al fin general, que Dios se propuso al crear el mundo, que es la gloria extrínseca del Ser Supremo o manifestación de la Suma sabiduría a nuestro entendimiento, ésta sería, en consecuencia, nuestra felicidad; nacida de este conocimiento.

Así cantan la gloria de Dios todas las criaturas; pero el hombre puede más, pues tiene conocimiento y puede dar a Dios *gloria extrínseca formal*, reconociendo su supremo poder y sometiéndose, libremente, al plan divino, cosa que los demás seres no pueden, por lo cual podemos afirmar *que la perfecta felicidad en esta vida no puede alcanzarse, consistiendo nuestro fin supremo en que el hombre, ordenando sus acciones, se disponga, promoviendo el orden moral, a la consecución del fin último de la vida futura*.

Felicidad imperfecta que puede alcanzar el hombre en esta vida

Aunque la felicidad perfecta no puede alcanzarse en esta vida, por consistir en la posesión de Dios por el *conocimiento y amor*,

podemos, no obstante, conseguir un conocimiento limitado, pero claro, un amor intenso, aunque no sumo, y una esperanza de íntegra posesión de Dios; de aquí que tanto mayor será nuestra felicidad cuanto mayores sean el conocimiento, el amor y la esperanza, fines humanos que se alcanzan con la promoción del orden moral, ordenando nuestra vida, según la sana razón. Por eso en la tierra no hay personas más desgraciadas que las que despreciando el conocimiento de Dios, no tienden a su fin y viven en rebeldía y en desorden moral.

CAPÍTULO III

De la moralidad de las acciones

ARTÍCULO 1.º

DEL ACTO HUMANO CONSIDERADO MORALMENTE

Definición de la moralidad

Conocido el acto humano, físicamente considerado, vamos a estudiarlo desde el punto de vista moral, siendo preciso, para este estudio, conocer el concepto de moralidad, que brevemente expon-dremos.

El nombre de *moralidad*, según todos, es algo perteneciente al acto humano, distinto de la entidad física del mismo, y que se adiciona a éste, constituyéndolo en una especie determinada, por eso se define la moralidad: *quaedam proprietas actuum humanorum, vi cujus, alli dicuntur recti et boni, alli pravi et inhonesti*, es decir, aquella propiedad de los actos humanos, por la cual éstos se consideran unos buenos y rectos, y otros malos e inhonestos.

Esta definición de moralidad viene de considerar que hay en los seres dos órdenes distintos: uno llamado orden físico y otro apellidado orden moral, nacidos de la existencia de sus fines respectivos; el *orden físico*, realizado por agentes naturales, según las leyes dadas por Dios a todos los seres de la Naturaleza; y el *orden moral*, realizado por el hombre, dirigiendo, sus actos libres al fin último, según las leyes de la recta razón.

Definición del acto moral

Del concepto de moralidad fluye el de acto moral, según esté conforme con el fin último y con la recta razón, o disconforme, por lo cual definimos el acto moral, diciendo que es: *qui libere fit cum convenientia vel disconvenientia ad rectam rationem*, es decir, que acto moral es el acto libremente ejecutado en conformidad o disconformidad con la recta razón y el último fin.

División de la moralidad

La moralidad se puede considerar desde el punto de vista del objeto y se llama *objetiva*, y desde el sujeto, en cuanto procede de la voluntad deliberada, apellidándose *subjetiva*. Ejemplo: un loco, al rezar un «padre nuestro», hace una cosa buena *objetivamente*, es decir, moral, por parte del objeto, aunque no tiene advertencia, a la bondad o malicia de la acción, es decir, no tiene moralidad *subjetiva*.

Existencia de la moralidad

La existencia de la moralidad, o de acciones buenas y malas en el hombre, ha sido negada por los partidarios del *amoralismo*, positivistas, materialistas, fatalistas y deístas.

Nietzsche defendió que *no debe condenarse acción alguna*, y que los actos buenos o malos tienen el mismo valor. Además niegan la moralidad Solari, Wolman, Prudhon y Coignet.

Nosotros afirmamos el orden moral y, con él, la existencia de acciones buenas y malas, y nos fundamos: 1.º En la existencia de acciones que están conformes al fin último, reguladas por la recta razón y acciones contrarias. 2.º En la voz de la conciencia íntima, que nos acusa de haber obrado bien, remordiéndonos, o nos absuelve y justifica. 3.º En el consentimiento de todos los hombres, en todas las edades, teniendo y aplicando las ideas de bondad, moral, inmoral, lícito, justo, etc., a las acciones. 4.º En la existencia de juicios evidentes del orden moral que el entendimiento tiene como indubitables.

Concepto absoluto de la moralidad

Todo el que admite la existencia de la moralidad, se plantea a sí mismo el problema de si la moral es fija, constante e invariable, o si, por el contrario, su contenido es variable y relativo, fundado en algo externo y tornadizo.

Los positivistas, que, con Montaigne, explican la moralidad por la educación; Hobes, que la funda en el placer y en un estado antisocial; Maudeville, que afirmó que lo bueno y lo malo son puras invenciones, y todos los que ponen el fundamento de la moralidad en la voluntad divina o humana hacen de la moral un concepto relativo.

Los que defendemos que lo *bueno es lo que está conforme a la naturaleza específica del ser, que lo apetece, y malo lo que está disconforme*, afirmamos que la moral es fija e invariable y su concepto absoluto.

En efecto, siendo *las esencias y naturaleza de los seres invariables*, de igual prerrogativa deben gozar las acciones, que a ellas se refieren, y de ellas toman la bondad o malicia, y, por lo tanto, la moralidad que resulta de esa relación es absoluta e invariable. Además, *el fin último del hombre es uno e invariable, igual para todos*, y como las acciones se dicen buenas, cuando nos acercan a él, y malas las que nos separan, de aquí que la moralidad de una acción no varía por el clima, ni por la apreciación subjetiva.

En consecuencia, que, *siendo uno Dios y uno el fin último del hombre, una la naturaleza humana y una e invariable la naturaleza de las cosas*, la moralidad debe ser fija y absoluta, por lo cual se la ha definido: *la conformidad o disconformidad del acto humano con la naturaleza racional.*

ARTÍCULO 2.º

FUNDAMENTOS MORALES

Errores principales

Relacionados con la variabilidad e invariabilidad del orden moral, está el problema de la base de la moralidad, sobre la cual existen varios errores que conviene conocer.

El racionalismo, defendido por Kant, Schmansio, Morín, Vacherot, Lessing, Janet y otros muchos, quienes exaltan tanto el poder de la razón que ponen en ella el fundamento único de la moralidad, naciendo de aquí la llamada *moral independiente* o laica, sin Dios y sin ley natural, siendo sus principales mantenedores Feuerbach, Caro, Coignet y Ferry, así como la moral sociológica, expuesta por Sunmel, Durkein y Levy Bruli, y la apellidada *moral de solidaridad*, afirmada por Bourgeois y Ronch.

1.º *Contra el racionalismo* y sus diversos matices decimos: que exagera el poder de la razón, porque el hombre tiene deberes morales, como el *amor a los enemigos*, que parecían un absurdo antes de la Revelación cristiana, y aun a muchos hoy les parecen imposibles de cumplir y contrarios a la razón; porque la razón humana, ni aun después de mucho tiempo y con muchos errores, podía llegar a formar un código moral que se acercara a los Mandamientos de la Ley de Dios y Obras de Misericordia, porque la razón humana, oscurecida por las pasiones y preocupaciones, no tiene fundamentos sólidos para formar la moral absoluta e invariable, y, finalmente, porque la experiencia así lo manifiesta, pues los pueblos más cultos y los hombres más eminentes han sostenido errores morales inconcebibles, como Platón, que mata los sentimientos de esposa y madre, recomendando la muerte de los niños contrahechos; Aristóteles, defendiendo el infanticidio y la esclavitud; Cicerón, que alaba la venganza, el suicidio y el perjurio; Séneca, que estima la embriaguez y tiene acerca de la mujer ideas falsas, y otros que aun en nuestros días, apartados del Cristianismo, incurren en dislates parecidos.

2.º *El tradicionalismo* de Bonaid y Bautein, deprimen tanta la razón, que niegan hubiera podido ella sola descubrir la más pequeña verdad del orden moral, sin que la Revelación hubiera intervenido. Contra éstos, basta leer las obras de Platón, Aristóteles y Cicerón, para desechar sus ataques exagerados a la razón.

3.º *El fideísmo, irracionalismo o voluntarismo*, con Lutero, Paulsen, Ziegler, muchos protestantes y los modernistas Minochi, Buonajuti, Murry y Loysi, que ponen la base de la moralidad en cierta persuasión, que nace del corazón o de cierta disposición habitual de la voluntad; pero, contra todos éstos, afirmamos; que como la razón conoce los primeros principios, el de la casualidad, por ejemplo, puede deducir la existencia de Dios de la existencia de las cosas, y sacar, en consecuencia, que Dios debe ser reverenciado, pues fácilmente se pasa del orden especulativo al práctico.

4.º *El historismo o escuela histórica positivista* que, con Harman, Compte, Montaigne, defiende que sólo la historia es la norma de las acciones humanas y relaciones sociales, y que la justicia y sus leyes se han de inferir de su consonancia con las costumbres, tendencias y estado de civilización de un pueblo.

Contra esta escuela decimos: que confunde la norma interna de la ley, por la cual se ha de juzgar de su rectitud, con la ocasión externa que dió origen a su existencia o formación, por la cual han establecido tales leyes, pero a pesar de eso, las leyes serán inmorales, tiránicas e injustas, si atacan la honestidad; porque, si no, se

daría el caso que dos pueblos, teniendo distinta moral, serían igualmente morales; a pesar de que uno aplicara, por ejemplo, en su legislación el infanticidio, y el otro lo condenara como cosa inmoral.

5.º *La escuela cristiana*, contra todos los precedentes errores, establece, que el fundamento de la moralidad es la naturaleza misma de las cosas y las relaciones inmutables de los seres; pero teniendo en cuenta que el entendimiento humano las conoce, sin dejar la *Revelación divina*, como faro y guía, y ayudándose de la Historia.

De modo que esta escuela ni desprecia la razón ni exagera su poder, dando fundamento invariable a la moral.

ARTÍCULO 3.º

DE LA ESENCIA DE LA MORALIDAD

Constitución esencial de la moralidad

Expuesto el concepto absoluto de la moralidad y demostrado que la bondad de una acción es *cualidad intrínseca y esencial del acto humano*, y no cualidad extrínseca, mudable y accidental, por la cual la blasfemia, por ejemplo, es y será acto inmoral, se discute sobre *cuál sea la esencia de la moralidad*.

Diversos sistemas sobre la esencia de la moralidad

Entre los principales sistemas, que discuten ampliamente sobre cuál es y en qué consiste la esencia de la moralidad, se deben mencionar, por su importancia, el *utilitarismo*, el *consentimiento universal*, el *absolutismo legal*, el *positivismo divino*, el *sensismo moral*, el *autonomismo racionalista*, el *laicismo*, el *naturalismo moral*, el *materialismo*, el *evolucionismo* y el *pesimismo*.

BREVE CONTENIDO IDEOLÓGICO DE ESTOS SISTEMAS

El utilitarismo

El utilitarismo, partiendo del dogma de Spinoza: *es bueno lo que es útil*, establece que el *deleite* es el fin de la vida humana, y la

norma de obrar es *procurarse el placer*, naciendo de estas afirmaciones el *egoísmo* más refinado y la defensa del *utilitarismo individual*, con su fórmula: la esencia de la moralidad es la utilidad; es *bueno lo que es útil y me causa placer*.

El utilitarismo privado, que acabamos de exponer, fué suavizado por J. Bentan con una interpretación más amplia del concepto de la utilidad, y surgió el *utilitarismo social* o *altruismo*, siempre a base del placer. Según este sistema, la esencia de la moralidad está en la *utilidad pública* o *altruismo*, y su fórmula la siguiente: *obra de modo que tu acción sea útil y placentera para ti y para los demás*.

AMPLIACIÓN.—Teórica o prácticamente han defendido el utilitarismo privado Epicuro, Aristipo y Lucrecio, en la antigüedad, y en los tiempos modernos, Valla y los materialistas Le Metri, Helbecio, Holbac y otros.

En cuanto al utilitarismo social, se distinguen como defensores Jeremías Bentan, Cumberland, Stuar-Mill, Stendal, Shsaftesburi, Guyau, Bourgeois, Godwin y otros, aunque desde distintos puntos de vista, como la «armonía entre las inclinaciones simpática e idiopática», la «intensidad y extensión de la vida», la «solidaridad» y el «altruismo social».

Crítica del utilitarismo

Sobre el utilitarismo privado hacemos observar: 1.º Que siendo la moral fija e invariable, y la *utilidad variable*, según la edad, estado y condición, no puede ser la utilidad privada la esencia de la moralidad. 2.º Que sería inmoral dar limosna, defender la patria y hasta practicar obras de misericordia, dentro del utilitarismo 3.º Que el más egoísta sería el hombre más moral. 4.º Que este sistema supone que el fin del hombre es el placer, pensamiento ya refutado.

Contra el utilitarismo altruista o de la utilidad pública se levantan las razones siguientes: (a) Que la utilidad pública es un criterio variable de moralidad, como lo era la privada. (b) Que el egoísmo no pierde su malicia, por ser público o social. (c) Que sobre el egoísmo de los pueblos está la naturaleza de las cosas y Dios que las creó. (d) Que cada hombre sería un simple medio respecto de la Sociedad y esclavo de ella. (e) Que muchas veces la utilidad privada y la pública están en oposición. (f) Que las

acciones no son buenas, porque son útiles, sino al contrario: son útiles, porque son buenas.

AMPLIACIÓN.—Jeremías Bentan, comprendiendo las grandes dificultades del sistema utilitarista, al tratar de dar solución a las preguntas: *¿Cómo se concilia la utilidad privada con la pública?* y *cómo apreciar el valor de las acciones, siendo el placer su regla?*, dice: que la primera pregunta se resuelve teniendo en cuenta que la simpatía, filantropía y benevolencia se fundan en el amor de sí mismo. Pero esta solución es vana o aparente, porque mi acción en favor de otros puede causarme graves daños y a veces la muerte, y entonces la utilidad y placer desaparecen.

Respecto a la segunda pregunta, y para obviar sus dificultades, inventó una aritmética moral, mediante *siete condiciones* que determinan el valor moral del placer; cuatro pertenecientes a la persona, que son: *intensidad, duración, certeza y proximidad*, y tres, que son consecuencia de la acción: *fecundidad, pureza y extensión*. Con estas condiciones hacía cálculos inútiles, porque, aunque una acción cause gran placer y sea útil a un pueblo entero, si se funda en la injusticia, será inmoral.

La cantidad de placer no sirve para la valoración de las acciones, por lo cual, Stuar-Mill introdujo la *cualidad* en valoración; pero con esto destruye su propio sistema, porque si un placer, por ejemplo, es mayor que otro a causa de su *nobleza* o dignidad, ya no serían la utilidad y el placer la norma ni esencia de la moralidad, sino la dignidad y nobleza.

Sistema del consentimiento universal

El sistema del consentimiento universal hace consistir la esencia de la moralidad en el *consentimiento universal* de los hombres, formada esta unanimidad de los hombres, en la apreciación de las acciones morales, por diversos modos: unos daban la importancia a la *educación*, otros a la *invención*, a la *evolución*, a la *convención* o simplemente a los *hechos consumados* que producen la opinión pública.

AMPLIACIÓN.—Los principales expositores de este sistema y de sus diversos puntos de vista son: Carneades, en la antigüedad, y entre los modernos, se pueden citar a Harmant, Maudeville, Darwin, Rousseau, Levy Bruhl, Montaigne y Laménais

Crítica del consentimiento universal

Contra este sistema, que defiende el consentimiento universal, como esencia de la moralidad, decimos: 1.^a Que la opinión colec-

tiva puede ser falsa como la individual. 2.^a Que las opiniones de los pueblos varían de unas edades a otras y hasta de pueblo a pueblo. 3.^a Que muchas opiniones de los pueblos sobre la moralidad han sido y son reconocidamente erróneas. 4.^a Que cuando todos los hombres afirman alguna acción como buena y moral, esta acción no es buena porque la afirman como tal, sino que la afirman porque es buena. 5.^a Que, en todo caso, el consentimiento unánime será el órgano manifestativo de la moralidad; però no la esencia de ésta.

El absolutismo legal

El absolutismo legal es otro sistema defendido por Hobbes, quien afirma que la moralidad depende de la «Ley», sentencia insostenible como la de Rousseau del *absolutismo nacional*, hija del absolutismo del Estado hegeliano.

Crítica del absolutismo legal

Contra este absurdo absolutista decimos: que la ley no es la regla esencial de la moralidad, porque hay acciones, por ejemplo, el perjurio, el parricidio, etc., que la ley no podría convertir en buenas; en segundo lugar, porque la naturaleza racional es la norma de la ley pero la ley no es la norma de la naturaleza; en tercer lugar, porque han existido y existen leyes injustas, inmorales, necesitadas ellas mismas de ser informadas por un principio de moralidad.

Positivismo divino

El positivismo divino, defendido por Puffendorf, Ockan y otros, hace consistir la esencia de la moralidad en la voluntad de Dios, de tal suerte, que la blasfemia y el parricidio, por ejemplo, serían buenos, si Dios así lo quisiera.

Crítica del positivismo divino

Acerca de este sistema, y en oposición a él, se establece: que, aunque hay algunas acciones buenas o malas porque Dios las pre-

ceptúa, por ejemplo, santificar el día de fiesta y no trabajar en él, no todas las acciones humanas pueden variar de este modo, porque, constituido el fin del hombre, queda determinado, como bueno, lo conveniente al fin. Además, las esencias de los seres son inmutables y, por consiguiente, las operaciones que se oponen a estas esencias serán malas, y lo que pertenece a la esencia no puede mudarse, mientras el ser sea lo que es.

Sensismo moral

El sensismo moral o intuicionismo, defendido por Huchetson Smit y Jacobi, afirma que la esencia de la moralidad consiste en la conformidad de las acciones con cierta inclinación simpática, o lo contrario, conocida por una fina intuición que poseemos. Su fórmula es: es bueno lo que al sentido moral place.

Crítica del sensismo moral

En relación con el sensismo moral puede señalarse: 1.º Que destruye toda moral por su variabilidad de unos hombres a otros. 2.º Que los sentidos no pueden conocer la bondad o malicia de las acciones que consiste en una relación. 3.º Que nuestro gusto y simpatía es contrario muchas veces a las acciones buenas. 4.º Que, aun admitido que el gusto nos diga qué acciones son buenas, éstas no son buenas porque nos gusten, sino, al contrario, nos gustan porque son buenas.

Autonomismo racionalista

El autonomismo racionalista afirma que la esencia de la moralidad es cumplir *el deber por el deber mismo*; que lo único bueno es vivir según la *naturaleza y virtud*, porque la *naturaleza racional es fin de sí misma*; y que la virtud se ha de amar *por ella misma*, excluyendo todo otro principio de autoridad extrínseca.

Los expositores de esta ideología son, entre otros, Kant, Renouvier y Fouillée.

Crítica del autonomismo racionalista

Discutiendo este sistema, hacen observar los sabios la falsedad del fundamento, establecido por Kant, cuando afirma: *que la naturaleza racional es fin de sí misma*, por los absurdos que de él se siguen y son: *en primer lugar*, la divinización del egoísmo y de la naturaleza racional; *en segundo lugar*, la independencia de la razón humana respecto de Dios, su creador; *en tercer lugar*, que ella hace la ley y es el único árbitro, fuente y norma de la moralidad; *en cuarto lugar*, que la moral, dentro de este sistema, es variable, con la variabilidad de la razón privada; *en quinto lugar*, que declara inmoral toda acción ejecutada por motivos sobrenaturales, destruyendo la sanción y la obligación.

Moral sociológica y de solidaridad

El laicismo moral o moral laica, llamada también independiente, suprime toda relación con Dios, supremo legislador, como principio y base del orden moral, bifurcándose en dos interpretaciones que son: *la moral sociológica y la moral de la solidaridad*.

La primera dirección o *sociológica* establece que la esencia de la moralidad está en *el medio social*, que es la fuente, a la vez, de las acciones buenas o malas. Según esta escuela, dirigida por Durkein y Levy Bruhl, el fin del hombre se limita a la Sociedad, suprimiendo el deber, el libre albedrío y la existencia de Dios y siendo las acciones puros hechos fatales y necesarios.

La segunda dirección, indicada por Secretan y Burgeois, establece la *esencia de la moralidad en la solidaridad* humana, mutua dependencia existente entre todos los hombres, como partes de un solo todo, que, habiendo recibido de otros hombres la vida, la civilización y bienes materiales, están obligados a devolver los beneficios, recibidos al nacer, no a Dios, sino a los hombres, nuestros consocios.

Crítica de la moral sociológica y de solidaridad

Contra la moral sociológica se señalan los errores siguientes: que suprimiendo a Dios y el libre albedrío del hombre, suprime toda moralidad; que el *medio ambiente*, cuando es inmoral, debe ser superado por el hombre que lo padece; que la Sociedad y los hombres que la componen serán buenos o inmorales por sus acciones, si se sujetan o no a una norma anterior e invariable de moralidad. Lo mismo

se refuta la *moral de la solidaridad*, que necesita ella misma de un fundamento anterior que explique el por qué de su bondad o malicia; y además, si es verdad que somos deudores de los hombres, nuestros conciudadanos, antes y con mayor razón lo somos de Dios.

Moral naturalista, materialista y evolucionista

La *moral naturalista*, llamada también natural, pone toda la esencia de la moralidad en seguir los impulsos naturales, con plena sumisión del hombre a su propia naturaleza, procurando nuestra conservación, desarrollo y producción, sin cortapisa social alguna, ni negación de deseos, pasiones, impulsos e instintos.

La *moral materialista*, como no admite en el universo y en el hombre otra entidad que la materia, ni otra fuerza que la física, *niega toda moralidad y fundamento moral*, siguiendo de esta doctrina el *amoralismo* más desolador.

El *evolucionismo moral* o moral evolucionista concibe al hombre y a la Humanidad en un puro y simple desenvolvimiento o evolución con un solo deber: adaptarse a la vida social, término de su evolución. *Este deber de adaptación a la vida social es la esencia de la moralidad*, deber que es variable, según el estado y medio en que viva y el momento de la evolución en que actúe, según Spencer.

Crítica del naturalismo, del materialismo y del evolucionismo

Contra el *naturalismo*, basta con hacer observar: que la naturaleza es obra de Dios; que la naturaleza humana, por serlo, es racional y tiene diversas facultades anímicas, subordinadas las inferiores a las superiores; que, de lo contrario, volveríamos a la vida de la selva.

Contra el *materialismo*, basta con hacer notar que este sistema suprime toda moralidad, así como su esencia.

Sobre el *evolucionismo* se puede afirmar lo dicho sobre los anteriores y, además, que su moral, en el caso de admitirla, es variable y contradictoria, convirtiendo al hombre en un esclavo irredimible de la fatal evolución universal.

Además, en todo caso, la misma obligación social necesita un fundamento esencial, anterior a la misma social evolución en que basarse.

Moral pesimista

El *pesimismo panteísta* o moral concibe como existente y única realidad el *Uno-Todo*, voluntad absoluta, manifestada por medio del esfuerzo individual, doloroso del hombre, *en busca del placer*, que no alcanzará nunca el hombre, por ser ilusorio, pues, por el mero hecho de esforzarse, sufre.

El universal dolor del hombre, según Schopenhauer, es el resultado del esfuerzo y su único deber es: *la conmiseración propia y la de los demás* ante el sufrimiento. No es extraño que los pesimistas Bahusen y Harmant dedujeran que *el suicidio colectivo* sería el remedio, a tan implacable situación, si fuera preciso.

Tesis escolástica sobre la esencia de la moralidad

Liberatore, en sus «Instituciones Eticae», defiende, contra todos los errores indicados, la siguiente tesis, que nosotros exponemos literalmente:

La moralidad de las acciones humanas depende del orden objetivo de las cosas, conocido por la razón y mediatamente del orden de la divina sabiduría y bondad

Razonamiento de la tesis. Las operaciones de cualquier ser son buenas o malas, según convengan o discrepen de la naturaleza específica que poseen; es así, que el hombre, en cuanto es hombre, es racional y por la razón debe ser guiado al obrar, luego sus acciones serán buenas o malas, según estén conformes o no con los dictámenes de la recta razón.

Más la razón humana manda que se guarde el orden de las cosas, y que el hombre, al obrar, se atempere a este orden objetivo, para guardar la armonía de sus actos con lo que las cosas tengan por naturaleza, establecido por Dios, de tal suerte, que no se rompa esa armonía, para no oponerse al orden, por el que las cosas son lo que son. Así, pues, si nuestras acciones guardan este orden, serán buenas, y malas, en caso contrario.

La segunda parte de la tesis: «la moralidad de las acciones humanas depende, *mediatamente*, del orden de la divina sabiduría y bondad». En efecto, depende de la sabiduría de Dios, porque las naturalezas y las relaciones de las cosas son establecidas por el entendimiento divino, tomando a su esencia, por ejemplar; luego por la misma razón, por la que la moralidad de las acciones pende *inmediatamente* del orden objetivo de las cosas, depende, mediatamente, de la *sabiduría divina*, que dicta aquel orden, y de su bondad que lo realiza.

Ejemplo: el pan es una sustancia alimenticia que tiene cualida-

des nutritivas, por naturaleza, destinadas a servir de alimento, y nuestro entendimiento conoce esa naturaleza, sus cualidades y finalidad. Si nosotros usamos el pan, como alimento, según su naturaleza reclama, nuestra acción estará en conformidad con la razón, que nos dicta el uso que debe hacerse de la sustancia pan y con la naturaleza objetiva de éste, y será buena; en caso contrario, será mala, por obrar en disconformidad con la razón y con la sabiduría divina, que dictó el constitutivo natural del pan.

ARTÍCULO 4.º

CONOCIMIENTO DE LOS ACTOS MORALES FACULTAD QUE DISCIERNE LA MORALIDAD DE LOS ACTOS HUMANOS

Diversos errores sobre este punto

Hemos hablado del criterio objetivo, por el cual distinguimos los actos morales de los inmorales; pero es necesario tratar del que los filósofos llaman criterio subjetivo, es decir, sobre la facultad por la cual juzgamos de la bondad o malicia de las acciones.

Más, en esta cuestión, como en tantas ya indicadas, discrepan los pensadores, y así Robinet, francés, de la escuela sensista, dice que la moralidad se conoce por un *sexto sentido, llamado moral*. Huctchecson y Reid, de la escuela escocesa, defienden la existencia de un *sentido moral, superior a los sentidos*, pero distinto de la razón; Adan Smitch sostiene, como criterio, la simpatía o antipatía que las acciones despiertan en nosotros, y Jacobi, nacido en Duseldorf, cree en la existencia de ciertas *afecciones del alma*, por las que somos conducidos al conocimiento del bien, siguiendo la misma opinión, con algunas pequeñas variantes, Gatry.

Contra todos estos establecemos la siguiente tesis:

El criterio subjetivo o facultad, por la cual conocemos la moralidad de los actos humanos, es el entendimiento.

Razonamiento de la tesis

Primero. Las nociones de moralidad que, como dijimos, consisten en la conformidad o disconformidad de nuestra razón con el orden objetivo, así como el

mismo objeto moral, son nociones *abstractas, inmatrimales e insensibles*, e igualmente la idea de lo justo, injusto, derecho, deber, bondad, malicia, etc.; es así, que estas nociones sólo pueden ser conocidas por el entendimiento; luego, el entendimiento sólo es el que juzga de la moralidad de los actos humanos.

Segundo. Juzgar de la moralidad es conocer la relación existente entre el acto humano y la naturaleza racional, y como esto implica una comparación y, sobre todo, una *reflexión*, que sólo es oficio de la razón; luego sólo la razón es criterio subjetivo de la moralidad de las acciones.

Tercero. La facultad cognoscitiva es la misma para el orden especulativo que para el práctico, pues sólo se diferencia, la especulativa de la práctica, en la extensión; y como la facultad de las verdades especulativas es la inteligencia o razón, de aquí que sea el entendimiento la facultad que discierne la moralidad de las acciones, el bien del mal.

ARTÍCULO 5.º

DE LA CONCIENCIA MORAL

Actos intelectuales con relación a la moralidad

Nuestro entendimiento, con relación a la moralidad de los actos humanos, se puede hallar en tres situaciones: 1.^a Ante *los primeros principios morales*, evidentes y universales, a los cuales se adhiere sin esfuerzo alguno, por su claridad, como, por ejemplo, «el bien se ha de hacer», que es conocido universalmente. 2.^a Ante una verdad del orden moral, que necesita alguna demostración, como, por ejemplo, «enseñar al que no sabe, es bueno»; y 3.^a Ante un juicio práctico, que yo mentalmente formulo, sobre la bondad o malicia de un acto realizado o que pienso poner en ejecución, como, por ejemplo: «yo enseño al que no sabe; luego practico el bien».

Clasificación de los actos expuestos, moralmente considerados

Los actos intelectuales, sobre los primeros principios morales, son o pertenecen a la *sindéresis*; los segundos, son propios de la *ciencia moral*, y los terceros, formulados sobre acciones a ejecutar por un hombre, caen bajo el dominio de la *conciencia moral*.

Definición de sindéresis

Con lo dicho tenemos bastante para definir la *sindéresis*, diciendo que es: *un juicio habitual especulativo-práctico sobre los primeros principios de la ley moral*, o también, «el hábito de los primeros principios», por ejemplo: no quieras para otro, lo que no quieras para ti.

La sindéresis, por lo tanto, quiere decir lo mismo que fuerza natural de conocer intelectualmente las verdades morales primarias, que nadie puede ignorar, invenciblemente, a diferencia de las verdades de la *ciencia moral* que, siendo conclusiones o verdades morales, deducidas por el raciocinio, pueden ser ignoradas invenciblemente, como lo atestigua la experiencia.

Definición de conciencia moral

La *conciencia* se define: *dictamen practicum rationis, quo judicamus aliquid debere fieri, quia bonum, aut omitere quia malum*, es decir, un juicio, afirmando que una acción es buena y puede hacerse, o viceversa.

En esta definición decimos *dictamen rationis*, para indicar que es un juicio con autoridad o fuerza de razón; y añadimos «práctico», porque los juicios de la conciencia versan sobre la licitud de un acto, *hic et nunc ponendum*, que se ha de realizar en el momento actual o que se ha realizado.

En consecuencia de lo que llevamos dicho, puede afirmarse, que, como la conciencia es la aplicación de los principios morales evidentes, conocidos por la sindéresis por hábito, puede suceder que un ignorante tenga mejor conciencia que un sabio.

La conciencia bien explícita, bien implícitamente, es la conclusión de un silogismo en el que la premisa mayor contiene un principio evidente de orden moral; la menor un juicio práctico más o menos general, y la conclusión contiene un juicio próximo-práctico sobre un acto particular, que resulta de la aplicación de los juicios de sindéresis a nuestra obra actual.

Ejemplo: El bien se ha de hacer; es así que es bueno enseñar al que no sabe; luego yo, que estoy enseñando, practico una obra buena.

Oficios de la conciencia

La conciencia suele tomarse como voz del alma, alarmada o satisfecha, que clama en lo íntimo de nuestro ser, como *testigo* de nuestras acciones, unas veces acusando o imputándolas; otras *excusa* o *absuelve* de toda falta; con frecuencia *remuerde*, dolorosamente, y siempre obliga, como juez inapelable, con autoridad suficiente, por ser eco de la Ley Natural. De modo que la conciencia es *testigo, juez, fiscal, doctor y amigo*.

Divisiones de la conciencia

La conciencia se divide en *recta, si el juicio práctico formado está conforme con lo que la acción en realidad es; errónea en caso contrario, pudiendo ser el error de la conciencia vencible o invencible. Conciencia cierta es cuando se juzga de una acción, calificándola de buena o mala, sin temor a errar; dudosa, cuando se teme que nuestra acción puede ser mala, pudiendo ser la duda positiva, si se funda en alguna razón, negativa, si no tenemos razones de nuestra duda; de hecho, si se duda de la existencia de la acción, y de derecho, si la duda versa sobre la existencia de la ley; conciencia probable es la que se apoya en razones más o menos fuertes, pero que no engendra certeza de la bondad o malicia de la acción; conciencia perpleja es la que teme pecar, tanto si obra, como si no obra; conciencia antecedente es el juicio formado sobre una acción antes de ejecutarla; conciencia consiguiente es el juicio que nos merece una acción ya ejecutada; conciencia delicada es la que percibe y rechaza cualquier mancha o pecado en su acción por pequeña que sea; conciencia escrupulosa es la que teme, siempre que obra, cometer un pecado y está en ansiedad por faltas aumentadas imaginativamente; conciencia laxa es la que fácilmente se desentiende de obligaciones ciertas y, en materia moral, todo le parece leve; farisaica es la conciencia que ve las faltas del prójimo sin causa real y por malicia propia, pero no las suyas; y conciencia cauteriada es la que permanece insensible a los pecados más graves, sin remordimiento alguno.*

Reglas para el uso de la conciencia

1.^a Siempre debemos obedecer a la conciencia que manda hacer algo o lo prohíbe.

2.^a El hombre debe procurar obrar con conciencia cierta de la honestidad de la acción.

3.^a La conciencia, invenciblemente errónea, si manda o prohíbe, obliga; si permite algo, exime de pecado.

4.^a No es lícito obrar con conciencia dudosa, porque la duda es sobre la honestidad de la acción y, pudiendo no obrar, debe abstenerse de hacerlo.

5.^a Puede obrarse con conciencia perpleja, es decir, cuando se teme pecar, si se ejecuta el acto y, lo mismo, si no se ejecuta, consultando antes con hombres de buena conciencia y, si aun así no salimos de nuestra perplejidad, elijase lo que parezca menos malo.

6.^a Es lícito obrar con conciencia probable, cuando se eleva a la categoría de certeza por medio de los llamados principios reflejos siguientes: *la ley dudosa no obliga; In dubiis melior est conditio possidentis; en la duda, se ha de juzgar fundándonos en lo que ordinariamente hacemos los hombres; en la duda debemos inclinarnos por la validez del acto; en la duda, se ha de favorecer al reo, etc.*

AMPLIACIÓN.—Respecto a la probabilidad sobre una acción moral hay distintas escuelas, que resuelven la duda de obrar de modo diverso, y son: el «tuciorismo» o «rigorismo», el «tuciorismo mitigado», el «probabiliorismo», el «probabilismo», el «equiprobabilismo» y el «laxismo».

El *tuciorismo rigorista* dice: debemos obrar siempre en favor de la ley, si la opinión opuesta, favorable a la libertad, no es *moralmente cierta*, directa y absoluta.

El *tuciorismo mitigado* afirma: siempre debemos obrar en favor de la ley, si la opinión opuesta, favorable a la libertad, no es *probabilísima*.

El *probabiliorismo* dice: no se debe seguir la opinión menos segura, en pugna con la más segura, a no ser que la menos segura sea *más probable* que la otra.

El *equiprobabilismo* dice: entre dos opiniones igualmente probables, en la duda de la existencia de la ley, se puede elegir la que favorece a la libertad; si la duda es sobre la cesación de la ley cierta, se ha de obrar en favor de la ley; nunca se debe seguir la menos probable, en favor de la libertad, habiendo otra, ciertamente más probable, en favor de la ley.

El *probabilismo* simple dice: tanto en el caso de la existencia de la ley, como en el de la cesación de la ley, puede elegirse la favorable a la libertad, si es sólidamente probable.

El *laxismo* dice: se puede seguir una opinión, tenuamente probable o dudosa de probabilidad, en favor de la libertad, contra la que favorece a la ley.

ARTÍCULO 6.º

FUENTES DE LA MORALIDAD EN CONCRETO

Definición de las fuentes de moralidad

Los actos humanos, como ya hemos expuesto, por proceder de la libre determinación de la voluntad y estar conformes o no con el orden natural, establecido por la sabiduría divina, son buenos o malos; pero todo acto, concretamente considerado, versa sobre algún *objeto*, tiende a la consecución de *algún fin* y se realiza o va acompañada de alguna *circunstancia* que se denominan principios o fuentes de moralidad.

Llamamos *fuentes de moralidad*: *Ea principia, quae actibus humanis speciem aut speciei modificationem in genere moris tribuunt*, es decir, aquellos principios que en el género de las costumbres dan a los actos humanos la especie de moralidad que les conviene o les es propia, así como la modifican.

Definición de objeto moral y su división

Entendemos por objeto moral: *illud circa quod actus versatur et in quo proxime, et per se terminatur voluntas agentis*, aquello sobre lo que versa el acto y en lo que, inmediatamente, y por su propio ser, termina la voluntad del agente.

El objeto puede ser *bueno, malo e indiferente*, según esté conforme o no con la recta razón, la ley y el recto orden, subdividiéndose en *bueno o malo intrínseca y esencialmente*, por la razón de ser metafísica, que lo constituye, como la blasfemia o el odio a Dios, que van contra el recto orden metafísico y nunca pueden ser buenos; en *buenos o malos* por algún precepto positivo, como el no trabajar en domingo; y en buenos o malos por razón de algún peligro circunstancial, como el leer algún libro peligroso, que puede ser lícito, sin tal peligro.

Adviértase, que no tomamos el objeto en el sentido material, de su ser físico, sino en el de su ser, formalmente considerado, es decir, moral, en cuanto cae bajo las reglas de las costumbres, especificando al acto y diferenciándolo. Ejemplo: un acto de justicia pertenece a tal virtud, porque tiene por objeto el guardar el derecho ajeno, distinguiéndose por esto, de un acto de caridad o de humildad,

La acción humana toma su primera y esencial moralidad del objeto

Razonamiento de la tesis. Santo Tomás dice: que lo malo o lo bueno de la acción, como de otras cosas, se aprecia por la plenitud del ser o el defecto de la misma; es así que lo primero, que pertenece a la plenitud del ser, es lo que da la especie a la cosa; luego la acción toma su bondad primaria y esencial del objeto.

Para ver con claridad este argumento, no perdamos de vista, por ejemplo, que el robar es malo, porque tiene por objeto «el quitar lo ajeno», que lo especifica y se distingue del «hacer una limosna», que es objeto bueno.

Además, la acción moral es cierto movimiento de la potencia al objeto moral; es así que el movimiento se especifica por el término; luego, la acción moral toma su moralidad o su especie del objeto; y como lo que da la especie a alguna cosa es, para ésta, lo primero y esencial por ser como la forma de ella, de aquí que el objeto bueno o malo que hace esto, respecto de la acción, es el que le da la moralidad primera y esencial.

Definición de circunstancias morales

Entendemos por circunstancias: *determinationes accidentales actus, sine quibus hic potest, quoad substantiam, existere et quae tamen attingunt aliquo modo moralitatem ejusdem*; es decir, que son las modificaciones accidentales del acto, sin las cuales éste puede existir y que, sin embargo, tocan en algún modo la moralidad del mismo.

AMPLIACIÓN.—No entendemos, con el nombre de circunstancia, aquellas condiciones que son esenciales al acto, para que se considere constituido en una cierta especie de honestidad moral, sino aquellas otras que suponen ya constituido el acto, en una especie determinada moral y al cual, dentro de la especie, modifican.

Las circunstancias pueden multiplicar la especie de moralidad, siendo llamadas, por los autores de moral «mutantes speciem», porque añaden al objeto, del cual tiene el acto su primera moralidad, algún orden especial de conformidad o disconformidad con la razón, como, por ejemplo: *robar en sagrado*; y circunstancias que sólo modifican el acto, dentro de la misma especie, como robar en mayor o menor cantidad, apellidadas *agravantes* y *atenuantes*.

Número de circunstancias

Las circunstancias morales son: «quis», «quid», «ubi», «quibus auxiliis», «cur», «quomodo», «quando», es decir, *quis*, si el agente es religioso, pobre, varón, culto etc.; *quid*, que significa la cualidad o cantidad del acto u objeto, a saber, si robo mucho, poco; si la limosna fué de cien o mil pesetas; si el objeto robado, por ser de familia, era muy estimado, etc.; *ubi*, si en lugar sagrado, en la calle, en casa; *quibus auxiliis*, si se valió de veneno, de puñal, de una escalera; *cur*, que significa el fin extrínseco o fin del operante, como robar para dar limosna, para embriagarse, para vicios; *quomodo*, que significa el modo accidental, como por ejemplo, a traición, con ensañamiento; *quando*, es decir, en día de fiesta, el viernes santo, continuamente.

Los actos humanos toman alguna bondad o malicia de las circunstancias

Razonamiento de la tesis. Se demuestra la tesis, porque, aunque la perfección primera y específica nace de la forma substancial, sin embargo, no resulta de ella toda la plenitud del ser, sino que procede, en parte, de los accidentes, por ejemplo: en el ser del hombre, su figura, color, altura, etc.; luego debemos decir lo mismo de los actos morales, cuya plenitud de ser o bondad no consiste, toda, en la especie del objeto, sino que se agrega algo de aquellas cosas que sobrevienen a los actos mismos.

Además, los actos se llaman buenos o malos, por la conformidad o disconformidad con la recta razón; es así que el acto humano, por razón de las circunstancias, puede encerrar un especial orden de conformidad o no; luego, el acto humano es bueno o malo, en cantidad o cualidad, por las circunstancias. Ejemplo: un estudiante silba en el campo y nadie le reprende; pero silba en la cátedra y se le castiga.

Concepto del fin, como influyente en el acto moral

Ya sabemos que el fin es doble: *fin de la obra*, que es intrínseco a la acción, y *fin del agente*, al que el operante, por voluntad suya, ordena la acción; pues bien, aquí no tratamos del fin de la obra, que se confunde con el objeto, ni del fin del agente, en cuanto es el interior querer de la voluntad, porque, entonces, es objeto que especifica, interiormente, el acto interior, sino que tratamos del fin prefijado por el agente a una acción, pero extrínseco a la acción y de éste decimos que confiere alguna moralidad al acto, como por ejemplo, el fin de la vanagloria, en el acto de dar limosna, para socorrer al prójimo.

La acción humana es buena o mala por el fin como causa

Razonamiento de la tesis. El fin del agente mueve a la voluntad a ejecutar el acto, por lo cual, si dicho fin está conforme con el orden moral, la acción será buena a causa del fin, y si no está conforme, será mala.

El fin, por lo tanto, como tiene razón de causa, de tal suerte, que sin fin, la voluntad no obraría; de aquí que él influya en la bondad o malicia de la acción, haciendo que una obra, por ejemplo, el dar limosna, *para socorrer a un pobre*, mezclada con el fin de la vanagloria, no sea totalmente buena y las gentes no la crean oro de ley.

Conclusiones de esta doctrina

Las acciones para ser buenas, simplemente, deben tener: bondad del objeto, bondad del fin y bondad de las circunstancias; de aquí la máxima: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Un acto, que sea bueno por su objeto, si su fin es malo y causa el acto, es acto malo totalmente; un acto bueno, por su objeto, pero cuyo fin, aunque malo, no es causa total de la acción, será bueno por su objeto y malo por el fin, como el dar limosna por vanagloria; un acto malo por su objeto y bueno por su fin, como cuando uno roba a fin de dar limosna, es totalmente malo, porque el fin no justifica los medios; el acto exterior, sólo por denominación extrínseca del acto interior, tiene bondad o malicia, por lo cual el acto exterior, *per se*, nada añade a la bondad o malicia del acto interior.

El fin no justifica los medios

La razón es clara, después de lo dicho anteriormente, porque si una cosa es intrínsecamente mala, no la transformará en buena ningún accidente; y como el fin del agente es extrínseco al acto, imperado por la voluntad, y sólo toca, accidentalmente al acto, no puede especificarlo; luego el fin bueno no puede cohonestar a una acción mala intrínsecamente. Ejemplo: la mentira para librar a un compañero de estudios de un castigo, tiene dos fines; el fin de la obra y el del operante; el fin del operante, que es librar al compañero; es objeto interior de la voluntad, pero extrínseco el acto de mentir y, por lo tanto, la salvación del compañero es del todo accidental a la mentira, que se constituye por su objeto, en razón de intrínseca malicia, en acción mala.

De los actos indiferentes

Se ha discutido si se dan actos indiferentes. Nosotros decimos que en especie o *en abstracto* se dan actos indiferentes, porque siendo la indiferencia la carencia de conformidad o disconformidad del acto humano con la razón y recibiendo los actos su *moralidad específica* solamente del objeto, se puede afirmar que, en abstracto, hay objetos, y, por lo tanto, actos indiferentes, como el saltar, pasear, toser a diferencia de blasfemar, asesinar o robar, cuyos objetos son malos.

Ahora, si se trata de actos humanos *en concreto*, como cualquier acto humano, necesariamente deliberado, por tener algún fin y se realiza con alguna circunstancia, tiene relación implícita o explícita con lo honesto, porque, o se hace el acto donde conviene, cuando conviene y como conviene, o no; si lo primero, el acto es bueno; si lo segundo, es malo; luego los actos humanos, en concreto, son o buenos o malos,

CAPÍTULO IV

De los efectos del acto humano

ARTÍCULO 1.º

DE LA IMPUTABILIDAD

Definición de la imputabilidad

Entendemos por imputabilidad: *proprietas actionis, vi cujus, actus aut actionis omisio tribuitur agenti, tanquam vero autore*

et causa, la propiedad de las acciones, por la que la acción o la omisión del acto se atribuye al agente como verdadero autor y causa.

Todo agente es causa de sus actos, así el fuego lo es de la combustión, pero el sentido común y la ciencia no imputan esos hechos al fuego, sino al agente libre que los aplicó a sus actos, por eso decimos que la imputabilidad se refiere a los actos humanos y consiste en atribuir, no precisamente la acción misma, sino la razón o causa de que tal acción exista.

Fundamentos de la imputabilidad

Es indudable que el fundamento de la imputabilidad es la libertad psicológica, porque sólo puede atribuirse a un agente la razón determinante y exclusiva de que exista una acción, en cuanto fué dueño de omitirla o ponerla, pues, de lo contrario; no dependería de él su existencia, sino del que puso en su esencia su energía; por eso el ejecutar una acción, de modo que pueda omitirse, es sólo de seres libres; luego la razón o fundamento de la imputabilidad es la libertad o libre albedrío.

División de la imputabilidad

La imputabilidad se divide en *física*, para la cual basta la misma libertad física, e *imputabilidad moral*, que necesita, además de libertad, obligación de obrar o no obrar, por lo cual, en la libertad natural o física, sólo se imputa la acción, pero en la moral se imputa, también, la bondad o malicia del acto. San Agustín decía: *no todo el que es causa de la muerte es reo*.

Ejemplo: Juan dispara su escopeta contra un lobo al cual mata, pero, además, da muerte, a la vez, a un hombre y decimos: a Juan podemos imputarle, *física y moralmente*, la muerte del lobo, porque era libre para disparar o no, sabiendo, además, que hacía un bien matando a una fiera; pero la muerte del hombre sólo se le imputa físicamente, no la malicia del homicidio, porque no sabía que estaba allí, ni lo previó.

La imputación puede ser, además, del «hecho» y del «derecho» o de las «consecuencias del hecho». También la imputación puede ser de una «acción» y de una omisión.

Diferencia entre moralidad e imputabilidad

Eleizalde, en su curso de Filosofía, dice: «Una y otra son propiedades del acto libre y consisten en una relación que les es intrínseca, pero se diferencian en que la moralidad dice relación al fin último, mientras que la imputabilidad dice relación al principio interno, como causa».

De modo que, así como la moralidad dice referencia inmediata a la naturaleza humana, en cuanto se ordena a su bien o fin último, la imputabilidad se refiere a esa misma naturaleza, en cuanto está dotada de libertad, requiriéndose para el acto moral libertad, conocimiento y advertencia a la bondad o malicia, de lo que se va a ejecutar, y para la imputabilidad, libertad y conocimiento.

Como en los actos morales existe siempre libertad, puede decirse que todo acto moral es imputable, más no todo lo imputable es moral.

Al hombre pueden imputarse las acciones humanas y las omisiones, así como los efectos de las mismas y las acciones ajenas por la complicidad en ellas

Razonamiento de la tesis. Al hombre se le imputan las acciones y omisiones, cuando, al ponerlas o no ponerlas, tiene potestad de hacer lo contrario; es así que aquí tratamos de acciones y omisiones ejecutadas u omitidas con conocimiento y libertad; luego con razón se le imputan como verdadero agente y causa. Ejemplo: Juan salva en un río a su hijo y deja perecer al hijo de su vecino, con quien está enemistado, y, así como todo el pueblo le atribuye la salvación de su hijo, igualmente le culpan de la muerte del otro niño, que pudo y no quiso salvar.

Que al hombre se le atribuyen *los efectos de las acciones y omisiones*, que han sido previstos, se prueba, porque tanto unos como otros son voluntarios *in causa*, y como el que quiere la causa quiere el efecto, de aquí, que con razón se le imputan las consecuencias del hecho o de la omisión. Ejemplo: Juan sabe que el vino le produce fácilmente la embriaguez y que, cuando está embriagado, da en la manía de lanzar piedras en la calle a todo el mundo, y decimos que a Juan se le imputa no sólo el beber vino, sino la embriaguez, el lanzamiento de piedras y las descalabraduras que produce a los vecinos, pacíficos.

Finalmente, igualmente se le imputan al hombre los actos ajenos, cuando, por complicidad, ha participado en ellos o los aconseja, manda, enseña o impulsa a cometerlos, empleando amenazas o promesas u otros medios, porque, en todos ellos es, unas veces, causa física y, en otras, causa moral.

AMPLIACIÓN.—De los modos de complicidad o cooperación dan los autores la siguiente fórmula: *jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, mutus, non obstans, non manifestans*.

Atenuaciones de la imputabilidad y responsabilidad

Niegan la imputabilidad, porque niegan la libertad humana: los fatalistas, los materialistas, como Helbecio, los panteístas, defensores de la substancia única y de su evolución necesaria, como Spinoza y Hegel; los deterministas fisiológicos, como Hecsen; los deterministas físicos, como Compté, y los deterministas psíquicos, como Fouillé; la escuela antropológica italiana, fundándose en la constitución orgánica y en la debilidad, para resistir a los agentes exteriores y a los morales educación, familia, lectura, etc.; como Lombroso y Ferri.

Nosotros sostenemos la imputabilidad, porque la libertad humana es casi axiomática, pero no negamos que la imputabilidad tiene sus grados, correspondientes a todos esos elementos que dice la escuela determinista y antropológica, y que, si se dan casos en que la libertad disminuye, también hay casos en los que la imputabilidad se atenúa. Estos casos de *atenuación*, entre otros, son: *las propensiones hereditarias, el temperamento, el carácter, la educación, la neurastenia, la histeria, la epilepsia, la abulia, la alienación, el sonambulismo natural, la hipnosis* y otros.

En todos estos estados disminuye la libertad y, por lo tanto, se atenúa la imputabilidad y muchos estados patológicos quitan la deliberación y libertad y, por consiguiente, también la imputabilidad.

Los efectos de la imputabilidad son: la estima y consideración, la alabanza, el desprecio, el vituperio, la deshonor y la infamia.

ARTÍCULO 2.º

DEL MÉRITO Y DEMÉRITO

Definición del mérito

Otro de los efectos de la acción humana es el mérito, que Cathrein define diciendo: *exigencia praemii, quae actioni inest quatenus in alterius honorem vel utilitatem cedit*, «es mérito la exigencia de premio que va íntimamente unida a una acción hecha en honor o utilidad de otro».

De esta definición se deduce que acción meritoria es *una obra buena, hecha gratuitamente por alguien y digna de premio; y que demérito es la exigencia de pena, que va íntimamente unida a una acción, hecha en deshonor o daño de otro.*

Condiciones del mérito

Los elementos del mérito y de la acción meritoria son: *dos o más personas; un beneficio prestado; que no se deba la acción de estricta justicia; que la obra sea aceptada o debiera serlo racionalmente; y que haya libertad en la acción meritoria*, porque el mérito es uno de los efectos de la imputabilidad. Debe advertirse que no quita la razón de mérito el que la acción sea obligatoria; así, por ejemplo, el rico merece, dando limosna, aunque tenga obligación de darla, pues el mérito se funda en las ventajas que la acción proporciona.

División del mérito

El mérito puede ser de «*condigno*», que es la *exigencia de premio que tiene una acción y que le es debido por estricta justicia; y de «congruo» la exigencia de premio que tiene una acción, pero no por estricta justicia, sino por liberalidad, promesa, decencia o amistad del que premia.* El mérito, además, se divide en *físico*, si compete a conviene a una acción tan sólo, porque es útil a otro, sin mirar a la honestidad de la acción, y *moral*, que es el que conviene a una acción honesta.

Fundamento del mérito y demérito

El mérito se funda, en el beneficio o perjuicio que hace una persona a otra con una acción buena o mala; hecho *gratis y libremente*; y por su relación remota se funda en la igualdad de naturaleza de todos los hombres, igualdad que se ve, de algún modo, alterada, cuando una persona, por sus actos libres, causa a otra algún beneficio o daño, exigiendo el mismo orden que esta persona, beneficiada o dañada, dé a la otra un bien o un mal equivalente, para restablecer la igualdad.

AMPLIACIÓN.—Del mismo modo, dicen los autores, que el orden natural de las cosas pide la proporción cuantitativa, tendiendo siempre la materia a reparar o compensar, en continuo flujo y reflujo dinámico, la desigualdad o desequilibrio en la proporción de las partes, así también en el moral es necesario que se dé compensación en el continuo movimiento de la libertad y de la vida humana con la merced debida al mérito.

El hombre puede adquirir mérito respecto de otros hombres

Razonamiento breve de esta tesis. El hombre, con sus acciones libres, puede producir beneficios a otros hombres, a los que no les son debidos en razón de justicia; es así que la esencia del mérito consiste en obrar *libremente, gratis* y en *favor de otros*, luego el que pone acciones que producen a otros hombres beneficios morales o materiales, como enseñanza, consuelos, riquezas, etc., merece recompensa de parte de los favorecidos, es decir, adquiere méritos.

El hombre adquiere méritos respecto de la sociedad

Razonamiento de la tesis. Todo el mal o bien, que a un individuo se haga, refluje en beneficio o daño de la sociedad, como todo el bien o mal que se produzca en un miembro del cuerpo, por ejemplo, en una pierna, beneficia o daña a todo el cuerpo de que forma parte; luego si el hombre adquiere mérito con sus acciones respecto de otro hombre, según hemos demostrado, también ese beneficio lo recibe la sociedad, que debe recompensar al que la benefició, y mucho más si la obra es hizo directamente en favor de ella.

Los actos humanos tienen igualmente razón de mérito o demérito relativamente a Dios

Que el hombre puede desmerecer delante de Dios es claro, porque le puede ofender y no dar a Dios lo que es de Dios, como la reverencia debida, alabanza, etc., y nadie niega que el hombre, por ser libre, puede oponerse con sus obras al orden establecido por Dios; pero la cuestión está en si podemos adquirir méritos, y de esto decimos: que, en rigor, el hombre no puede adquirir méritos delante de Dios, porque nada puede darle que Dios no tenga o que no debamos darle por justicia, pues el mérito estricto de justicia sólo es posible entre los iguales.

Ahora bien, hablando del *mérito de congruo* o por condignidad natural, afirmamos: que el hombre puede merecer o adquirir méritos delante de Dios, que no dejará de pagarnos el ciento por uno por haberlo así prometido.

Por lo dicho se comprende que, si no en absoluto o en rigor de estricta justicia, si podemos, en razón de *justicia no estricta* o de cierta proporción, adquirir mérito respecto de Dios, en cuanto el hombre, por el buen uso de su libre albedrío, se determina a guardar la ley de Dios, respeto y guarda de sus mandamientos que Dios mismo ha prometido premiar.

El premio y el castigo

Definimos el premio diciendo que es: *la retribución que se da por su obra al que por ella ha adquirido un mérito; y castigo es: la pena que se inflige, al que obra, por su acción demeritoria.*

Tanto el premio como el castigo, se dirigen a obtener fines plausibles, como son, en cuanto al premio: restablecer el orden de igualdad, alterado por la acción meritoria; servir de estímulo al bien obrar, y cultivar los más nobles sentimientos humanos, como el agradecimiento; y respecto del castigo: reparar el orden perturbado, corregir al delincuente y servir de ejemplaridad, para que los demás no falten a su deber.

ARTÍCULO 3.º

LAS PASIONES CONSIDERADAS MORALMENTE

Definición de pasión

Los movimientos del apetito sensitivo, llamados pasiones, pueden ser de fuerza mesurada y la pasión no se traduce violentamente al exterior, pero, cuando la excitación pasional es grande, domina completamente a la razón y las conmociones corporales son intensas y manifiestas.

En Psicología definimos la *pasión*, con los antiguos, diciendo que es: *vehementior excitatio appetitus sensitivi cum insueta corporis commotione*, es decir, una más vehemente excitación del apetito sensitivo, acompañada de la correspondiente conmoción orgánica o corporal.

En nuestros días se define: *pasión es una tendencia sensitivo-afectiva desordenada*.

AMPLIACIÓN.—El objeto de la pasión puede ser todo, bien sea material, sea espiritual, lo mismo un odio que un amor, la ciencia, como la virtud, naciendo de la pasión tanto los ímpetus de santidad y conquista de las almas del misionero, sacrificándose por el prójimo, como el odio feroz de la venganza que asesina.

División de las pasiones

Aunque en Psicología se estudian las pasiones, no obstante, por vía de recuerdo, diremos que las pasiones son: *amor, odio, deseo, aversión, alegría y tristeza*, pertenecientes al apetito concupiscible, y *esperanza, desesperación, audacia, temor y la ira*, de apetito irascible.

Discusión sobre las pasiones

Sobre si las pasiones son buenas o malas se ha discutido largamente en las escuelas.

La Filosofía cristiana afirma que las pasiones ni son buenas ni son malas, porque son fuerzas ciegas, y, por lo tanto, no son libres. No obstante, entitativamente, en cuanto que son fuerzas existentes

en nosotros y aprovechables, son buenas, porque constituyen el ser. Desde el punto de vista moral, las pasiones, dirigidas por la razón, son auxiliares de la voluntad, y, cuando se ajustan a ella, son instrumentos incluso de acciones heroicas; pero, si las pasiones dominan a la voluntad racional, son nocivas, tanto para el bien del sujeto, en quien se desarrollan, como para sus semejantes.

En suma, como dice Carthrein, si las pasiones se desordenan, conducen al hombre a graves vicios; pero, informadas por la razón, son fuentes de grandes virtudes.

Los estoicos Zenón y Crisipo, sostenían que eran enfermedades del alma que deben ser extirpadas, y que la *apatía* es la virtud; los hedonistas, como Aristipo, en la antigüedad, y Fourrier, en los tiempos modernos, sostienen que no sólo son buenas, sino que es la única forma de manifestación divina; Aristóteles y los peripatéticos decían que existen pasiones buenas y pasiones malas, según procedan de inclinaciones buenas o no.

ARTÍCULO 4.º

DE LOS HÁBITOS MORALES

Las pasiones, libres del peso de la razón, o, al contrario, dirigidas por ella, pueden engendrar hábitos, y éstos se manifiestan, en forma de virtudes y vicios, por lo cual tratamos aquí de los hábitos morales.

Definición de hábito

Entendemos por hábito en general, *dispositio secundum quam bene vel male disponitur subjectum aut secundum se aut ad aliud*; aquella disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto, respecto a sí o a otro. Es decir, que el hábito es una cualidad, arraigada en un sujeto, al cual dispone para obrar prontamente, fácilmente y deleitablemente.

De esta definición de hábito, en general, podemos deducir, que hábito moral es una disposición de la voluntad para producir actos morales con prontitud, facilidad y gusto.

División de los hábitos morales

Habiendo tratado en Psicología de los hábitos, en general, y reduciéndonos a los morales, podemos dividirlos en hábitos moralmente buenos llamados *virtudes*, y hábitos moralmente malos, apellidados *vicios*, según los actos respectivos a que se ordenan.

Importancia del estudio del hábito moral

El estudio de los hábitos morales tiene importancia, porque, si el hábito en general, da facilidad para obrar, calcúlese el interés que debemos tener y lo conveniente que es, para la vida espiritual, el saber cómo podemos engendrar la virtud en nosotros y cómo se dominan los bajos apetitos, elevándonos a la perfección, por lo cual la Ética estudia la virtud y el vicio.

Definición de virtud

La palabra virtud, derivada de *vir*, varón, significó antiguamente, fuerza, indicando con esto que sólo la alcanzan los fuertes; y San Agustín la definió, diciendo, que es *bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nemo male utitur*, la buena cualidad de la mente, con la cual se vive, rectamente, y de la cual nadie usa mal.

Decimos en la definición que es «cualidad», para indicar que es un hábito; se añade «*de la mente*», por pertenecer al alma racional; afirmamos que es «buena», porque perfecciona a la potencia en que reside; se dice: «con la cual se vive rectamente», distinguiéndola de aquellas cualidades que, siempre, se dirigen al mal; y con la frase «y de la cual nadie usa mal», la separamos de las pasiones, que, unas veces, sirven al bien, y otras, al mal.

De aquí que la virtud sea *el hábito de obrar honestamente o según el recto orden*.

División de las virtudes

El sujeto de la virtud, *simpliciter*, es la voluntad o alguna potencia, en cuanto es movida por la voluntad, y, como el entendimiento y el apetito sensitivo, en sus formas de concupiscible e irascible, son movidos por la voluntad, de aquí que el sujeto de la virtud

es triple: *el entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo*, en sus dos formas, por lo cual las virtudes son: *prudencia*, correspondiente al entendimiento; *justicia*, a la voluntad; *fortaleza*, al apetito irascible, y *templanza*, perteneciente al apetito concupiscible, llamadas virtudes cardinales, por su excelencia, necesidad y por ser como la puerta de las demás virtudes.

Propiedades de las virtudes morales

Las propiedades de las virtudes morales son: la *mediocridad*, la *conexión* y la *igualdad*. La *mediocridad* consiste en no faltar a la ley de la razón, ni por exceso ni por defecto; de aquí el conocido axioma: *in medio consistit virtus*. La *conexión*, que consiste en que las virtudes morales no pueden estar, en su estado perfecto, una sin otra, por ejemplo, la justicia sin prudencia. La *igualdad*, que consiste en que, en razón de la participación, todas las virtudes son iguales, en un mismo sujeto, por cierta proporción, pues crecen «como los dedos de la mano».

La mediocridad ha de seguirse para todas las virtudes, excepto para las teologales, la magnanimidad y la virginidad, que deben cultivarse en su más alto grado.

ARTÍCULO 5.º

DE LAS VIRTUDES CARDINALES

Definición de prudencia

Aristóteles definió la prudencia, diciendo que es: *recta ratio agibilium*, recta razón de lo que debe hacerse, o también, la virtud del entendimiento por la cual éste busca los medios conducentes al fin.

Especies, fin y funciones de la prudencia

Las especies de prudencia son: *personal*, para dirigirse a sí mismo, y *gubernativa*, para dirigirse a los súbditos.

El fin de esta virtud moral es dirigir las costumbres al bien.

Las funciones de la prudencia son: *aconsejar, juzgar y mandar*, ayudándose de la experiencia de lo pasado, del juicio acertado sobre lo presente, y de la penetración o perspicacia para lo porvenir.

Las partes integrales de la prudencia son: la memoria, la inteligencia, la providencia, la razón y la circunspección.

Los vicios contra la prudencia son: por defecto, *la negligencia, la precipitación en el juzgar y la inconstancia*; y los vicios, por exceso, son: *la prudencia de la carne, la astucia, el dolo y la demasiada solícitud por lo futuro*.

Definición de la justicia

Ulpiano, jurisconsulto romano, definió la justicia: *constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*; la perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo. En un sentido más lato, es el «hábito moral o virtud que inclina al hombre a obrar, en todo, conforme a la razón, comprendiendo a todas las virtudes».

División de la justicia

La justicia se divide en *general y particular*, subdividiéndose la particular en *distributiva y conmutativa*.

La justicia general, llamada también legal, es la *virtud que inclina al hombre a cumplir la ley*, incluyendo en el cumplimiento de la ley, tanto al superior como al súbdito.

Justicia distributiva es *la virtud que inclina al superior, es decir, a cualquier persona, constituida en autoridad, a administrar justicia igual a todos los súbditos*, distribuyendo entre todos, equitativamente, las cargas y beneficios.

Justicia conmutativa es *la virtud que inclina a todo hombre a dar a los demás lo que les corresponda, por alguna razón justa*, cumpliendo contratos, pagando las deudas, viviendo sin fraude, etc.

Virtudes anejas a la justicia

Las virtudes que la justicia incluye son: La *religión*, que inclina al hombre a dar culto a Dios; la *piEDAD*, que inclina al hombre a reverenciar a los padres y patria, la *observancia*, culto y reverencia del súbdito al superior; la *veracidad*, diciendo

o manifestando nuestro pensamiento sin engaño; la *fideli-*dad, en cumplir las promesas sobre cosas buenas; la *gratitud*, para con nuestros bienhechores; la *vindica-*ción, que inclina a las autoridades a reparar y rechazar las transgresiones de la ley con penas a los culpables; y además, la *misericordia* para con el desgraciado, la *afabilidad* con el prójimo, la *epiqueya* o benigna interpretación de la ley, prescindiendo de algún precepto, cuando el bien común, la justicia o la equidad lo pidan, por juzgarse que así debió ser la mente del legislador, y la *liberalidad* o facilidad en hacer partícipes a otros de nuestros bienes.

Vicios opuestos a la justicia

Los vicios contra la virtud de la justicia son: *la ilegalidad*, contra la justicia legal, la *acepción de personas* y *el nepotismo* contra la distributiva; y los *fraudes*, etc., contra la conmutativa.

Definición de fortaleza

La fortaleza, nacida del apetito irascible, la define Tulio diciendo que es: *considerata periculorum susceptio et laborum perpessio*; resolución ante los peligros y la paciencia de sufrir trabajos.

Esta virtud de la fortaleza dispone al hombre, tanto para acometer empresas peligrosas, como para sufrir con paciencia los trabajos de la vida, sin dejarse arrebatar por la temeridad, ni anonadar por el temor, es decir, sin exceder de lo que la razón aconseja.

Actos y virtudes anejas a la fortaleza

Los actos de la fortaleza son: *acometer* empresas y sufrir trabajos o dolores y las virtudes anejas son: *la magnanimidad, la magnificencia, la perseverancia y la paciencia*. Los vicios contra la fortaleza son: *la pusilanimidad, la tristeza, el temor y la desesperación*, por defecto y *la temeridad, la audacia y la presunción*, por exceso.

Definición de la templanza

Entendemos por templanza: *virtus appetitus concupiscibilis, secundum quan, modus ponitur in perceptione voluptatum corporalium*; una virtud del apetito concupiscible, según la cual se usa con moderación de los placeres corporales.

Las virtudes anejas a la templanza son: *la abstinencia, la sobriedad, la castidad y el pudor.*

Los vicios opuestos a la templanza son: *la intemperancia, la lujuria y la crueldad.*

Las partes integrales: la verecundia o vergüenza y honestidad; las partes potenciales son: la continencia, la modestia, la mansedumbre y la clemencia, subdividiéndose la modestia en humildad, estudiosidad y *entrapelia* o moderación en las chanzas o juegos.

Definición del vicio

Vicio, en general, es *un hábito malo que inclina a la mente, y a la voluntad, al mal.* El vicio, puesto que es un hábito, no lo constituye una sola falta, y así, no es vicioso el hombre que una vez u otra peca, sino el que delinque a consecuencia de una costumbre contraída.

Necesidad de las virtudes para la perfección moral

Así como el hombre, para las obras de arte, si ha de obrar *con facilidad, uniformidad y perfección*, necesita, además, de facultades, hábitos adquiridos con el continuo ejercicio, de la misma manera, en el orden moral, necesita el hombre disponerse a la obra honesta, adquiriendo hábitos morales, es decir, virtudes que son fuerzas permanentes, que nos allanan el áspero camino del deber y de la perfección moral.

CAPÍTULO V

De la norma práctica de los actos humanos

ARTÍCULO 1.º

DE LA LEY EN GENERAL

Concepto de la ley

La palabra ley, etimológicamente considerada, se deriva, según Cicerón y San Agustín, de la voz *eligere*; según San Isidoro, de *legere*, y según Santo Tomás, de *ligare*.

En su acepción más general, equivale a «regla de obrar», y el Angel de las escuelas dice: que ley, en su sentido generalísimo, es lo mismo que *cierta regla y medida de los actos, según la cual, el ser es inducido a obrar o apartado de la acción*. El mismo Santo de Aquino, en una definición más concreta de la *ley moral*, referida al hombre, dice: *Lex est ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*; es cierta ordenación de la razón al bien común, dada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.

Explicación de esta definición

Se dice en la definición *ordenación*, para significar que es un mandato; se añade, *de la razón*, indicando que la ley debe ser razonable, y que es propio de la razón dirigir los seres a su fin; con la frase *al bien común*, se distingue la ley del precepto y, además, se pone de manifiesto que el bien o el fin último es su objeto; se afirma que la ley debe proceder del superior legítimo con las palabras *por el que tiene el cuidado de la comunidad*, y, finalmente, con la palabra *promulgada*, se declara la necesidad de que sea manifestada a los súbditos, para que pueda cumplirse.

De esta definición se deducen los graves errores en que incurren los que ponen la ley en la voluntad despótica de un rey, o de las masas populares, o en la razón individual, doctrinas de Hobes, Rousseau y los racionalistas, contenidas en estas fórmulas: «*Quidquid placuit Caesari, legis habet vigorem*» y «*autoritas nihil est aliud nisi numerus*».

Propiedades de la ley

Las propiedades que debe reunir la ley son: ser *honesta*, porque el bien es su fin; *justa*, dando a cada cual lo suyo, sin acepción de personas; *útil*, es decir, que llene alguna necesidad; *estable* o que no se mude fácilmente; *posible*, que pueda cumplirse, y *promulgada*, que llegue a conocimiento de los súbditos.

Divisiones de la ley

Cathrein divide la ley, desde distintos puntos de vista, del siguiente modo: por razón de su efecto, en ley *precipiente*, *prohibente*, *permitente*, *puniente* y *meramente penal*.

Por razón de la duración, se divide en: *ley eterna y temporal*; por razón de su autor, en *divina y humana*; por razón de su fundamento, en *natural y positiva*, subdividiendo la positiva en *eclesiástica y civil*.

De todas estas divisiones, sólo necesitan aclaración la puniente y la meramente penal, que quieren decir: la puniente, que es la ley que obliga en conciencia y, por lo tanto, el que no la cumpla, grava su conciencia y *sufre castigo*; y la meramente penal, que el que la infringe no grava su conciencia, y sólo, en el caso de ser descubierto, sufre el castigo.

Promulgación de la ley

Entiéndese por promulgación de la ley: *la proposición externa y absoluta de la ley, hecha por el superior a los súbditos*.

Se dice *proposición externa* para indicar que se debe hacer con signos exteriores, en el modo, forma y lugar que se acostumbre en cada pueblo, para que llegue a conocimiento de los súbditos, y se añade la palabra *absoluta*, porque la ley se promulga, imponiendo la voluntad incondicional del legislador.

La promulgación de la *ley justa* lleva, tras sí, la aceptación o sumisión de los súbditos; porque de lo contrario la autoridad sería un mito y el desorden sería la única ley posible.

Obligación como requisito de la ley

La ley, además de dirigir las acciones humanas, dice Santo Tomás, tiene como requisito propio el obligar, que significa ligar o atar la voluntad del hombre de un modo moral.

Definida la obligación científicamente, decimos que es: *Necessitas non phisica sed moralis ad aliquem actum seu omissionem, a superiore in subdito causata*; es una necesidad, no física, sino moral, de realizar un acto u omitirlo, causada por un superior sobre su súbdito.

El vínculo de la obligación decimos que es moral y no físico, porque consiste en la conexión o relación de los medios con el fin, relación que nos da idea de voluntad atada u obligada, pues así como para ir a América estamos obligados a elegir los medios de

navegación convenientes y ponerlos en práctica, y si no, no llegaremos, así también, el fin último, para alcanzarlo, obliga a elegir los medios conducentes. La obligación, por lo tanto, priva al hombre, no de la materialidad de elegir lo opuesto, sino de la facultad legítima de hacerlo, sin infringir el orden moral. Ejemplo: el ladrón puede robar, pero lo que no puede es robar sin faltar al séptimo mandamiento.

Consecuencias deducidas de la obligación

Del concepto de obligación se deduce: 1.º Que libertad física es distinta de libertad moral. 2.º Que a Dios, autor de la ley y de la obligación, no puede serle indiferente el que se guarde o no el orden por El establecido; y 3.º Que la voluntad humana, para sentirse absolutamente obligada, no debe atender sólo a la conexión de los medios con el fin, sino, en último término, a la voluntad imperante de Dios, que estableció la ley.

Interpretación de la ley

Siendo la ley el mandato del superior, y refiriéndonos ahora a la ley positiva, oral o escrita, puede suceder que, en algún caso, dudemos del verdadero sentido de sus preceptos y, entonces, es necesario interpretarla, buscando la intención del legislador, para lo cual deben tener en cuenta las reglas siguientes:

1.ª Tener muy presente el propósito del legislador y la materia de la ley.

2.ª Seguir siempre el significado propio de los términos de la ley, a no ser que de ellos se siga un absurdo.

3.ª Interpretar, en algunos casos, los términos de la ley en el sentido de que, por costumbre, se empleen.

4.ª La ley debe interpretarse de modo que sea útil, justa, posible y apta para el bien común.

5.ª *Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus.*

6.ª *Favores sunt ampliandi et odia restringenda.*

7.ª *Lex posterior derogat priori.*

Las leyes tienen fuerza obligatoria

Explicada la obligación, como ordenación de la razón y emanada de un superior, se comprende la afirmación filosófica de la necesidad de la obligación, para explicar la ley, porque nosotros estamos subordinados, como criaturas, al Creador, y porque, si la ley no obligase, inútil sería la ley, y el mismo legislador quedaría en situación de inferioridad con respecto a los súbditos.

La fuerza de lo aquí afirmado radica en que Dios quiere con eficacia la conservación del orden moral y, como, si la ley no tuviera fuerza obligatoria, de tal suerte, que no cumpliéndola no se alcanzase el fin, nadie cumpliría la ley, porque la ley es una carga o ligadura que oprime nuestra libertad, y, por lo tanto, no se cumpliría el orden moral deseado; síguese que es lógico pensar que las leyes tienen fuerza obligatoria.

A esto se une la opinión de los doctores ortodoxos, quienes afirman sin vacilaciones, que la ley, con los requisitos indicados, obliga en conciencia, porque lo contrario implica desobediencia; de aquí el conocido apotegma: *lex quae non obligat, non est lex*.

ARTÍCULO 2.º

DE LA LEY ETERNA

Concepto de la ley eterna

Hemos dicho anteriormente que una de las leyes divinas, fuente de todas las demás, es la eterna, que, definida por Santo Tomás, es: *Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige a todos los seres y los movimientos de los mismos.

En esta definición se ve que, en la mente de Santo Tomás, están incluidos, en la ley eterna, todos los seres y sus movimientos, así como sus relaciones, desde los invisibles átomos, ocultos en lo profundo de la materia muerta, hasta el hombre, según el sagrado pensamiento: *ni una hoja del árbol caerá sin el mandato divino*.

Existencia de la ley eterna

La ley eterna, llamada así por existir en su *momento activo*, en la mente divina, aun antes de existir los seres, es decir, eternamente, como norma a la cual habían de acomodarse todos, en el tiempo, tiene existencia tan real como el orden del Universo, que es su efecto.

La ley eterna en el momento activo, o sea en la mente de Dios, antes de ser aplicada a los seres, que habían de existir, que es el momento pasivo, requiere dos cosas; *concepción de la misma por parte de la inteligencia divina*, como regla para dirigir los actos de los seres, y *volición eficaz de la voluntad para que los seres se acomoden a ella*; y siendo indiscutible, que Dios tiene concebida la ley eterna, *ab eterno*, porque a la Sabiduría increada todo le está presente, sin que haya para Ella pasado ni futuro; luego la ley de los seres estaba en la mente divina, desde toda eternidad, con voluntad eficaz de que a la ley se acomodasen todos los seres, porque lo contrario sería absurdo.

Además, no hay persona sensata que niegue el orden en el Universo; pero, si existe el orden, es inconcuso que exista un ordenador y, si existe el ordenador, que, en este caso, es Dios, existe la regla o ley del orden; luego existe la ley eterna.

Propiedades de la ley eterna

Las propiedades de la ley eterna, en cuanto nuestra razón alcanza a conocerla, son: ser *una*, porque no hay otra que dirija a los seres al bien común; ser *indefectible*, porque el faltar es imperfección, y, en Dios y en su ley, no puede darse; ser *necesaria*, porque dadas las esencias de las cosas, existentes en el mundo, necesariamente existe su ley.

Todas las criaturas están sujetas a la ley eterna

Razonamiento de la tesis.—La razón de criatura dependiente de Dios, en cuanto a su ser, lleva incluida la idea de dependencia, en cuanto a la ley eterna, y, como no hay en el Universo ser alguno que no haya sido creado por Dios, podemos concluir, lógicamente

que todos los seres existentes están sujetos a la ley del Creador; que es la eterna.

Esta razón se fortifica, sabiendo que la ley eterna es la que, desde el principio de las cosas, puso orden en sus movimientos, sin el cual la coexistencia de los innumerables seres sería imposible y, como en el supuesto de existir algún ser, excluido del orden admirable de la creación, es decir, fuera de la ley eterna, sería, o falta de sabiduría divina, supuesto absurdo, o falta de poder, pensamiento contradictorio, o falta de providencia, idea impía e irreverente a la bondad de Dios; luego todos los seres creados están sujetos a la ley eterna.

Todas las leyes derivan de la eterna

Razonamiento de la tesis.—Las leyes que rigen el mundo, en los distintos seres y órdenes de seres existentes, son manifestaciones distintas de gobierno, acomodadas a sus especiales constitutivos y en relación con el orden admirable universal y, como este orden está, desde la eternidad, en la mente de Dios, en la idea divina, concibiéndolo y realizándolo con su Supremo poder, se ve claro que las leyes, lo mismo las físico-naturales que las morales se derivan de la ley eterna.

Los autores, en general, para probar la tesis, aducen la dependencia de los motores ordenados, dependientes de un motor principal, de tal suerte, que, desde el ser movido hasta el primer motor, hay una cadena de motores, derivados unos de otros, que reciben el impulso del primero, quitado el cual, los demás perderán su fuerza, y, trasladan la comparación a la idea de gobernante y de ley, afirmando que en el mundo hay una serie de gobernantes, con su ley, que si gobiernan y sus leyes tienen fuerza, es en razón de recibirla del *supremo poder* y de la suprema ley, fundamento de todas las demás; por eso dice San Agustín: *nihil est, in temporali lege, justum, quod ex lege aeterna non derivetur.*

ARTÍCULO 3.º

DE LA LEY NATURAL

Definición de la ley natural

Santo Tomás definió la ley natural, diciendo que es: *participatio legis aeternae in creatura rationali*, la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Explicando la definición, decimos que de dos modos participa el hombre de la ley eterna: en cuanto que es un ser, que forma parte del conjunto de seres del universo, gobernado por la ley eterna, y en cuanto que, por ser criatura racional, conoce, por juicios prácticos de su razón, los *mandatos de la ley eterna referentes a la práctica del bien y apartamiento del mal*, siendo esta luz de la razón y este conocimiento de lo que debemos hacer y evitar, lo que llamamos *ley natural*.

Santo Tomás lo expresa elocuentemente en estas palabras: *Lumen intellectus, insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum*; es ley natural la luz del entendimiento, dada por Dios al hombre, por medio de la cual conocemos lo que debemos de hacer y evitar.

Diferencia entre la ley eterna y la natural

La ley natural se diferencia de la eterna, primero, en que la ley eterna es la ley existente en la mente divina, y la natural es la promulgada a los súbditos; en que la ley eterna se extiende a todos los seres, y la natural sólo al hombre; y en que la ley natural tiene duración temporal, siendo conocida en el tiempo.

Materia comprendida en la ley natural

La materia de la ley natural, sobre la que recaen sus prescripciones, es la siguiente: 1.^a, las inclinaciones de los seres a la conservación de la vida, 2.^a, las inclinaciones naturales, comunes con los animales, a la conservación de la especie, educación y cuidado de los hijos, etc.; 3.^a, inclinaciones peculiares humanas, como conocer a Dios y darle culto, amor y expresión de la verdad, vida social, no ofender a nuestros semejantes; en una palabra, los preceptos contenidos en el Decálogo, porque todo esto conviene o repugna a la naturaleza humana.

Existencia de la ley natural

No olvidando que la ley natural se llama así, porque se funda inmediatamente en la naturaleza humana y porque es conocida por

la fuerza natural de la razón, podemos razonar la tesis establecida sobre la existencia de la ley natural, contra los *deístas*, positivistas y materialistas, que la niegan.

Razonamiento de la tesis

La sabiduría de Dios, al crear el hombre, debió ordenarlo para el fin último, en conformidad con su naturaleza racional, del mismo modo que a las demás criaturas las dirigió a los suyos y, siendo el hombre un ser libre, sólo por el vínculo de una ley moral, impresa en su naturaleza, podía ser dirigido y obligado, dándole conocimiento natural de su fin, indefectiblemente; es así, que esto es la ley natural, inclinación y conocimiento eficaz, que tenemos respecto de nuestro fin y de los medios, para conseguirlo; luego existe en nosotros la ley natural.

Además, la experiencia diaria, avalorada por la voz de la conciencia, es testigo de mayor excepción de la existencia de la ley natural, puesto que no sólo juzgamos las acciones, como buenas, unas, y como malas, otras, sino que; realizando el deber, sentimos la satisfacción interna, propia del que ha cumplido la ley y, al contrario, si faltamos a la moralidad, sentimos el remordimiento propio del reo o delincuente.

AMPLIACIÓN.—Es tan unánime el consentimiento universal de todos los hombres, en toda la tierra, y en las diversas épocas de la historia, considerando a la luz intelectual o conocimiento, que tenemos de la bondad o malicia de nuestras acciones, como ley de nuestra naturaleza, que no ha existido pueblo sin código o, cuando menos, sin castigo para los transgresores de esa ley; luego es voz de la naturaleza y se ha de tener por ley. San Pablo escribió a los romanos estas palabras: «los gentiles no tienen ley; pero hacen, guiados por su razón natural, lo mismo que manda la ley, y no teniendo ésta escrita, son ley para sí mismos». Luego los preceptos de la ley natural están escritos en el corazón de todos los hombres, dando testimonio de ellos la conciencia.

ETICA Y DERECHO

CAPITULO I

EL DEBER

Noción.—Siendo el hombre un ser inteligente y por ello libre, ha sido creado para actuar en cumplimiento de las leyes divinas por deber y no impulsado ciega o mecánicamente como acontece en los demás seres irracionales,

El deber implica, pues, una obligación moral de hacer el bien y evitar el mal. Pero obligación que, en tanto que moral, ha de ser libremente aceptada y ejecutada.

Los deberes del hombre lo son para con Dios, para consigo mismo y para con sus semejantes. Pues sólo se puede tener deberes para con un ser dotado de voluntad, de inteligencia.

Deberes para con Dios.—Siendo Dios el supremo legislador de nuestra vida, el hombre le debe *obediencia*. Pero además de la honestidad que resulta de la práctica de nuestros deberes por Dios legislador, somos deudores a Dios de un *culto* especial de adoración y reconocimiento. Ese culto, que suele ser designado «religión», debe ser no sólo interno, sino también externo, pues las manifestaciones sensibles le dan más fuerza y constancia. Por cuanto Dios ha hecho por nosotros dando un orden a la Creación, haciéndonos a Su semejanza y dispensándonos Su gracia, el hombre le debe *amor y respeto*.

Deberes para con el prójimo.—Los deberes que tenemos para con nuestro prójimo pueden ser de tres tipos: Los concernientes a su persona, los que afectan a los bienes materiales ajenos y los relacionados con el trabajo ajeno.

Con respecto a la *persona* ajena pueden interesar su cuerpo o su espíritu. El principal de los relativos al cuerpo es respetar la vida ajena; está prohibido lo mismo matar que herir. Teniendo en cuenta su espíritu no debemos mentir ni promover escándalo que desvíe al prójimo con palabras o con el ejemplo de la consecución de su último fin personal. Tampoco es acep-

table la esclavitud: Debemos, pues; respetar la libertad ajena. Debemos también evitar cuanto pueda lesionar el honor y la buena reputación de nuestros semejantes, absteniéndonos de juicios temerarios, de ultrajes y murmuraciones.

Con relación a los bienes materiales ajenos, la justicia exige que respetemos el derecho de propiedad de cada uno.

Y, finalmente, hemos de respetar el derecho de todo hombre de disfrutar de un trabajo justamente retribuido.

Deberes para consigo mismo. — Dios nos ha impuesto también ciertos deberes para con nosotros mismos, tanto respecto a nuestra alma como a nuestro cuerpo.

Entre los deberes concernientes a nuestro propio cuerpo se encuentra el de conservar nuestra vida atendiendo a nuestra salud y repudiando el suicidio. Pero el cuidado del cuerpo debe estar gobernado por una sana templanza, una de cuyas más importantes formas es la castidad.

Con respecto a nuestra alma no debemos sacrificarla a lo material. Debemos desenvolver sus facultades según su importancia relativa. Así, hemos de cultivar nuestro entendimiento instruyéndonos y educándonos; hemos de fortalecer nuestra voluntad, dotándola de virtudes; hemos de cuidar nuestros sentimientos, huyendo tanto de la sensibilidad exagerada como de una insensibilidad cruel.

CAPITULO II

SOCIEDAD Y AUTORIDAD

Sociedad.—La sociedad humana es la unión moral de varias personas que se proponen un mismo fin.

Por lo tanto, no basta una agrupación física de persona para que constituyan una sociedad; tiene que darse además una cierta organización entre ellas, organización que depende del fin propuesto y de la misión que a cada uno le es asignada con relación a dicho fin. Entre los miembros de la sociedad nace así una solidaridad: Comparten un mismo destino y saben que su futuro

depende de su colaboración mutua. Esa solidaridad puede manifestarse como un simple interés desprovisto de toda pasión; pero otras muchas veces adopta la forma de una verdadera hermandad que hace que los miembros de una sociedad se sacrifiquen por el bien ajeno.

La autoridad social.—El buen funcionamiento de una sociedad sólo puede darse si hay en ella una autoridad. No hay que confundir la autoridad con el poder: El tirano gobierna pero sólo en virtud de la fuerza y del temor que inspira. La autoridad puede disponer de la fuerza para defender el orden de quienes quieran atentar contra el mismo pero además se ha de basar en la razón; es decir, ha de sostenerse en el acuerdo de los miembros de la sociedad porque atiende al bien común de todos ellos.

Dicho de otra manera: La sociedad ha de hermanar la autoridad con la libertad de sus miembros. Por libertad no hemos de entender simplemente la capacidad por hacer cuanto le venga en gana a un individuo, sino aquello que no hiera injustamente a sus semejantes y que no repugne la moral y las sanas costumbres. Así entendida la libertad y la autoridad, cuando ésta es justa, se concilian. Pues la autoridad mira al bien común y haciéndolo así actúa en consonancia con la legalidad que encauza a la libertad. O dicho de otra manera, la autoridad se ejerce con el consentimiento y apoyo libremente prestado por los miembros de la sociedad en cuestión cuando esa autoridad es justa.

Además de una recta conciencia moral y de competencia en aquello que concierna a la sociedad de que se trate, la autoridad exige ciertas cualidades naturales en la persona que está investida de ella. En primer lugar ha de tener un profundo conocimiento de los hombres que forman la sociedad, de modo que sea fácil conducirlos y llevarlos a su máximo rendimiento. En segundo lugar, una sagaz previsión de las consecuencias que se pueden seguir de sus decisiones: Y en tercer lugar, ha de tener el amor a la responsabilidad que le permita adoptar con decisión las más arriesgadas decisiones.

Individuo y sociedad.—Ha habido doctrinas que han pretendido exaltar al individuo a costa de la sociedad; han preten-

dido que ésta ha surgido de un modo artificial, frente a las tendencias naturales del individuo, bien merced a un convenio de los individuos o gracias a un golpe de fuerza que ha permitido que unos pocos encadenen a la masa bajo su poder. En cambio, han surgido otras doctrinas que han exaltado la sociedad para rebajar la importancia y valía del individuo: Según esas doctrinas lo fundamental ha sido siempre la sociedad: Ella ha impuesto el destino de los individuos, sólo ella tiene un sentido y una misión que cumplir en la Historia.

Frente a estas aberraciones hay que establecer que la sociedad es un estado natural al hombre. Responde la sociedad a unas manifiestas aptitudes humanas para trabajar en común, comunicar a los demás las propias necesidades o intenciones y someterse a la autoridad. Satisface unas tendencias que nos llevan a unirnos los unos a los otros. Llena unas exigencias de la vida del hombre.

Aristóteles vió sagazmente esta índole de nuestra naturaleza cuando afirmó que «el hombre es un animal social». La soledad hace desgraciado al hombre e imposibilita todo progreso. Por lo tanto, individuo y sociedad se concilian y armonizan plenamente. Forman dos planos cuyos respectivos fines no se contradicen jamás, sino más bien se ayudan y complementan. Pues el fin de la sociedad no es otro que una prosperidad común que haga más fácil una vida honesta y virtuosa, y ayude así al hombre a conseguir su último fin personal.

Clases de sociedad.—Las sociedades se dividen en *naturales* y *artificiales*, según seamos impelidos a ellas por una ley de nuestra naturaleza o por una convención. Entre las primeras se encuentra la familia, la ciudad, el estado y la humanidad. Las hay *simples* y *compuestas*, según estén integradas inmediatamente por individuos o por otras sociedades más elementales. Pueden ser *iguales* o *desiguales*, según que sus miembros tengan o no los mismos derechos y deberes. Y finalmente se dividen en *perfectas* e *imperfectas*, según dispongan o no de cuanto les es necesario para realizar su propio fin.

CAPITULO III

JUSTICIA Y DERECHO

La justicia.—En un sentido muy amplio, justicia significa «práctica del bien moral»; así decimos de una persona que es justacuando es honesta y virtuosa. Pero con más rigor considerada es una de las virtudes cardinales que Santo Tomás definió como »constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi». Es decir, es aquella virtud que impele a la voluntad a otorgar a cada uno aquello a que tiene derecho. Existe, pues, una íntima conexión entre la justicia y el derecho. En realidad la justicia es el reconocimiento de los derechos que cada uno tiene.

En cualquier sociedad la justicia es imprescindible; sin ella no puede haber orden. Su ausencia arruina la autoridad y rompe los lazos de solidaridad que hacen posible la sociedad.

Clases de Justicia.—Aristóteles y tras él los Escolásticos han distinguido tres clases de justicia:

1.º Justicia *general* o *legal*, por la que el individuo miembro de una sociedad da a ésta lo que debe para contribuir al bien común.

2.º Justicia *conmutativa* que preside los convenios, permutas y relaciones entre los individuos y consiste en dar a los demás lo equivalente a lo que de ellos se ha recibido, conforme a una igualdad aritmética. Así, obliga a la restitución cuando un convenio o una ley ha sido violada o cuando los intereses de una persona han sido lastimados injustamente.

3.º Justicia *distributiva*, por la que la sociedad da a cada uno de sus miembros (proporcionalmente a su importancia social) la parte de bienes o cargas que le corresponden.

El Derecho.—Et término Derecho tiene una doble significación: Objetivamente quiere decir el conjunto de leyes naturales y positivas que dirigen al hombre hacia su fin último. Pero subjetivamente significa el poder moral que todo ser inteligente tiene de hacer o exigir en el seno de una sociedad cualquiera.

De estos dos sentidos el más riguroso es el segundo. Analizándolo, se ve que implica un sujeto que forzosamente ha de

ser una persona, un ser libre e inteligente. Los seres no vivientes y los irracionales no tienen derechos. Todo derecho se dirige hacia un objeto, bien sea un objeto físico o moral o una simple acción; es aquello para lo que se tiene derecho. Implica además una ley por la cual se tiene ese derecho; el derecho no puede ser arbitrario, sino que se ha de fundar en el orden moral que nos gobierna, Y, finalmente, supone unas obligaciones o deberes por parte de cuantas personas han de acatar nuestros derechos.

El Derecho goza de dos propiedades principales: Inviolabilidad y coactividad. Es inviolable en tanto que no puede variar casualmente con las circunstancias; expresa un orden ideal establecido por la ley eterna. Y además es coactivo, es decir, puede valerse de la fuerza para imponerse sobre la injusticia de los malos hechos que, de otro modo, lo aniquilarían. Incumbe a la autoridad pública ejercer ese poder coactivo en defensa del derecho.

Distinción entre Justicia y Derecho.—En un sentido estricto considerados, la Justicia es una virtud, es decir, un hábito de la voluntad. Y el Derecho una capacidad o potestad moral. Pero la Justicia también se puede considerar más en abstracto como la regularidad, el equilibrio que domina en todo lo moral y que hace que los derechos de cada cual hayan de ser reconocidos. Así considerada, la Justicia es como un ideal, una norma a la cual se han de ceñir las leyes todas al ser llevadas a la práctica y a la que se someten los derechos a que somos acreedores. Todo derecho para serlo realmente ha de someterse a una legalidad cuyo equilibrio y justeza queda expresado por esa Justicia entendida en sentido amplio. En una palabra: La Justicia representa el ideal de rectitud que rige a todo derecho.

Clases de Derecho.—Según su derivación más o menos próxima de la Ley Natural, el Derecho se divide primeramente en *natural* y *positivo*, según que resulte inmediatamente de la naturaleza de los hombres o de las leyes escritas y de las costumbres. El Derecho positivo a su vez se divide en Derecho *de gentes* y

civil: El primero se deriva de la ley natural en calidad de conclusión próxima y acerca del cual están de acuerdo todos los pueblos; por ejemplo, sobre la justicia en las compras, y ventas. El Derecho civil se apoya en el natural pero decide sobre situaciones concretas y variables en el curso de la historia, pero cuya regulación ha sido objeto de leyes; por ejemplo, la legislación que rige la inmigración en ciertos estados.

CAPITULO IV NOCIONES DE DERECHO PUBLICO ESPAÑOL

Derecho público.—Además de las divisiones del Derecho ya indicadas, se puede dividir éste en *Público* y *privado*. El Derecho público regula las relaciones políticas, es decir, las que conciernen directamente la comunidad; así, las relaciones que tienen los hombres como miembros de la comunidad ya entre ellos mismos o con dicha comunidad.

En cambio, el Derecho privado regula las relaciones de los individuos, como tales individuos, entre sí.

El Fuero de los españoles.—El Derecho público rige las instituciones fundamentales que hacen posible la vida regular del Estado. Las Constituciones, tan frecuentes en los Estados modernos desde fines del siglo XVIII, son los códigos en que queda expresado el Derecho público. Pero en España lleva el nombre, henchido de tradición y ajeno, en cambio, al ambiente revolucionario que dió vida a las Constituciones. de «Fuero de los españoles». En él quedan recogidas las más puras esencias de aquellos Fueros que encauzaron la vida pública de los Reinos españoles de la Edad Media.

En el Fuero de los españoles se promulgan los deberes y derechos del español. Se determina su contribución a las cargas del Estado en el aspecto económico, cuales son los impuestos y las contribuciones; cuándo los españoles están obligados a luchar en defensa de la Patria y qué servicios han de prestar en tiempo de paz para su prosperidad y grandeza mediante su esfuerzo personal y político. Se garantizan los derechos de libre emisión del pensamiento, de reunión y asociación, pero

dentro de las condiciones que no pongan en peligro la seguridad del Estado al dar paso a los enemigos del orden. Se garantizan los derechos de propiedad y libertad. Se salvaguarda la inviolabilidad de la persona, del domicilio, de la propiedad y de la correspondencia.

Además del Fuero de los españoles nuestro Derecho público consta de la Ley de Referéndum Nacional, que regula las ocasiones en que se ha de consultar la opinión pública española, la Ley de sucesión en la Jefatura del Estado y la Ley constitutiva de las Cortes.

CAPITULO V NOCIONES DE DERECHO CIVIL

Derecho privado y Código civil. — Como antes hemos dicho, el Derecho privado regula las relaciones de los individuos entre sí. Está dividido en Derecho civil y mercantil. El Derecho civil, en general, regula todas las relaciones entre los particulares, mientras que el Mercantil rige una categoría especial de dichas relaciones, las que conciernen al ejercicio del comercio. Es difícil deslindar de una forma clara las relaciones jurídicas que se hallan sometidas a las leyes civiles de las correspondientes a las mercantiles; por ello en ocasiones hay casos que caen bajo el campo de ambos Derechos.

El Derecho civil legisla las siguientes instituciones: La personalidad, la familia, la asociación y el patrimonio (comprendiendo éste el derecho sobre cosas, obligaciones y de sucesión hereditaria).

El Derecho civil español se caracteriza, desde un punto de vista externo, por la diversidad de legislaciones y la complejidad de las fuentes legales de cada una de ellas; es decir, no todas las provincias españolas se rigen por una misma legislación civil, a causa de la legislación foral de que gozaron en otros tiempos y que en parte aún perdura.

El Código civil es el conjunto de leyes que constituyen el Derecho civil. A partir de las Cortes de Cádiz de 1812 hasta el año 1889 se ha estado laborando para la formación del Código

civil español. En la actualidad está dividido en un Título preliminar y cuatro libros, formando un total de 1976 artículos. Está inspirado en el Código de Napoleón Bonaparte, que a su vez tomó como guía al romano o de Gayo. El Título preliminar trata de las Leyes en general. El libro primero se ocupa de las personas, el segundo de los bienes, la propiedad y el cuarto de las obligaciones y contratos. En conjunto estas diferentes partes corresponden al Derecho romano que dividía el Derecho privado en tres apartados: El que legisla las personas, las cosas y las acciones.

El Derecho civil foral a que hemos aludido antes goza de un especial desarrollo en Vasconia, Navarra, Cataluña y Aragón. En determinados casos, en especial en lo que atañe al patrimonio, esos Fueros sustituyen al Código civil; todos, sin embargo, aceptan íntegramente el Título preliminar y el Libro primero del mismo.

CAPITULO VI NOCIONES DE DERECHO PENAL

La sanción moral.—Se llama sanción a la recompensa o castigo asignados a la observancia o a la violación de una ley. Si es una recompensa se llama *remunerativa*, y si es una pena se denomina *penal*.

La sanción tiene por objeto conservar el orden, evitando con estímulos o amenazas que sea perturbado. En particular, la sanción penal tiene un carácter medicinal al disuadir del crimen a aquéllos que han podido ver cómo han sido castigados los que violaron anteriormente las leyes; e incluso puede tener un carácter educacional al intentar hacer del delincuente un ser aprovechable por la sociedad.

La debilidad moral del hombre, la facilidad con que peca dejándose arrastrar por el vicio o por seducciones que le empujan al mal, han hecho necesaria la existencia de la sanción, no sólo en el plano social o en el natural (como pueda ser el remordimiento que experimenta el criminal), sino también en el orden sobrenatural, en forma de una sanción reservada a la otra vida

e impuesta por Dios. Pero como con frecuencia el hombre se olvida de que tras la muerte ha de ser juzgado y sancionado, y también es frecuente que el remordimiento sea ahogado por el pecador, por todo ello la sociedad ha tenido que legislar las penas que han de sancionar los delitos que el hombre cometa y que perturben el orden público.

El Derecho penal.—Resultado de esa necesidad de que la sociedad vele por su propio orden mediante una acción punitiva, ha sido el Derecho penal.

La sociedad no ha podido consentir que el individuo se tome la justicia por su mano cuando sea objeto de un atropello. Pues entonces el caos se posesionaría de las instituciones sociales como en pueblos atrasados en que las venganzas se transmiten a lo largo de generaciones. Por ello la sociedad ha tenido que crear las instituciones y normas que lleven a efecto las sanciones, evitando todo apasionamiento y sometiendo a la más estricta justicia que el hombre pueda conseguir.

El Derecho penal ha de tener en cuenta tres factores distintos: El delincuente, el delito y la pena. Por parte del delincuente pueden mediar numerosas circunstancias atenuantes o agravantes. Pero, en general, el delincuente ha de ser libre y ha de tener conocimiento de las leyes para poder ser considerado responsable de sus actos y, en consecuencia castigado o no. De ello depende en gran medida la gravedad del delito, junto con la gravedad del daño que el delito ha ocasionado. Y de la consideración de ambos factores se seguirá la cuantía de la pena impuesta.

CAPITULO VII

LA JUSTICIA SOCIAL

Concepto.—Desde el comienzo del siglo pasado los problemas sociales han adquirido una innegable gravedad: El progreso de la máquina que ha aumentado prodigiosamente la producción, determinado un fabuloso enriquecimiento de los propietarios de instalaciones industriales y, al mismo tiempo, un

aumento de los trabajadores parados al ser desplazados por la máquina; la pérdida de la solidaridad social a causa de la envidia entre diferentes clases sociales y por el debilitamiento de la caridad cristiana sofocada por un ambiente cada vez más impío; la aparición de nuevos lujos y necesidades puestas al alcance de todos por el progreso industrial pero que exigían mayores posibilidades económicas en todas las clases sociales; todo ello ha determinado una crisis social que con frecuencia ha terminado en sangrientos movimientos de masas sociales hostiles.

Ante esta crisis surgieron diversas doctrinas económico-sociales, en su mayor parte equivocadas. Los acontecimientos se han encargado de demostrar el error en que se fundamentaban. Entre estas doctrinas que han resultado incapaces de resolver los problemas planteados se encuentra el *liberalismo* que defendía la plena libertad individual en las cuestiones económicas y sociales; pero esta teoría dió pie a que se constituyeran dos bandos fatalmente hostiles, capitalistas y asalariados; al no ofrecer solución concreta a sus opuestas aspiraciones permitió el capitalismo que la oposición de ambas facciones llegara a extremos insostenibles y de grave violencia que puso en peligro la paz y el orden en numerosos países. Ante esta difícil situación las masas asalariadas se agruparon bajo las doctrinas de Carlos Marx, dando lugar al *socialismo* y *comunismo*, que aparte de su actitud materialista y atea completamente inaceptable, fracasó al matar toda iniciativa libre y privada, y sacrificar al individuo en beneficio de un Estado omnipotente; según el marxismo la propiedad y el capital privados deben ser abolidos, pero ello, en lugar de resolver los problemas, no hizo sino agigantarlos, pues el productor asalariado quedó indefenso a merced del Estado y desapareció el estímulo que para el trabajo representa la posibilidad de formar una riqueza personal que transmitir a la descendencia de cada uno.

El Fuero del Trabajo.—Frente a estas doctrinas y otras que mostraron también su ineficacia, surgió en España el Nacional-Sindicalismo, cuyo programa social y económico ha queda-

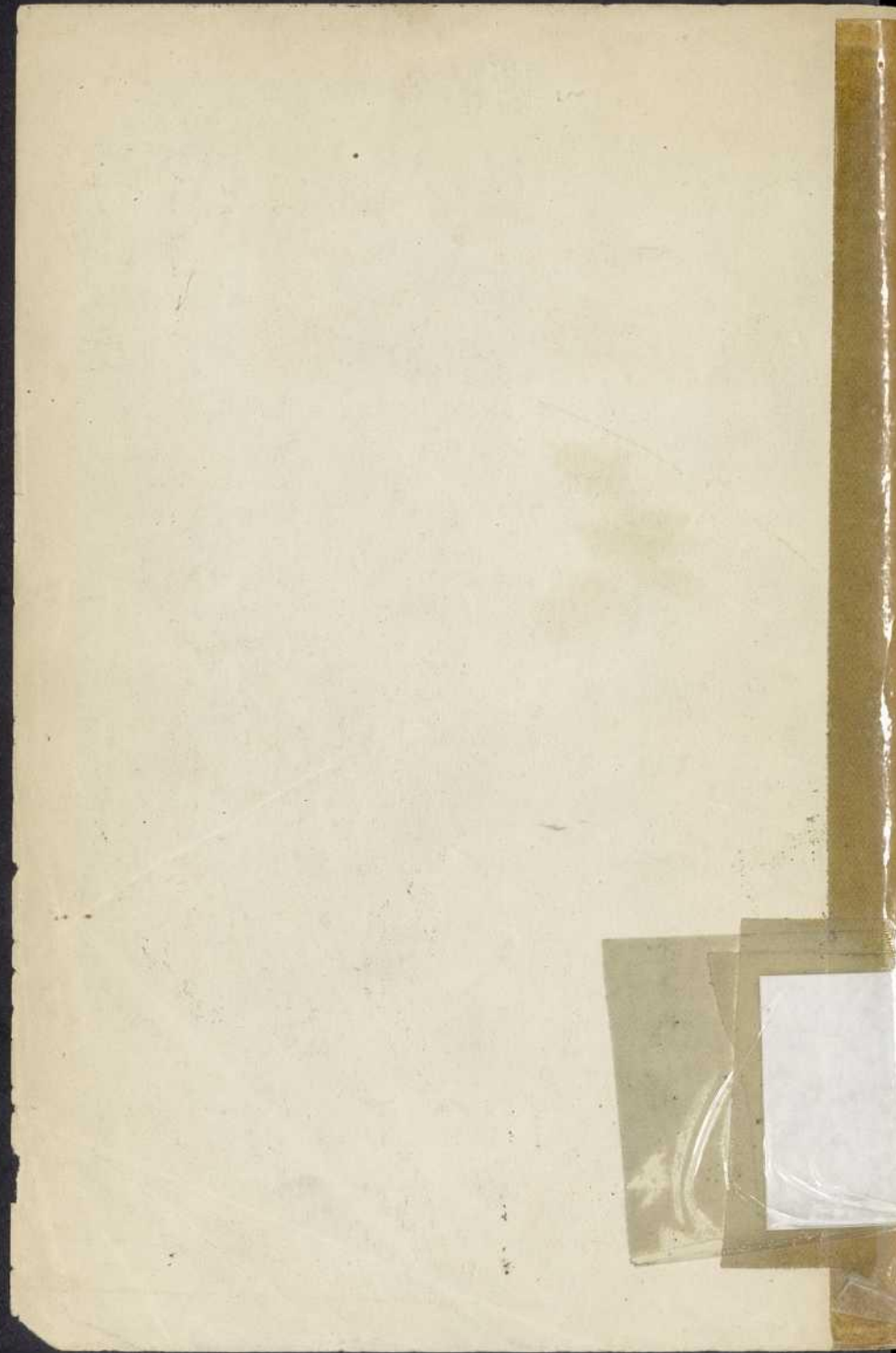
do encerrado en el Fuero del Trabajo, promulgado el 9 de marzo de 1938.

El Fuero del Trabajo da una solución a los problemas sociales basada en una concepción cristiana de la vida, de la dignidad humana. Tiene en cuenta no sólo las dimensiones materiales y económicas de esos problemas sociales contemporáneos, sino también las dimensiones espirituales. Así, parte de la idea de que «el trabajo no puede reducirse a un concepto material de mercancía, ni ser objeto de transacción incompatible con la dignidad personal de quien lo preste» (art. 2.º).

El Fuero del Trabajo reconoce el derecho de todo hombre que trabaja a vivir de un modo honorable obteniendo una retribución suficiente, como mínimo, para proporcionar al trabajador y su familia una vida moral y digna. Pero también reconoce la iniciativa privada como fuente de la vida económica de la nación. Ampara la propiedad privada como medio natural para el cumplimiento de las funciones sociales, familiares y individuales.

Finalmente, en lugar de alimentar la escisión de los hombres en dos grupos hostiles, los propietarios y los asalariados, los agrupa en los Sindicatos verticales, organismos en que hallan solución todos los problemas laborales de un modo justo e imparcial. En el seno de los Sindicatos verticales se agrupan las fuerzas todas de la nación, tanto los asalariados como los propietarios, de manera que su armonía redunde en su mutuo beneficio y, en definitiva, en el beneficio de la Nación.





R
403