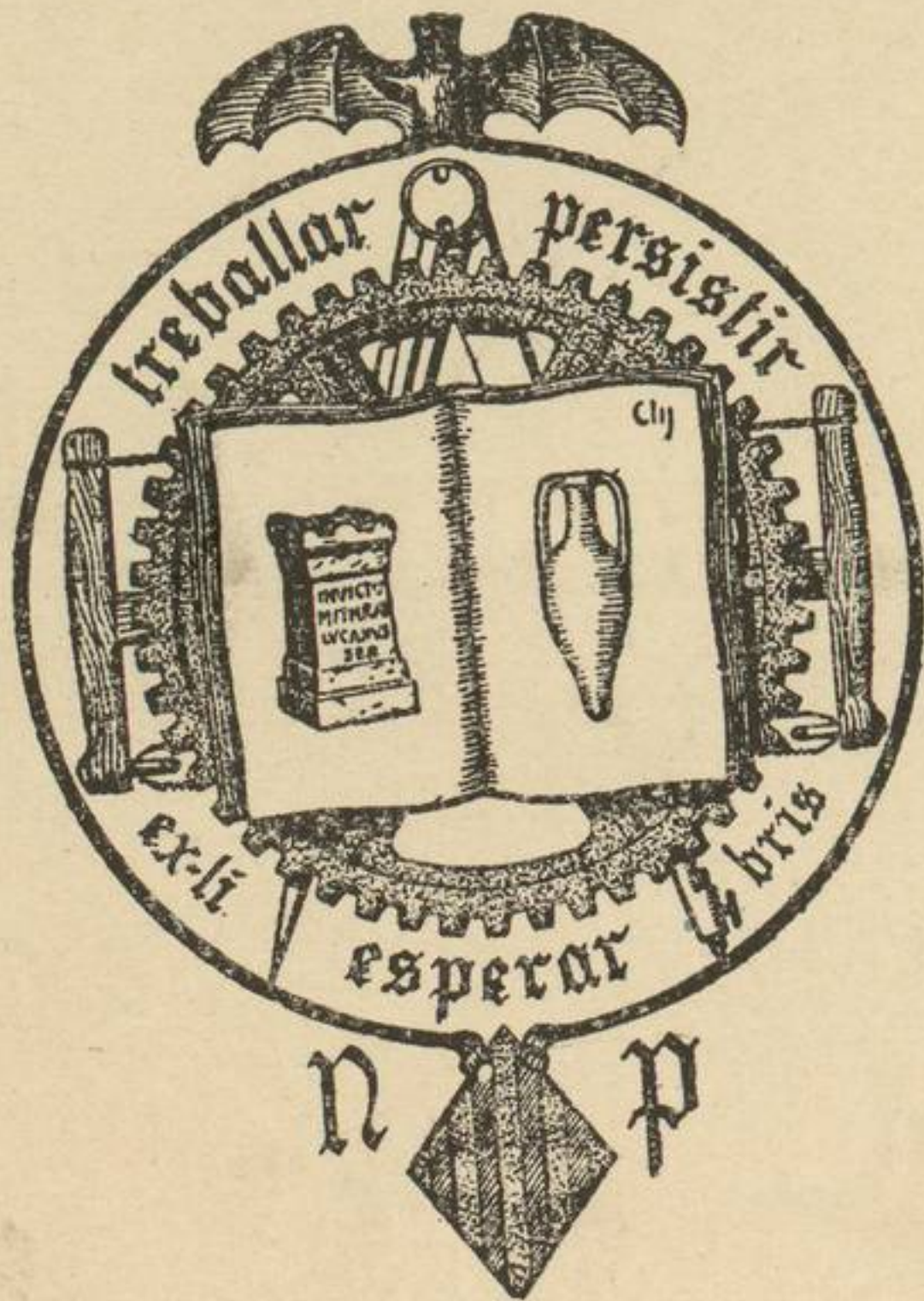


RNI

DEIA

o I

P



XVIII  
3142  
E. 13. 941

146

P3

Biblioteca  Valenciana

filosofia racional, natur



3 1000002235730

**NP1/146**

TOMO I.

FILOSOFIA  
RACIONAL.

1  
146

*Biblioteca Valenciana*

TOMO I

FILLOSOFIA

RACIONAL

# FILOSOFIA

RACIONAL,

NATURAL , METAFISICA,

I MORAL.

SU AUTOR

*EL Dr. JUAN BAUTISTA BERNI,*  
*Presbitero , Colegial que fue en el Mayor de S. Thomas*  
*de Villanueva , Maestro en Artes , Doctor en Sagrada*  
*Teologia , Catedratico de Filosofia en la Universidad*  
*de Valencia , i Penitenciario del Hospital Real,*  
*i General de dicha Ciudad.*

TOMO I.

FILOSOFIA RACIONAL.



EN VALENCIA:

---

Por Antonio Bordazar de Artazu,  
año de 1736.

FILLOSOFIA

RACIONAL

NATURAL, METAFISICA,

I MORAL.

SU AUTOR

EL P. JUAN BAPTISTA BERRA

Profesor de Filosofía en el Real Colegio de San Carlos de Valencia, Doctor en Sagrada Teología, y Abogado de la Real Audiencia de Valencia, y Profesor de Filosofía en la Universidad de Valencia, y Profesor de Filosofía en el Real Colegio de San Carlos de Valencia.

TOMO I.

FILLOSOFIA RACIONAL



EN VALENCIA:



Por Antonio Bordabarr de Ariz  
año de 1778  
R<sup>o</sup> H 40

AL EXC.<sup>MO</sup> SEÑOR  
DON PEDRO PEREZ  
DE GUZMAN EL BUENO,  
PACHECO, ACUNA, GIRON,  
PORTOCARRERO, SILVA,  
PONCE DE LEON, &c,  
Conde de Niebla, &c.

EXC.<sup>MO</sup> SEÑOR,

SEÑOR:



*Engo muchas, i  
mui justas cau-  
sas para dedi-  
car a U.Ec. esta  
mi Filosofia. La*

*primera es, ser U.Ec. quien es:  
en una palabra, Guzman el*

Tom. I.

\*

Bue-

Bueno, que es lo mismo que decir, del Linage mas antiguo, i mas bienhechor de la Religion Christiana, entre cuantos celebran, i engrandecen las Historias de nuestra gloriosa Nacion. La segunda es considerar que U.Ec. es hijo de una Heroína, que se interesa tanto en la feliz educacion, e institucion de U.Ec. Nieto del mismo Mercurio (\*), i Bisnieto del Exc.<sup>mo</sup> Señor Don Juan Manuel Fernandez Pacheco, mucho mas sabio que el antiguo, tan justamente celebrado Marques de Villena. Motivos todos, i cada uno de por sí, suficientes a obli-

gar  
 (\*) El Ex.Sr. Don Mercurio Lopez Pacheco, Marques de Villena.



gar a U. Ec. a favorecer, i hon-  
 rar a los que professamos las  
 Letras; i mas teniendo U. Ec.  
 una tan noble inclinacion, un  
 ingenio tan claro, i un cumulo  
 de prendas tan amables, que  
 harian respetable a U. Ec. aun-  
 que no huviesse logrado tan al-  
 to nacimiento. Ultimamente,  
 por hacer yo este, aunque corto  
 merito; quiero conseguir la di-  
 cha de facilitar del modo que  
 pudiere, los estudios de V. Ec.  
 i lograr aora la ocasion de ma-  
 nifestar el gran deseo que ten-  
 go de emplearme en quanto sea  
 del obsequio, i agrado de  
 U. Ec. cuya vida Dios guar-  
 de, i prospere muchos años,

como deseo, suplico, i he menester. Valencia a 15. de Setiembre de 1736.

El Dr. Juan Bautista Berni.

CENSURA DEL M. R. P. Fr. JO-  
sef Fernandez , Letor Jubilado,  
Examinador Sinodal del Arzobispa-  
do de Valencia, Visitador, i Padre de  
la Provincia de Cataluña , Ex-Pro-  
vincial, i Padre mas digno de la de  
Valencia, en la Regular Observan-  
cia de nuestro Padre San  
Francisco.

M. I. SEÑOR:

**P**Or orden de V. S. he leído la *Filo-  
sofia Racional, Natural, Metafi-  
sica, i Moral*, que saca al publico  
su Author el Dr. Juan Bautista Berni,  
Presbitero, i Cathedratico de Filosofia  
en estas Escuelas de la Universidad de  
Valencia. I aviendo observado cuidado-  
so el ogeto del asunto, me ha pareci-  
do semejante al sugeto que le escribe, i  
à su sabiduria mui conforme: pues à no  
ser de prendas tan conocidas, de inteli-  
gencia tan singular, i rara sabiduria, no  
podia darse à luz esta agigantada obra,  
i para todos de tanto provecho. Estilo  
es

es de la Providencia de Dios , cuando destina las criaturas para obras grandes, costear liberalmente lo necesario para egecutarlas. I siendo nuestro Author el que saca à luz esta grande nueva obra; me persuado , que como à Moises, para perficionar sus fabricas , le llenó de sabiduria, de dotrina , i de toda inteligencia.

Gustosamente dí principio à leer esta nueva Filosofia ; pero profeguí con la precissa obligacion de alabarle , siguiendo mi juicio por esperiencia , la aprobacion que avia formado por sus muchas prendas la fama. I aun admirado ( cual otra Reina Sabà de el Monarca Salomon) hallè, que era mas el esplendor , i la realidad de su sabiduria, que la que el clarin de su fama publicava ; pues con el futil elevado buelo de su misma pluma venció los crecidos hechos de su merecida alabanza. Porque en un tiempo critico, como el presente, i en un assunto tan teillado , como es la Filosofia ; quien pudiera persuadirse , que huviesse ya que añadir, que mejorar, i aun mucho que admirar, sino aquel que hecho lince, atentamente viesse , i cuidadoso examinasse esta nueva obra!

Siempre imaginè, que el Author de  
esta

esta obra nueva solo huviesse escrito en nuestro vulgar Idioma aquella Filosofia, que se enseña de ordinario en las Escuelas. Pero advierto, que su viveza en discurrir, sin aver perdido de vista lo mas provechoso del Theatro, ha ido recogiendo lo mas primoroso de los Filosofos, asì antiguos, como modernos. I parece que el Author, al tomar la pluma, tuvo presente aquel consejo de los Proverbios, que dice: *Si quieres escribir con acierto, aprende primero en la escuela de las abejas.* Porque si estas avecillas, para fabricar vistosos sus panales, recogen flores en varios campos, i jardines; nuestro Author, como officiosa abeja, no ha dejado campo, ni jardin ameno de la Filosofia antigua, i moderna, de quien no aya sacado alguna flor, para labrar ingenioso el dulce sabroso panal de esta nueva Filosofia; en donde al passo que se ofrecen dulzuras al gusto, se administran tambien claras luces al entendimiento: sin que pueda ser parte para deslucir tan laboriosas tareas, el que aya muchos, que no gusten de la miel, i que sus ojos se ofendan de la luz.

Como aguilá caudal sale el Author de el nido ordinario de la Escuela, i en alas de inteligencia se remonta sobre los  
mas

mas encumbrados montes de Filosofia, para examinar la verdad cerca del Sol, donde sus rayos lucen libres de vapores de la tierra. Es el Author el primero, que en España ha tenido valor para entrar en tan ardua empreſſa; i me perſuado, que le tendrá tambien para emprender otras mayores, de que es capaz ſu talento: ſin que baſten Zoilos para retirarle la pluma, por mas que la emulacion ciega intente invadir ſu doctrina. Poco importa, que el Author en ſu nueva obra no ſe apafione en particular à alguna de aquellas grandes lumbreras, que oi iluſtran las Eſcuelas; ſiendo cierto, que en la realidad las ſigue à todas, cuando ni la razon, ni la eſperiencia manifeſtan lo contrario. Ya ſabemos, que fecunda la naturaleza, ſabe producir todo el vulgo de las flores, para viſtoſo adorno de la tierra; pero tambien enſeña la eſperiencia, que mañosamente el arte, de todas ellas ſabe hacer un hermoſo ramillete, mucho mas agradable à la viſta, que cada flor de por ſí pudiera ſerlo.

Hasta aora no ſe ha viſto metodo mas perfeto para inſtruir, i proporcionado para enſeñar la verdadera Filosofia; pues tiene la grandeza de hermanar lo que el otro diſcreto (que cuenta Horacio)

cio)

cio) pudo con dificultad componer; por-  
 que compone sin dificultad lo sucinto  
 con lo claro, i lo breve con lo percepti-  
 ble. A dos dicipulos, que tuvo cierto  
 Filosofo, uno aplicado, pero rudo, otro  
 advertido, pero nada aplicado al estu-  
 dio; les dijo en una ocasion el Maestro,  
 segun nos refiere Maximo: A vosotros  
 no os servirà mi doctrina, ni os aprove-  
 charà mi enseñanza; à ti, dijo al pri-  
 mero, porque aunque quieres, no pue-  
 des: i à ti, dijo al segundo, porque aunque  
 puedes, no quieres. A poco que quiera  
 el que puede, i casi à no nada que pue-  
 da el que quiere, soi de sentir, que con el  
 magisterio de esta nueva Filosofia, logra-  
 rà quedar enseñado, por lo claro del es-  
 tilo, por lo solido del assunto, i por lo  
 metodico de la obra. En la Dialectica  
 instruye la mente segun el orden natural  
 que guardan el sentido, el juicio, i el  
 apetito; sin dejar potencia alguna en el  
 hombre, que no quede espedita para  
 sus actos, fuera de aquella molestia, que  
 llevan consigo las Artes. En la Fisica  
 suavemente enlaza la razon con la es-  
 periencia, introduciendo otra vez en la  
 Casa de la Sabiduria la solidez, que avian  
 desterrado las ideas. En la Metafisica,  
 sin perder de vista el norte de la razon

natural , nos muestra la oculta naturaleza del espíritu , con tanta viveza , i mañoso arte , que parece aver hallado telescopios para registrar lo invisible. I en la Moral , con tanta eficacia persuade las costumbres Christianas , que no nos deja razon de dudar , que sin estas , todas las Artes son vanas , i de ningun provecho.

No quisiera ofender la modestia conocida del Author ; mas no podrè dejar de acordar aquellas bellissimas prendas que le adornan , i de todos le hacen bien visto. Se vale de la Filosofia ; pero es como de passo , porque emplea sus mayores conatos en la Theologia Espositiva , Escolastica , i Moral , como hemos visto en repetidas oposiciones à Cathedras mayores. Las tareas penosas de la Cathedra no le impidieron su aplicacion à la Historia ; que asì lo manifiestan dos Vidas que imprimiò , de Santa Inès de Moncada la una , i de Santa Rosselina de Vilanova la otra. En el Teatro llena el gusto de los entendidos , i en el Pulpito de los devotos. Sus piadosos desvelos ( amàs de los que egercità por su Oficio de Penitenciario en el Hospital General de esta Ciudad ) quedaràn gravados en la memoria de nuestro Convento de



de San Francisco de Valencia, por aver fundado en èl la Milicia Serafica de San Buenaventura, agregada à la primera de la Iglesia, que el Santo Dotor fundò en Roma.

Por tanto, devo decir à V.S. que esta nueva Filosofia no contraviene à los Sagrados Canones, i Decretos de la Iglesia; antes ilustra mucho nuestra Santa Fè, i dirige las buenas costumbres. I asì es conveniente, que salga à luz, i pueda correr en manos de todos. Asì lo siento (*salvo meliori, &c.*) En este Real Convento de nuestro Padre San Francisco de la Ciudad de Valencia, en 30. del mes de Julio, del año 1736.

*Fr. Josef Fernandez.*

JHS. Imprimatur.

*Dr. Arenaza,  
Gub. & V.G.*

JUI-

JUICIO  
 DE DON GREGORIO MAYANS  
 i Siscàr, Bibliothecario del Rei N.S.

M.P.S.

**S**I alguna vez he temido hablar con pafsion , ha sido èsta , en que me manda V.A. decir lo que siento sobre la Obra intitulada , *Filosofia Racional, Natural, Metafisica, i Moral* ; su Autor el Dotor Juan Bautista Berni, Presbitero , Colegial que fue en el Mayor de Santo Thomas de Villanueva, Cathedratico de Filosofia en la Universidad de Valencia, &c. El Autor es mui amigo mio; el asunto, necessario , i que años ha deseo verle tratado con la dignidad que merece; i el desempeño igual a la felicidad del ingenio del Dotor Berni. Ha escrito, i desea publicar una Filosofia cumplida , qual no la teniamos en España: bien que casi todas las partes de ella ya se avian tratado con mucho acierto.

Pedro Juan Nuñez, Principe de los Peripateticos modernos, i superior en el ingenio, i claridad en enseñar, a los mas mas aventajados Interpretes de aquel  
 gran

gran Filosofo ; fue el mas sutil Dialectico, i Metafisico, que ha tenido España.

El Dotor Thomas Vicente Tosca, Presbitero de la Congregacion del Oratorio de San Felipe Neri , en nuestros dias ha sido el primer Español, que aviendo escrito de las cosas naturales con juicio , i methodo Escolastico , publicò una Física, que merece este nombre.

Luis Vives , dejando aparte la eminen-  
cencia de su doctrina en todo genero de  
letras, no hubo Passion del Alma que no  
explicasse, Virtud que no engrandeciesse,  
i vicio que dejasse de hacer abominable.  
Pero no siguiò el methodo Escolastico,  
porque fue su fin aprovechar a todos:  
i como no escriviò segun la lengua i  
modo de hablar de las Escuelas ; no ha  
logrado en ellas el devido aprecio.

El eruditissimo Dean de Alicante  
Don Manuel Martì , tomando un medio  
camino, esto es, escribiendo Escolastica,  
i eloquentemente , empezó un Tratado  
de las Passiones del Alma segun los Estoicos,  
i no le acabò, dejando en sus Apun-  
tamientos una empresa casi inimita-  
ble.

Todos estos grandes varones fueron  
Valencianos: los tres primeros nacieron  
en la Ciudad cabeza del Reino; i el ul-  
ti-

timo es de la Villa de Oropesa. Solo faltava otro Valenciano , que imitando a todos, hiciesse lo que todos: escribiesse, digo, una Filosofia entera , i qual deve enseñarse en las Escuelas. Assi lo vemos logrado; pues tal es la Filosofia que ha trabajado el Doctor Berní; con tanta aplicacion, i afan suyo , que toda ella puede, i deve llamarse obra suya , luciendo en todas sus partes una agradable novedad.

En la Dialectica tenemos una Arte; que enseña a gobernar con razon los Sentidos, Entendimiento , i Voluntad; en cuyo methodo imita al profundo Epicuro , i a su juiciosissimo Interprete, Pedro Gassendo , aviendo formado una Logica tan practicable, que no solo puede aprovechar en los Theatros Literarios; sino tambien en el trato de las gentes.

En la Fisica solo sigue a Potamon. Quiero decir , que no siempre sigue a uno; sino que de cada Secta Filosofica elige las sentencias que le parecen mas conformes a la razon , i experiencia. Unas veces pues se pasea por los Huertos de Epicuro ; otras por los de Ecademo; otras por el Liceo; otras por el Portico; i otras va discurrendo por donde  
me-

mejor le parece. Desta suerte escribe siempre, con novedad, i sin ella. Con novedad mui agradable por la juiciosa union de sentencias tan varias, que juntas forman un admirable Sistema Filosofico. Sin novedad, porque no es aficionado à inventar opiniones caprichosas. Sabe que en el mundo se ha sabido mucho; i no afecta enseñar peligrosas novedades.

En la Metafisica se conforma en casi todo con la doctrina de Aristoteles, añadiendole mucho que aquel Gentil no tuvo la dicha de saber. Ultimamente, por no imitar a los malos Poetas, que en la postrera Jornada de sus Comedias suelen flaquear en el vigor, i arte con que empezaron; ha trabajado tambien una Filosofia Moral, con la qual no es comparable otra qualquiera de las que tenemos escritas en Lengua Española. Porque fuera de que las pocas que ai, no tienen buen methodo; la del Conde Thefauro, que es la unica que merece aprecio, no es otra cosa, que una copia mui superficial de la profunda doctrina de Aristoteles, ilustrada con muchas semejanzas, mui familiares a los Italianos; i con algunos egemplitos de Valerio Maximo, Seneca, i Plutarco. Esta del

Do-

Dotor Berní es mas abundante en lo substancial, digo en la explicacion de las Pasiones, i de las Virtudes, i Vicios, i mas feliz en la direccion al ultimo fin; porque, por decirlo en una palabra, es una Filosofia Christiana. Los egemplos de que se vale su Autor, son sumamente autorizados; pues muchos de ellos están sacados de las Divinas Letras, i los demás, de las Historias mas fidedignas de todas las Naciones. I unos, i otros, son tan frequētes, que a veces no quisiera yo que fuesen tantos. Pero desta suerte el Letor tendrá mucho mas que poder escoger. Pero lo que mas alábo, es el buen methodo con que está escrita toda esta Filosofia. La dependencia, i enlace de unas sentencias con otras, están descubriendo una maravillosa consecuencia de doctrina. La claridad es tal, que qualquiera sin la viva voz de Maestro puede entender aquello que leyere; ayudandole mucho la sencillez del estilo, de proposito llano; pero nada bajo, i siempre animado de un espíritu de prudencia, verdaderamente Filosofico.

Con todo esto tengo por cierto, que muchos dirán, ser enorme yerro publicar Filosofias en lengua vulgar; porque  
 dessa

deſſa fuerte ( ſegun temen ) dejarà de cultivarſe la Lengua Latina. Yo quiſiera que me digeran los tales , ſi la lengua Latina ſe puede, i deve aprender en las Filoſofias barbaras que ſe leen en las Eſcuelas; o en los libros de Ceſar, Ciceron, Saluſtio, i Livio ? que es lo que deve hacerſe para conſervar la Lengua Latina, i perficionarſe en ella, estudiando al miſmo tiẽpo la Filoſofia eſcrita en Eſpañol, como ya lo tengo dicho en mis *Penſamieñtos Literarios*. En lo que toca a lo demàs es manifieſta la utilidad. Eſcriviendo bien en Eſpañol , ſe entiende lo que ſe lee, i qualquiera puede entenderlo. Pero no quiſieran eſto los que deſean que el ſaber ſe eſtancaffe en las Eſcuelas , i que no ſe ſupiera mas que lo que ellos ſon capaces de enſeñar. Mas yo quiſiera que eſtos tales mi digeran , què mal ſe ſigue a la Republica, de que qualquiera ſepa las Reglas del buen uſo de los ſentidos en el examen de la verdad; el modo de formar los juicios de las coſas ; la dependencia que tienen unos juicios de otros; i los limites que en eſto deve tener la voluntad ? En ſuma , qué mal ſe ſigue de que qualquiera ſepa , còmo es racional en las operaciones de ſu entendimiento? quando por eſtas nos diferen-

ciamos tanto , de los animales brutos. Esto es pues ser Logico. Què daño resultará de que qualquiera pueda , i separar razon de muchísimas causas de las cosas naturales , que vemos, i no vemos? Esto es ser Físico. Què perjuicio se puede seguir de que todos contemplen segun el discurso natural las cosas Divinas? Esto es ser Metafísico. I què inconveniente puede causar saber el justo gobierno de las propias Pasiones, conocer cada qual el bien de las virtudes que deve amar, i practicar, i el mal de los vicios, que está naturalmente obligado a aborrecer, i desechar? Esto es ser Filosofo moral. Pero dirán, que hasta las mugeres querrán ser Filosofas. Seanlo en hora buena , pues el serlo es tan bueno. El eruditísimo Gil Menagio escribió un libro en que probò que hubo Filosofas de casi todas las Sectas , aun de la Pithagorica que obligava al constante silencio de cinco años. Gran alabanza , i aun milagro de la Filosofia , hacer a las mugeres , silenciosas ! Sin salir de España Filosofas fueron Doña Angela Mercader, i Zapata, natural de Valencia; Doña Mencia de Mendoza , hija de Don Rodrigo de Mendoza Marques de Cenete, Señoras sumamente celebradas del sabio



Vives: Doña Luísa Sige Toledana, i Doña Angela su hija: Juliana Morell, natural de Barcelona, que a los doce años de su edad defendió en Latin, en Leon de Francia, unas Conclusiones de Logica, i Filosofia Moral, las quales dedicò a la Reina Doña Margarita de Austria: i lo que es mas, ya entonces sabia las dos Lenguas, Griega, i Hebrea: Doña Oliva Sabuco de Nantes, natural de Alcaraz, tan aplaudida en su tiempo, i mucho mas en el nuestro: e innumerables otras, de que ai formados algunos catalogos, i se pudieran hacer mucho mayores de mugeres Españolas, Filosofas insignes, i aun Theologas. Valga una por mil, Santa Teresa de Jesus. I si es verdad lo que dijo Platon, que aquellas Republicas serian bienaventuradas, cuyo Principe fuesse Filosofo, o todos sus vasallos; no es la Filosofia, ni puede ser la que echa a perder a las mugeres, sino la lectura de las Comedias, Novelas, i escritos semejantes, que solo sirven de fomentar su mucha, i vana curiosidad. Aunque yo nunca dirè, que en ellas sea mejor, filosofar, que hilar. Solo afirmo, que conviene que se escriba en lengua comun, para que los que no supieren Latin, sepan a lo menos raciocinar, hablar, i

obrar, cōmo Personas de razon. I no se  
 escribe en Español sin preceder el e-  
 gemplo, i autoridad de grandes Hom-  
 bres. Pedro Simon Abril imprimiò una  
 Logica mui juiciosa escrita en Castella-  
 no: i en la Real Libreria de San Loren-  
 zo he leído una carta fuya dirigida al  
 Señor Don Felipe Segundo, dandole  
 cuenta de aver trabajado la Filosofia Na-  
 tural conforme la dotrina de Aristoles,  
 i Platon; i tambien de aver traducido, i  
 comentado los diez libros Morales de  
 Aristoteles, i los ocho que escriviò el  
 mismo Filosofo del Buen Gobierno de  
 la Republica: los quales postreros logra-  
 mos hoy impressos. Mucho antes que A-  
 bril, el Principe Don Carlos de Viana  
 tradujo en Romance Castellano toda la  
 Filosofia Moral de Aristoteles, es a sa-  
 ber, las obras Ethicas, Politicas, i Eco-  
 nomicas: i el Bachiller de la Torre es-  
 criviò en Español la Economia, i Parvi-  
 ciones de la Ethica de Aristoteles, abrien-  
 do un grande i espacioso camino a los  
 que quisieren tratar de Filosofia Moral  
 imitando al Filosofo. No me detendrè  
 en hablar de Vicente Mariner, Bibliotheca-  
 rio que fue del Señor Felipe Quarto  
 en la Libreria del Escorial; porque aquel  
 insigne Valenciano, aviendo sido el que  
 mas

más obras ha traducido en la Republica  
 literaria, i el que hizo Españolas, casi to-  
 das, o por mejor decir, todas las obras  
 de Aristoteles, aun las atribuidas á èl por  
 razon de los asuntos; tuvo la desgracia de  
 imprimir poquísimo, porque Don Luis  
 de Haro, que privava en aquellos tiem-  
 pos, no quiso oírle. El Doctor Tosca po-  
 cos años ha escribió la Logica en Espa-  
 ñol, i por las indiscretas persuasiones de  
 algunos, no se atrevió a proseguir. I así  
 su Filosofia, como no es en todo Aristo-  
 telica, no ha sido bien admitida de los  
 Professores de las Escuelas, preocupados  
 ya con una doctrina. Ni tampoco ha sido  
 muy leida de los demás por estar en La-  
 tin. El Doctor Berni con animosidad igual  
 a la grandeza de su ingenio, ha escrito,  
 i desea publicar esta Filosofia en lengua  
 comun, para que no falte a España lo  
 que tantos amadores del beneficio pu-  
 blico echavan menos. No ai Nacion  
 que no tenga su Filosofia vulgar. Los  
 Romanos, Griegos, i Egipcios, no escri-  
 vieron de otro modo, aviendo sido tan  
 sabios: i lo que es más, la Filosofia que  
 aprendian los Hebreos, en Hebreo está,  
 i en Hebreo la dictó el Espíritu Santo.  
 El suceso dirá la utilidad que de esto  
 nacerá; i el provecho general será la ma-  
 yor

yor i mas justa alabanza que tendrà esta Filosofia del Doctor Juan Bautista Berni. Afsi lo espero; i no aviendo hallado en toda ella, proposicion, o alusion, que en alguna manera se oponga, o pueda ofender a las Regalias de su Magestad, o a las buenas costumbres ; antesbien una doctrina mui provechosa al Estado publico, i a todas gentes; juzgo que V.A. deve dar al Autor la licencia que pide. Madrid a 29. de Junio de 1736.

*Don Gregorio Mayàns i Siscàr.*

*SUMA DEL PRIVILEGIO.*

**T**iene Privilegio del Rei N.S. el Autor , para imprimir, i vender esta Filosofia , por tiempo de diez años; como mas largamente consta de su original, dado en San Ildefonso à 16. de Agosto de 1736.

*TASSA.*

**T**affaron los Señores del Consejo à 8. maravedis cada pliego. Madrid , à 15. de Noviembre de 1736.

*FE DE ERRATAS.*

**T**Om. I. pag. 7. lin. 12. inferior, superior : p. 186. l. 8. pa, para. Tomo II. p. 24. dando, quedando: p. 100. l. 1. llano, lleno: p. 125. tiene venas, como venas: p. 223. l. 4. luente, fuente: p. 224. l. 5. Astrologos, Astronomos: p. 230. l. 2. Griego, Griegoriano. Tomo III. p. 70. l. 14. ogeto, ogetivo: p. 118. l. 33. identidad, entidad : p. 124. l. 6. con, son. Tomo IV. p. 81. l. 1. Ceron, Ciceron: p. 87. l. 28. Antonio, Antonino: p. 112. l. 16. muchas veces, alguna vez: p. 113. l. 3. haga, oiga.

Corregidas estas erratas , corresponde à su original. Madrid, à 15. de Noviembre de 1736.

*Licenciado D. Manuel Garcia Alesson,  
Corrector general por su Mag.*

AL

## AL LETOR.

**D**Esde que la Ciudad de Valencia me honró con la Cathedra de Filosofia, me puse à pensar mui de proposito, qual sería la causa de que teniendo esta Escuela un concurso mas numeroso que qualquiera otra de España, empiezan muchos à estudiar la Filosofia, i prosiguen pocos, llenandose los mas de un extraño horror, aun en los principios, i quedando inhabiles para las otras Ciencias. Pero el acostumbrado examen de la Latinidad me sacò de esta duda: porque ví que muchísimos vienen à estudiar la Filosofia sin tener siquiera una mediana noticia de la Lengua Latina, originandose de esto, que no entienden aquello mismo que estudian, por estar escrito en una Lengua que tanto ignoran.

Pero otro daño mayor me dava mas cuidado, i era el ver la Filosofia llena de principios supuestos, reglas superfluas, cuestiones inutiles, opiniones ridiculas, i argumentos sofisticos.

La Dialéctica, que deve separar lo verdadero de lo falso, està toda entretregida de sofisterias, que solo sirven de entretenimiento pueril.

La Física, en que con madurez se deve contemplar la Naturaleza, consultando

do

do à la esperiencia, està llena de metafísicas, que perturban la razon.

La Metafísica que deve elevarnos à mas altos pensamientos, se passa toda en entes de razon , transcendencias , privaciones, carencias , é impossibles , que si bien se pronuncian, no ofrecen à la mente alguna idea de sí.

La Filosofia Moral, que deve instruirnos en las costumbres, se vè oi desterrada de las Escuelas. De aqui nace, que aun los buenos Latinos no logran sus talentos, ni consiguen el fin de su desvelo.

Crecía mi dolor al ver autorizados tantos daños con notable perjuicio del bien comun. Pero se sossegò mi animo al leer los *Pensamientos Literarios* de Dō Gregorio Mayàns, i Sisgar, Bibliotecario del Rei nuestro Señor, i Cathedratico del Codice de Justiniano en esta Universidad, que con el juicio que suele demuestrá , ser conveniente à nuestra Nacion, que las Artes , i Ciencias naturales se publiquen en Lengua vulgar , como lo hicieron los Griegos, i Latinos, i recientemente las Naciones mas cultas , logrando por este medio las ventajas, que los mismos Españoles confessamos. I supuesto que este eruditissimo Escritor ha propuesto la idea por la qual se puede lograr  
el

el progreso en las Ciencias, me ha parecido, por lo que toca à mi profesión, formar un Sistema de la Filosofía, i escribirlo en Español para la comun instrucción.

Comprende mi Sistema las cuatro partes de la Filosofía, que son, la Racional, Natural, Metafísica, i Moral.

La Filosofía Racional, ó Dialéctica, es un compendio de los *Criterios* de la verdad, que es el objeto de la Filosofía; procediendo siempre del sentido al juicio, i del juicio à la voluntad; guardando el orden natural de las Potencias del hombre, que observò Epicuro. Añado la doctrina de Aristoteles, que se enseña en las Escuelas; pero limpia de aquella espionidad de cuestiones, que tanto embaraza à los que empiezan.

La Filosofía Natural, ò Física, se emplea en la contemplacion de la naturaleza, desmenuzando sus partes, i buscando las causas naturales de sus maravillosos efectos, sin recurrir jamás à virtudes ocultas, ni à vestir los objetos de apariencias metafísicas. Me hago cargo de las opiniones antiguas, i modernas, eligiendo la que mas conforme me parece à la verdad. No doi Esperiencias propias, por dejar à cada uno el gusto de hacerlas,

i por considerar que muchas son Físico-Matemáticas.

La Metafísica, que llaman *Filosofía Transnatural*, como superior á otras Ciencias, eleva nuestro entendimiento á mas altos pensamientos, viendo en ella la ventaja que lleva el espíritu al cuerpo. Explico la naturaleza, i propiedades de Dios, de los Angeles, i de nuestra alma inmortal, todo conforme à la razón natural. Dejo para los Filósofos de las Escuelas los entes de razón; i para los Theólogos las conclusiones que se infieren de solo principios revelados. Sin embargo, como la razón natural à veces presta poco en las cosas invisibles, es preciso confirmarlas con algunos testimonios de la Sagrada Escritura.

La Filosofía Moral toda se ocupa en dirigir nuestras acciones à su ultimo fin, descubriendo la naturaleza de las virtudes, i vicios; i facilitando los medios para arrancar los unos, i conseguir las otras. Procuro ajustar la vida del hombre al gobierno, no solo de su casa, sino tambien de la Republica; para que de esta suerte sea bueno para sí, i para el bien comun. No escaseo los ejemplos, porque estos son los que mueven mas á la practica de las virtudes; ni soi prolijo en su apli-



plicacion , por ser facil á los eruditos. Huirè de terminos escolares, divisiones, i subdivisiones , que aunque ilustrassen la mente, no inflamarian la voluntad.

Este, Letor mio , es el Sistema de mi Filosofia. Mi animo es escribir para todos: i asì me ha parecido mas conveniente seguir un metodo claro , proponiendo la duda, i dando la razon principal de cada cosa ; dejando para las Escuelas la multitud de argumentos, i distingos, que tanto fatigan al ingenio , i hacen interminables las cuestiones. Sin embargo , quien supiere la forma de arguir , con facilidad podrà disponer sus argumentos, recurriendo al medio pro yativo de cada cosa.

Yo no hago en esto cosa que no se vea practicada en otras Ciencias, i Artes: pues ai escritos en Español muchos libros de Gramatica, Retorica, Poesia , Mathematicas, Medicina; i de algunas partes de la Filosofia ; como la Dialectica que tenia trabajada el Dr. Juan Bautista Corachan, Cathedratico de Mathematicas en esta Universidad; i despues el Dr. Thomas Vicente Tosca la huviera impresso toda en Lengua vulgar , para que acompañasse el Compendio Mathematico , si con el animo de que hiciesse opinion  
en

en las Escuelas ño se le huviessè persuadido à que la escriviessè en Latin; aunque no es entera, pues le falta la parte mas apreciable, como es la Moral. Ni pretendo por este medio, que se disminuya el concurso de las Escuelas: pues aun no se han cerrado las de Paris, i Montpellier, aunque los Franceses tengan en su Lengua tanto numero de libros en todo genero de asuntos. Ni es mi animo vulgarizar la Filosofia; antes bien que se distingan del vulgo los que se apliquen à ella, para que no les comprendan los errores comunes, que oi con tanta erudicion se procuran desarraigat; haciendo ver por este medio, que si otros mas habiles que yo se aplican à facilitar en Lengua materna las Ciencias naturales, se podrá esperar una gran mejora de la razon, i trato comun.

La Ortografia, de que se acostumbra dar razon, tiene dos respetos, que pocos distinguen: en quanto al primero, que toca à la pronunciacion, sigue el Impressor la suavidad con que procuro esplicarme; i en quanto al segundo, que es la asignacion de elementos para las articulaciones, dejo al Impressor en su esperiencia bastantemente acreditada. Vale.

INTRO:



# INTRODUCCION

## A LA FILOSOFIA.



S tan natural en los hombres el deseo de saber, que sin èl, segun Seneca, no fuera apreciable la vida. Entre todas las Facultades que pueden satisfacer este apetito, tiene el primer lugar la Filosofia, que es un conocimiento de las verdades por sus causas naturales, sin el cual no se puede dar un passo en la casa de la Sabiduria. Por esso Pitagoras le diò el nombre de *Filosofia*, que segun su derivacion del Griego, es lo mismo que *amor de la Sabiduria*, queriendo llamarse *Filosofo*, ò amante de la Sabiduria, reservando para Dios el titulo de *Sabio*.

No ai duda, que con las demàs Ciencias infundiò Dios à nuestro primer pa-

A

dre

dre Adan la Filosofia , la cual se fue continuando por sus descendientes hasta Noë. Despues del Diluvio quedò principalmente en los Caldèos , de quienes passò à los Hebreos , i Egipcios ; finalmente à los Griegos , i Latinos , i demàs Naciones. Con la transmigracion de las gentes , i tanta variedad de lenguas, vino à perderse à los principios de la primer Monarquìa de los Afsirios , cerca del siglo 31. de la Creacion del Mundo.

Pero gozando la Grecia de tranquilidad, à los principios de la segunda Monarquìa de los Persas , en el siglo 35. empezaron los Griegos à restaurar las Ciencias. Instruidos primeramente en la Retorica que les enseñava à hablar bien, emprendieron la Filosofia, que les enseñava à discurrir con acierto. Pitagoras , i Talès Mileto fueron los primeros Filósofos de Atenas. Pitagoras passò à Calabria , i fue Autor de la Secta Italica , de la cual dimanaron la Pirronica , i Epicurea. Talès enseñò en la Grecia , i fue cabeza de la Secta Jonica , cuya Escuela sucessivamente tuvo por Maestros à Anaximandro , Anaximenes , Anaxagoras , Diogenes , Arquelao , i Socrates.

Cèlebre yà la Filosofia en la Grecia à  
los

los principios de su tercer Monarquía , en el siglo 38. empezó à dividirse en otras Sectas. Tres fueron las principales. La primera fue de los *Estoicos* , así llamados , porque Zenon su Maestro la enseñava en un Portico de Atenas llamado *Estoa*. La segunda de los *Academicos*, porque Platon insigne dicipulo de Socrates la enseñava en un lugar ameno llamado *Academo*. La tercera de los *Peripateticos*, porque Aristoteles dicipulo el mas juiciofo de Platon, oponiendose al dictamen de su Maestro , la enseñava passeando en el Peripato.

Pero à los principios de la quarta Monarquía de los Romanos , en el siglo 41. aviendose encarnado la Sabiduria Eterna para desterrar las tinieblas del mundo, empezaron los primitivos Christianos à despreciar la Filosofia , viendo , que todas sus Sectas enseñavan diferentes errores contrarios al Evangelio. Despues poco à poco fueron los Santos Padres christianizando estas Sectas ; i como la de Platon contenia menos errores que las demàs , fueron Platonicos los primitivos Padres de la Iglesia, como S. Justino Martir , S. Clemente Romano, Origenes, Eusebio , S. Basilio , i S. Agustin.

Avia levantado cabeza entre los Gen-

tiles la Secta de Aristoteles, despues que este logro el Magisterio del grande Alejandro, por cuyo medio lleno el Orbe de sus escritos, obscureciendo los de sus Maestros, i otros insignes Filosofos. Valianse los Gentiles de la Filosofia de Aristoteles para apoyar sus errores, i contradecir al Evangelio; i por esto pareció à muchos Christianos comentarle en sentido Catolico, purgandole de sus errores, i logro la mayor fortuna de tener por comentador à S. Thomas, quien acomodò la Theologia Escolastica à la Doctrina Aristotelica. De esta suerte vino à introducirse Aristoteles en el Christianismo, haciendose su Secta señora de todas las Academias de la Europa por los siglos 13. i 14. de la Iglesia.

Pero como Aristoteles en todo procedió como Metafisico, haciendo gala de explicarse de manera, que cada qual le entendiese à su modo; empezaron los Peripateticos Christianos à dividirse en varias Escuelas, segun la variedad con que cada uno concebía sus opiniones: i à la verdad todos hallavan lo que querian, i yà no se cuidava en averiguar, què era verdad, sino unicamente, què dijo Aristoteles. Por esso en los ultimos siglos empezaron à quejarse de Aristoteles los  
hom.

hombres juiciosos , entre los cuales nuestro Luis Vives se explica así : *Excluyeron de las Escuelas aquellos antiguos Filósofos Timeo , Platon , Plotino , Plinio , Teofrasto , Ciceron , Seneca , i otros, que podian servir mucho para contemplar la naturaleza ; i solo retuvieron à Aristoteles, que es el unico que de toda la antigüedad, es à proposito para los corrillos de bachilleres.*

Por esso empezaron muchos à sacudirse del yugo de Aristoteles , i fabricaron nuevos sistemas de la Filosofia , ò renovaron los antiguos de Epicuro, Democrito , Platon , i otros , que Aristoteles avia obscurecido. Así lo hicieron en nuestra España Antonio Perez Pereira, Medico famosísimo ; en Francia Renato Cartesio , i Pedro Gassendo ; en Inglaterra Francisco Bacon , Baron de Verulamio , i otros muchos , que lograron admirables progressos en la contemplacion de la naturaleza , i merecieron la atencion de los hombres mas juiciosos , como Boile , Maignan , Fabri , i otros muchos.

No por esso es mi animo en este mi sistema apartarme de Platon , Aristoteles, Ciceron , Seneca , i otros ; antes bien quiero seguir à todos en aquellas cosas que no se oponen à nuestra Santa Fè , à  
la

la razon , i experiencia. Mi destino es buscar la verdad donde la encuentre ; i entiendo que la Filosofia deve ser como nos la pinta Clemente Alejandrino. *La Filosofia , dice , no es Estoica , ni Platonica , ni Epicurea , ni Aristotelica , sino todo quanto estas Sectas ban dicho bien ; todo lo que enseña justicia , piedad , i ciencia ; porque todo este Selecto entiendo que es Filosofia.*

El metodo ha de ser de Filosofo , breve , i claro ; no pienso hablar como este , ni como el otro ; sino como me venga mas natural. En el estilo quiero ser modesto , sin ofender à nadie ; porque no tengo à mal que cada uno abunde en su sentir en lo que es licito opinar. No me detendré en cuestiones inutiles , pues yà nos dijo Seneca : *Porque te causas en cuestiones , que es mejor ignorarlas , que saberlas.* En la Dialectica he de proceder practico en beneficio de todos ; en la Fisica , experimental ; en la Metafisica , espiritual ; i en la Etica , ò Moral , instruyendo como deven ser las costumbres ; porque este es el fin de la verdadera Filosofia , como nota S. Agustin : *Si el nombre de la Filosofia significa la Sabiduria , Dios es la Sabiduria , por la cual son hechas todas las cosas ; i assi , aquel es verdadero Filosofo , que sabe*



*be amar à Dios.* Quien , pues , no se animará à emprender la Filosofia?

Boecio simbolizó la Filosofia en una doncella de hermoso aspecto, por el honor que se le deve como Maestra de las Artes, i de las Virtudes , i dispensera de la tranquilidad. De estatura que llegava al Cielo ; porque se eleva à investigar los mayores arcános. Vestida de sutilísimas , i delicadas telas opacas ; porque se ocupa en lo mas obscuro de la Naturaleza. En lo inferior del vestido escrita la Tita ☉, i en lo superior la Pi ♀ con los grados que passa de una à otra letra Griega ; por la practica , i theorica, ò sea accion moral , i contemplacion , que como por gradas de menor à mayor conocimiento levanta la Filosofia al hombre à conocer à Dios , de cuyo sagrado nóbre en Griego es Tita la primera letra. Tiene un libro en la diestra, precaviendo el ocio , que es ocasion de los vicios contrarios à la profesion de Filosofo : i tiene un cetro en la siniestra como Reina de las demás Diciplinas , i Artes Liberales. Afsi persuade quanto importa el estudio para el mando , pues no se puede gobernar bien sin sabiduria; siendo afsi, que en los siglos de oro los Filosofos eran los Legisladores , como lo fue Solon de los Atenienfes , Licurgo de los

La-

Lacedemonios , i Seleuco de los Locrenses , pues en sentir de Ciceron , solamente es capáz de imperar el Sabio, afirmando Platon, que *floregerian los Reinos en que reinassen los Filósofos , ò filosofassen los Reyes*. Pero quien puede dudar , que por medio de la Sabiduria no solo reinan los Reyes , i decretan lo justo los Legisladores ; sino que el Reino de sí mismo que à nadie falta, deve gobernarse por las riendas de la razon que solo sabe llevar el verdadero Filósofo?

Finalmente , es preciso , que el que quiera ser buen Filósofo , no sea contumáz , ni contradiga à la verdad conocida. No ha de ser sobervio ; porque la soberbia obscurece el entendimiento , i le inhabilita para las Ciencias. Espere en Dios, de quien vienen todas las Ciencias , i las dá liberalmente al que las pide. Aplique sus fuerzas, porque no ai cosa , que el trabajo no la venza.



PAR-



PARTE I.  
 FILOSOFIA  
 RACIONAL,  
 O DIALECTICA.



ESTA primer parte de la Filosofia se llama *Racional*, ò *Dialectica*, porque ilustra, i dirige la razon del hombre para que acierte à descubrir la verdad de las cosas, que es el fin, i centro de la Filosofia. Porque aunque es cierto (segun el Salmo 4.) que ha dado Dios al hombre una luz natural, con la qual es capaz de emprender cualquier Ciencia, ò Facultad; la esperiencia ha mostrado, que sin las reglas del arte logra poco, ò casi ningun adelantamiento. Por esso los primitivos Filósofos hicieron grande aprecio de la *Dialectica*. Unos la llaman

man *Puerta de las Ciencias* ; otros *Antorcha de la Sabiduria* ; otros *Peso de la Verdad* ; otros *Escudo de la Doctrina* ; i todos à una voz la llaman *Arte de las Artes* , con la cual entra el hombre seguro en la Casa de la Sabiduria.

Entre los Filósofos de la antigüedad, Aristoteles fue el mas laborioso en la Dialectica , recogiendo todos sus preceptos en los Libros de las *Categorias* , *Periermenias* , *Analiticos* , i *Topicos*. Pero procedió en todos tan metafísico , i obscuro, que sin embargo de averle comentado despues los Filósofos mas insignes , no pudieron evitar su confusion. Nuestra Escuela puede gloriarse de tener un Juan Luis Vives que corrigió los abusos ; Pedro Juan Nuñez mostró grande ingenio ; Pedro Juan Monzon fue solido ; el P. Dr. Thomas Vicente Tosca quitó las cuestiones inútiles. Pero como se ataron tanto al Filósofo , hicieron una Dialectica puramente especulativa , cargada de preceptos , i difícil de reducir à practica.

Yo entiendo , que el comun necesita de una Dialectica mas contraída, que con egemplos practicos instruya la mente , sin aquella espinosidad de argumentos sofísticos, i cuestiones inútiles, facilitando así los medios proporcionados para descubrir

brir la verdad con brevedad , claridad , i metodo, en las Ciencias Físicas , Metafísicas , i Morales, à las que se reduce toda la Filosofía. Para conseguir esto me parece mas proporcionado aquel celebre *Canon*, ò *Regla* de Epicuro , que sirve de Proemio à su Física , i despues intitulò Laercio *Filosofía Canonica* , i Pedro Gassendo , *Dialectica* , con nombre mas conocido : diferenciandose de la comun *Logica* , en que èsta solo instruye en la forma de arguir , i aquella la práctica.

Comprende, pues, el Canon tres Criterios , organos, instrumentos , ò medios proporcionados para conseguir la verdad , i son el *Sentido* , el *Juicio* , i el *Deleite* , que corresponden à las tres partes principales de la Filosofía , que son Natural , Metafísica , i Moral. Pues la verdad, que es la materia de la Filosofía , puede ser de una de tres maneras , ò *sensible* , ò *inteligible* , ò *apetecible*. La sensible pertenece à la Física , la inteligible à la Metafísica , i la apetecible à la Ética, ò Moral. Para conseguir las verdades sensibles , ò físicas, deve atenderse al sentido; para las metafísicas , al juicio ; i para las apetecibles , ò morales , al deleite de la voluntad.

Por lo que, en el primer Libro tratarè  
en

en general de los Criterios de la verdad; i en los siguientes de cada Criterio en particular, enseñando practicamente, còmo se han de regular, el sentido para percibir sus sensaciones, la mente para discurrir, i la voluntad para apetecer. De esta suerte, entiendo, que esta Dialectica serà mas practica, acomodada al uso comun, i trato de los hombres. Los Politicos podran sin molestia reducir à practica sus preceptos, i sin el peligro de tropezar à cada passo. Facilitarà mucho à los que cursan, ò cursaron las Escuelas; pues en el segundo Libro explicarè al mismo tiempo las Categorias; en el tercero, las Periermenias, Analiticos, i Topicos; i en el cuarto, los Eticos, i Politicos de Aristoteles.



## LIBRO I.

DE LOS CRITERIOS DE  
la Verdad en comun.

## CAPITULO I.

*SI LA VERDAD TIENE CRITERIO.*

I



O se puede adelantar un passo en la Casa de la Sabiduria, sin que antes se decida una pendécia entre Pirron, i Epicuro, la mas reñida que puede ofrecerse en toda la Filosofia; pues es la mas tenáz que aun oi persiste entre Cepticos, i Dogmaticos. Dicen los Cepticos, que la verdad vive desconocida de los mortales, que no ai Criterio para descubri-la, i por consiguiente, que nada se sabe en el mundo; i así, no ai mas Ciencia, que saber que todo lo ignoramos, devien-donos contentar con la mera probabilidad, i apariencia de la verdad. Lo contrario defienden los Dogmaticos, diciendo, que la verdad  
pue

puede coñocerse , i tiene Criterio , i por consiguiente no nos hemos de contentar con la aperiencia de las cosas , si que devemos buscar Ciencia , ò conocimiento cierto de la verdad.

2 Pero antes de exponer los fundamentos de cada parte , nadie puede negarme , que en nombre de verdad se entiende la realidad , ò existencia de la cosa; pues todos convienen , que lo que tiene ser , realidad , ò existencia , es verdadero , i se distingue de lo falso , fingido , ò aparente. Por otra parte , nadie duda que el Criterio es como le define Jacobo Pancraccio : *Forma , ò fundamento para hacer juicio de las cosas* : ò como Gassendo comenta : *Facultad natural para conocer , sentir , &c.* Vease al primer passo unas noticias ciertas de los Cepticos , i Dogmaticos; pues lo que estos dicen de la verdad , i del Criterio con Epicuro , no niegan aquellos con Pirron. Veamos aora los fundamentos de entrambos ; pues la riña solo puede estar cerca del conocimiento cierto , i Criterio de las verdades particulares , i contrahidas à las cosas.

3 Toda la fuerza de las razones de los Cepticos redujo un Critico à este Silogismo: Para que el hombre forme cabal idea , ò juicio cierto de una verdad , es preciso

ten-



tenga potencia , facultad , ò criterio para poderlo hacer ; *sed sic est* , que el hombre no tiene potencia , facultad , ò criterio para formar cabal idèa , ò juicio cierto de la menor entidad , que contiene el Univerlo : Luego el hombre no puede formar idèa cabal , ni juicio cierto , ò tener ciencia de cosa alguna del Univerlo. La mayor , dicen , es cierta , porque si preguntan à los Dogmaticos , porquè el hombre es racional ? diràn , que porque tiene potencia racionativa. La menor se prueba del cap.8. del Eclesiastès, en donde dice Salomon : *Que quanto mas trabajare el hombre para buscar una cosa , tanto menos la encontrará: aunque diga el Sabio que la sabe , no la podrá hallar.* La conclusion parece cierta.

4 Confirman esta razon con la experiencia , diciendo : Cosa es digna de admiracion ver el tiempo que han gastado los hombres en filosofar buscando la verdad , i no aver avido un hombre , ni una secta que aya averiguado la verdad en la cuestion mas frivola , ò mas alta que ha tomado por su cuenta : pues entre tantos hombres doctos , como ha tenido el mundo , no sabemos que nos dejassen mas que disputas , i contiendas : Luego sin revestirnos de vanidad no podemos dejar de con-

confessar la grande maxima de Pirron: *Que nada sabemos , sino que no sabemos.* No hubo hombre mas sabio en el mundo, que Salomon , como se colige del cap. 4. del Lib. 3. de los Reyes ; sin embargo confiesa de si en el cap. 1. del Ecclesiastès , *que queriendo investigar cientificamente todas las cosas , fue ocupacion pesima que diò Dios à los hombres , para que se ocupen en ella.* En el cap. 8. dà la razon de lo poco que configuriò en sus estudios ; *porque de todas las obras de Dios no puede el hombre hallar la razon.*

5 Veamos aora los fundamentos de los Dogmaticos. Estos reducen toda su razon à este retorqueo , hablando con los Cepticos : O ciertamente sabeis que nada se sabe , ò no lo sabeis ? Si no lo sabeis , còmo lo negais ? Si lo sabeis ; luego teneis ciencia de que nada se sabe ; i asì concedeis lo mismo que negais. Los Cepticos tienen por sofistico este silogismo , que es el *Aquiles* de los Dogmaticos , i distinguen la conclusion : Nada se sabe dogmaticamente , concedo ; cepticamente , nego. Quieren decir , que nada se sabe por principios ciertos , verdaderos , i evidentes , como entienden los Dogmaticos con Aristoteles ; pero que mucho se sabe por congetura , probabilidad , i ve-

rosimilitud, como juzgan los Cepticos. Pero reparan los Dogmaticos, que esta distincion implica en los terminos, *saberse, i opinarse; ciencia, i probabilidad.*

6 Confirmase la sentencia de los Dogmaticos del cap. 1. v. 1. del Ecclesiast. que dice, *que toda la sabiduria viene de Dios,* i habla de la sabiduria de los hombres. En el cap. 17. hablando de nuestros primeros Padres, dice: *Que Dios les llenò de doctrina el entendimiento, criò en ellos la ciencia de espìritu, llenò su corazon de sentido, i les enseñò el bien, i el mal.* Hablando de Dios dice el Salmo 93. *El que enseña la Ciencia al hombre.* Y còmo sería decente à Dios criar el hombre à su imagen, i semejanza, para dueño del mundo, Padre, i Maestro del genero humano, sin darle verdadera ciencia de algunas cosas? Pueden pues decir los Dogmaticos, que todos los lugares de la Escritura que citan los Cepticos por su parte, solo reprenden la vana curiosidad de querer saberlo todo, como si los hombres fueran Dioses; i lo mismo quieren decir todos los Santos Padres, que citan à su favor.

7 Al Silogismo fundamental de los Cepticos, puede negarse la menor; i el texto de su prueba deve entenderse de las

cosas del todo ocultas , las cuales Dios no quiere que los hombres las sepan , ò no les ha manifestado los medios para conseguir la verdad de ellas ; pero esto no priva al hombre de la ciencia de muchas cosas. La esperiencia de la variedad de pareceres en los hombres acerca de cualquier cosa en particular , no quita la ciencia de aquel que està cierto en su parecer , por aver descubierto el medio de la verdad, aunque los demás por vicio no lo confiesen ; pues mas se paga el hombre de las fabulas que èl inventa , que de las verdades que otro descubre. No se convence de falsa nuestra Religion , porque la mayor parte de los hombres la ponga en duda; ni por esso deja de ser cierta à los Catolicos à quienes Dios ha manifestado el Criterio de creerla , que es la revelacion.

8 I si bien se repara oi , Cepticos , i Dogmaticos quieren decir una misma cosa. Pues los Dogmaticos Racionales dicen con Aristoteles , que las ciencias solo son de universales , i assi no ai ciencia acerca de singulares , contingentes , corruptibles , i no existentes. Los Cepticos Reformados dicen lo mismo , pues admiten ciencia de que vivimos, morimos, andamos, comemos , i otras muchas cosas, i acciones comunes ; i solo niegan la ciencia

cia

cia de cada cosa en particular , lo que tambien niegan los Dogmaticos. De aqui se colige , que todos han de confessar Criterio de la verdad , à lo menos en general , del cual se valga el hombre en la facultad que professa , para averiguar las verdades principales , i generales , que firven de principios , ò lugares comunes , de los cuales puede inferir algunas conclusiones particulares.

9 Pero si alguno por modo de duda quisiera negar la existencia de la Dialectica , que es la facultad que nos enseña los Criterios, la misma duda prueba la Dialectica Natural, que Dios ha dado à los hombres , segun el Salmo 4. porque nadie puede dudar, sin tener luz natural para poner la duda. Si passasse mas adelante, queriendo impugnar la Dialectica , la misma impugnacion seria la prueba mas convincente de la Dialectica Artificial, ò Regular , pues el arte de impugnarla es Dialectica Artificial ; i no podia esforzar que no avia Dialectica , sino valiendose de las reglas de la misma Dialectica.

10 Es mui conforme à la gran Sabiduria con que Dios hizo al hombre , que afsi como le diò virtudes morales para conseguir la bondad , le diese tambien virtudes intelectuales para conseguir la

verdad ; pues afsi como el hombre puede errar el camino de la bondad, puede tambien descaminarse de la verdad. Què pareciera en el hombre aquella natural complacencia que tiene en el bien , i averfion al mal , fi no tuviera Criterio , ò medio proporcionado para con seguridad conseguir lo uno , i apartar lo otro ? I de què firviera en el hombre aquel apetito inato de saber , fi no tuviera Criterio para descubrir la verdad ? A mi me causa grande grima de que los Cepticos Rigidos concedieffen Criterio à la facultad animal para sus fenfaciones , i le negassen à la Racional tanto mas noble , quanto vâ del espiritu al cuerpo.

## CAPITULO II.

### *DE LOS CRITERIOS EN GENERAL.*

I **C**Riò Dios al hombre à su imagen , i semejanza. Porque aunque le formò el cuerpo de barro , le diò una alma espiritual , invisible, inmortal , capâz de conocer , i querer à su modo , como el mismo Dios. Organizòle el cuerpo para que con el alma hiciesse una naturaleza compuesta , i un principio de unas mismas operaciones. Diòle senti-  
dos,

dos , en cuyos admirables organos egercita el alma sus vitales funciones como señora , i gobernadora del cuerpo. Por esso la dotò con tres potencias , ò facultades, *sensitiva* , *intelectiva* , i *apetitiva* , para percibir las verdades sensibles , inteligibles , i apetecibles.

2 Viven tan hermanados el alma , i el cuerpo en la vida del hombre , que cuando el sentido siente , el alma conoce; i quanto conoce el alma , siente el sentido. Porque el alma està en el cuerpo humano como forma , i compone con èl un mismo principio *sensitivo-racional-apetitivo*, à fin de dirigir , i regular todas las operaciones del hombre conforme à la razon : i ciertamente no pudiera el alma dominar, i regir al cuerpo , si no conociera todo lo que el sentido siente ; ni pudiera el cuerpo obedecer , ò sugetarse al dominio del alma , si no sintiera quanto èsta conoce.

3 El mismo orden natural , que guarda el sentido en sus sensaciones , observa el alma en sus conocimientos , i afectos. Nace el hombre , i como apenas siente, casi nada conoce , ni quiere. Cuando es niño siente las cosas en confuso , i sin distincion ; i entonces aprehende tambien el alma las cosas confusamente , i quiere, ò aborrece sin deliberar. Despues poco à

po-

poco se perficionan los organos, i percibe el sentido con mayor distincion sus sensaciones, i tambien conoce el alma con mayor claridad las cosas, i se aficiona, ò aparta con mas deliberacion. Finalmente, el gusto en los sentidos, i el gozo en la voluntad, mueven el deseo de aumentarlos, i previene la mente lo que puede seguirse, dando principio al discurso.

4 Es sin duda el sentido el principio, i origen de todo conocimiento, i afecto en el hombre. Son los sentidos externos conductos del alma por los cuales embian los ogetos al sensorio comun sus sensaciones; i siendo este la cathedra en donde el alma principalmente reside, i gobierna, no puede dejar de darle cuenta de cuantas impresiones recibe; ni puede el alma dejar de hacerse cargo de ellas, conociendolas todas con la misma distincion que las siente el sentido: de donde resulta, que como el alma es libre, toma lo que quiere, se deleita, ò aflige, atendiendo al informe del sentido.

5 Sinembargo de ser este el orden regular que guardan las sobredichas tres potencias, ò facultades del hombre *sensitiva*, *cognoscitiva*, i *apetitiva* en sus vitales funciones, muchas veces se confunde el sentido, se perturba la mente, i se atropella  
la



la voluntad ; i todo esto nace de que la mente desprecia el sentido , i la voluntad no hace caso del juicio : originandose de aqui , que viste la mente los ogetos al revès que los sentidos les perciben , con grande perjuicio de la verdad sensible ; i la voluntad coloca el gusto , i placer en aquellas cosas , que el farol de la mente le advierte dañofas , con notable perjuicio de las verdades morales.

6 Digan aora los Cepticos Rigidos à què fin puso Dios en el hombre estas tres potencias , ò facultades *sensitiva* , *intelectiva* , i *apetitiva* ? No sè que puedan responder otra cosa , fino , que para sentir , entender , i apetecer las cosas. Luego à estas tres potencias , ò facultades diò el Señor medios proporcionados para cumplir su destino , que es sentir , entender , i conocer las verdades proporcionadas. El hombre siente por el sentido , entiende por el juicio , i apetece por el gusto , ò deleite : luego el sentido , el juicio , i el apetito son los medios proporcionados , que Dios ha dado al hombre para egercitar sus vitales funciones. Estos pues son los Criterios de la verdad. I no fuera dable , que Dios culpe à un hombre porque no siente lo que deve , porque no entiende lo que es razon , i porque no apetece lo que es licito.

i si

i si estos tres medios que le ha dado fueran errantes, flacos, debiles, i viciados por su naturaleza, no estuviera en la aplicacion, i desvelo del hombre conseguir las verdades de muchas cosas que se le proponen.

### CAPITULO III.

#### DE LA VERDAD EN GENERAL.

**I** Para que pueda el hombre regir, i gobernar las potencias, ò facultades que Dios le ha dado, es preciso entienda què cosa sea verdad, quantas sus especies, cuales los medios de conseguir las, i en què ocasiones unas potencias deven seguir à otras. La verdad, pues, se toma por la realidad, sèr, ò existencia de cada cosa, por cuya razon, una cosa se dice *verdadera*, i no *aparente*. La verdad asì tomada conviene à todas las cosas que tienen sèr, naturaleza, ò existencia. En este sentido dijo bien Epicuro, que no ai cosa aparente en el Mundo, i por consiguiente ninguna cosa es falsa. Quando decimos *oro verdadero*, no queremos dar à entender, que el que no es tal sea cosa falsa; sino que la realidad v. g. de *alquimia* tiene la apariencia del oro verdadero, aunque no lo sea.

Epi-

2 Epicuro dividió la verdad , ò realidad en *manifiesta* , i *oculta*. Verdad manifiesta es la que por sí misma se dà à entender , como el Sol , la luz , el dia , i otras muchas , que à primera vista se conocen sin controversia alguna. Verdad oculta es la que no està tan patente à los hombres. Esta puede fer de tres maneras , *oculta del todo* , *oculta por su naturaleza* , i *oculta por algun tiempo*. Verdad enteramente oculta es aquella que por ningun medio humano podemos descubrirla , como es , si las Estrellas son pares. Verdad oculta por su naturaleza es aquella que por sí no se descubre , pero la podemos alcanzar por algun medio , aunque extrinseco à ella , como son los poros del cuerpo , que no les percibimos , i les confessamos por el sudor que sale del cuerpo. Verdad oculta por algun tiempo es aquella que en sí es manifiesta , pero por alguna distancia , ò impedimento no la vemos , como una Ciudad , que en sí està patente , i de muchas leguas no la vemos ; la luz cerrada en un aposento , que por sí no se puede ocultar , i las paredes nos impiden su vista.

3 Para conccer la verdad manifiesta , no ai que fatigarse en reglas del Arte , pues es tan notoria , que ni al hombre

mas

**intolau primitiu**

**alearin-gspayr**



mas rustico se le oculta. Ni ai que desvelarse en buscar reglas para conocer las verdades del todo ocultas, pues no nos ha dado Dios medio proporcionado, ni Criterio para descubrirlas. De estas verdades es temeridad digna de reprehension en el hombre intentar formar cabal idea. Toda la dificultad de la Dialectica consiste en dirigir, i regular al hombre para descubrir aquellas verdades de alguna manera ocultas, i que tienen medios proporcionados para descubrirse; i este desvelo es digno de la ocupacion de los hombres.

4 La verdad, pues, de alguna modo oculta puede ser de tres maneras, *sensible*, *inteligible*, ò *apetecible*. Verdad *sensible* es la que puede percibirse por algun sentido, como la luz, el sonido, el olor, el sabor, la dureza, i otras muchas, aunque con la ayuda de algun instrumento. La *inteligible* es la que no puede percibirse por los sentidos, pero la conoce el entendimiento, como son las cosas espirituales, que no se sujetan à los sentidos. La *apetecible* es aquella conveniencia, ò bondad que el apetito encuentra en las cosas, por razon de la cual el hombre las apetece, i en ellas se deleita.

Quien

5 Quien no admira la gran sabiduria del Artifice Supremo en la fabrica hermosa del hombre? No se contentò con aver recopilado en èl todas las perfecciones de las demás criaturas espirituales, i corporales; sì que tambien le diò los medios proporcionados para conseguir las verdades que de algun modo se ocultan. Diòle sentido para percibir las verdades sensibles; entendimiento para conocer las inteligibles; i voluntad para las apetecibles. No ai sensible que à algun sentido del hombre no se sugete; i porque son cinco las especies de sensibles, diò el Señor al hombre cinco sentidos. No ai cosa inteligible, que no la pueda atraher à sì la mente. No ai bondad, que no pueda seguir la voluntad.

6 Hizo Dios en el hombre un compendio de las demás criaturas. Diòle una vida vegetativa como à las plantas; sensitiva como à los brutos; i racional como à los Angeles. El hombre tiene de todas las criaturas las perfecciones, i no es alguna de ellas. Pero es ciertamente un animal racional, un sensitivo espiritual, i un corruptible inmortal, segun las diferentes partes que le componen. Tiene inclinacion à saber las verdades que Dios ha puesto en el mundo; i para cumplirle el

ue-

deseo le diò el Criador los medios, ò Criterios proporcionados para conseguir las tres especies de verdades ; esto es, el sentido para las sensibles , el juicio para las inteligibles , i la voluntad , ò gusto para las apetecibles.

## CAPITULO IV.

### DE LAS CIENCIAS EN GENERAL.

1 **C**Riò Dios à nuestro primer Padre Adan no solo para Progenitor , si tambien para Maestro del Genero humano ; i afsi le enriqueciò no solo con los dones de naturaleza , i gracia , sino tambien de ciencia , para que pudiesse egercer su magisterio. El manifestó à sus hijos la noticia del verdadero Dios , el fin para que fue criado el hombre , i los medios proporcionados para conseguirle. I quien duda , que al mismo passo no les manifestasse aquellas ciencias que el Señor le infundiò para beneficio de su posteridad?

2 Para cumplir Adan en el oficio de Maestro de sus hijos , deviò regularles las tres potencias sensitiva , intelectiva , i apetitiva , que despues de su pecado quedaron rebeldes à su Criador : el sentido  
que-

quedò rebelde à la razon; la mente casi ciega, i la voluntad mal inclinada. Quedaron todas menos agiles para percibir aquellas verdades que de algun modo se nos ocultan. Pero como las verdades se reducen à las tres especies, sensible, inteligible, i apetecible, todas las ciencias que Adan enseñò à sus hijos se reducen à *Fisicas, Metafisicas, i Eticas.*

3 Siendo la mente el farol que alumbraba al hombre en todas sus operaciones, todas las ciencias pertenecen à ella, i con razon se llaman *virtud del entendimiento*; porque con sus reglas, i preceptos le dirigen à la verdad. Cinco especies de virtud del entendimiento distinguen los Filósofos: *Inteligencia, Sabiduria, Prudencia, Ciencia, i Arte.* Inteligencia se llama la noticia de los primeros principios, que no necesitan de prueba, v.g. *El todo es mayor que su parte.* Sabiduria es la noticia de las cosas mas reconditas, i excelentes, v.g. *El hombre es viva imagen de Dios.* Prudencia es la noticia de la bondad de las cosas, ò verdad moral, v.g. *Amar à Dios es bueno.* Ciencia es el conocimiento cierto, i evidente, que se infiere de principios ciertos, i evidentes, v.g. *La virtud es amable*; porque todo lo bueno es amable, i la virtud ciertamente es  
bue-

buena. Arte es la que dicta el modo de hacer la obra ; v.g. *La definicion deve ser mas clara que el definido.*

4 Todas estas especies con nombre mas general comunmente se llaman *facultades artificiales*, porque dirigen las potencias del hombre, que son las facultades naturales. Cuando el hombre las adquiere sin trabajo, porque Dios se las ha dado como à Adan, se dicen tambien *infusas*; pero cuando las tiene por estudio, i trabajo, se llaman *adquiridas*. En quanto quedan en el hombre, i le buelven expediente para practicarlas, se llaman *habituales*: i en quanto actualmente le dirigen, se dicen *actuales*. Los actos de estas facultades, que dictan el modo de hacer, ò conseguir la verdad, se llaman *practicos*; i el que contempla la obra hecha, *especulativo*; i si uno al mismo tiempo dictasse, i contemplasse, se diria *Practico-especulativo*.

5 La Arte puede ser de *accion*, cuando passada la accion no dura la obra, como la musica; i puede ser de *efeccion*, cuando pasada la accion dura la obra, como la *casa*. Puede tambien ser liberal, ò mecanica. *Arte liberal* se llama aquella, que mas fatiga el alma, que el cuerpo: i al contrario, la que mas fatiga el cuerpo, que el alma, se dice



*mecanica*. Siete comunmente se señalan las Artes liberales, i otras tantas las mecánicas, que en las Escuelas comprenden en estos versos:

*Lingua, Tropus, Ratio, Numerus, Tonus, Angulus, Astra.*

*Rus, Nemus, Arma, Rates, Vulnera, Lana, Faber.*

En el primer verso se notan las Artes liberales con este orden: *Gramatica, Retorica, Dialectica, Aritmetica, Musica, Geometria, i Astronomia*. En el segundo las Artes mecanicas: *Agricultura, Venatoria, Militar, Nautica, Cirugia, Textoria, i Fabril*. Caramuel en el Aparato Filosofico quiere que sean muchas mas unas, i otras.

6 Las Artes liberales exceden en nobleza à las mecanicas, quanto vâ del espíritu al cuerpo. Estas regularmente se aprenden por necesidad; aquellas por ornato de la persona, i evitar la ociosidad, que es la causa de todos los males. I què mejor ocupacion puede tener el hombre en esta vida, que adornar su mente con las Ciencias? La Dialectica le quita las tinieblas de la mente: La Fifica le enseña las causas naturales de las cosas: La Metafifica le eleva al conocimiento de las verdades mas reconditas: I la Moral le mues-

muestra el verdadero bien , que es regular las acciones conforme à la Lei de Dios, que es la verdadera Sabiduria , por quien son hechas todas las cosas.

7 Es verdad , que todo esto puede conseguir el hombre con sola la luz natural que Dios le ha dado , por la cual es habil para entrar en cualquier Ciencia : pero es innegable lo mucho que le ayuda el Arte. Por esto, como todas las Ciencias naturales se reducen à Físicas, Metafísicas, i Morales, segun las tres verdades que al hombre pueden de algun modo ocultarse , inventaró los Filósofos la Dialectica q̄ sirve de puerta à todas las ciencias ; i así deve aprenderse antes que las demás. Ni por esso deja la Dialectica de merecer el nombre de Ciencia , como el Bautismo no deja de ser Sacramento , por ser la puerta de los demás Sacramentos. Pero devo advertir, que la Dialectica solo es una suma, ò compendio de los preceptos de las tres Ciencias, Física , Metafísica , i Moral ; i así deve la Dialectica habilitarnos, è instruirnos en los tres Criterios que corresponden à las verdades de estas tres Ciencias.

\* \* \*

\* \* \*

\* \* \*

LII

XX

## LIBRO II.

### DEL CRITERIO DE LA verdad sensible.



**T**ODO conocimiento en el hombre trahe origen de la sensacion, de manera, que nada ai en la mente sin que primero se halle en el sentido. Por esso deve nuestra Dialectica practica empezar su direccion del sentido; como Criterio de las verdades sensibles que pertenecen à la Fisica. En este Libro, pues, tratarèmos del sentido, i sus sensaciones: còmo el sentido sea Criterio, i què fee merecen sus sensaciones: què autoridad tenga la esperiencia en las cosas físicas, i cuantas sean las especies de los sensibles; explicando quanto comprehendiò Aristoteles en el Libro de las Categorias: i para mayor claridad formarè los Arboles predicamentales de cada predicamento en particular; i de esta fuerte, nadie echarà menos noticia alguna de las Escuelas.

C

CA

## CAPITULO I.

## DEL SENTIDO , I SUS OFICIOS.

1 **M**undo pequeño llaman los Filo-  
sofos al cuerpo humano; porque su artificio es mui semejante à la maquina del Universo. Què son sus huesos , sino una cadena de montes , que mantienen firme su fabrica ? Què son sus venas , i arterias , sino rios , i fuentes por donde circula la fangre ? Què es el estomago , sino un oceano , que continuamente eleva sus vapores à la cabeza ? Què es el cerebro, sino un cielo, que embia sus influjos al cuerpo? Los ojos son dos grandes lumbreras. Pero no es esto aun lo mas prodigioso del cuerpo humano : mayor admiracion causa aquella organizacion , i conexion de las partes , que comunmente llaman *facultad animal* , la que le falta al mundo mayor , i por ella se hace el hombre superior à este.

2 Es el sentido , ò facultad sensitiva una disposicion de las partes del cuerpo, que reciben las afecciones , ò impresiones de los demàs cuerpos. Son diferentes estas disposiciones , i por esso se llaman *organos*. Unos estàn en la parte interior, i  
se

se dicen *sentidos internos*; otros à la parte exterior, i se llaman *sentidos externos*. Es comun sentir con Galeno, que el sentido interior reside en la cabeza, i à èl corresponden por sus conductos todos los sentidos exteriores; de manera, que cualquier impresion de otro cuerpo llega à los sentidos exteriores de èste, i por sus canales viene al sentido interior, quien notifica al alma; i afsi conoce èsta lo que percibe el cuerpo.

3 Al sentido interior del hombre dòn los Filósofos diferentes nombres, los cuales concuerdan mui bien, solo con la diversidad de officios. Lllamanle *sentido comun*, porque percibe todas las sensaciones de los sentidos exteriores. *Sentido interior*, porque à diferencia de los exteriores està en la parte interior del hombre. *Fantasia*, porque no le impide la ausencia, ò distancia de los ogetos. *Imaginativa*, porque junta las cosas, ò imagenes que antes percibiò separadas. Lllamanle finalmente *estimativa*, *apetitiva*, i *rememorativa*, porque estima, i apetece lo que le deleita, i se acuerda de lo passado. Pero todos estos officios son de un mismo sentido interior, i en èl se perficionan, i cumplen; porque èste tiene por ogeto todas las sensaciones

exteriores, afsi como todos los rios tienen por centro el mar.

4 Todo cuerpo es sensible, i puede serlo de una de cinco maneras: ò verse como el color, ò oirse como el sonido, ò olerse como las flores, ò gustarse como los manjares, ò tocarse como las piedras. Para cada especie de sensible puso el Autor de la Naturaleza un sentido exterior en el animal. Diòle vista para ver, oidos para oir, olfato para oler, gusto para gustar, i tacto para tocar. Pero cada sentido exterior tiene su esfera determinada sin poder exceder de ella, ni valerse de otros instrumentos que los naturales, de forma, que ni los ojos pueden oir, ni los oidos ver, ni las narizes gustar, ni las manos pueden ver, oir, oler, ò gustar.

5 Para gobernar los sentidos puso Dios en el hombre el alma racional, criatura mucho mas noble que el cuerpo, por ser su naturaleza espiritual, dotada de entendimiento, i voluntad, capaz de conocer, i amar à Dios, de quien es su viva imagen, i semejanza. Pero mientras el alma està en el cuerpo, vive como encarcelada, i tan atada à los sentidos, que sin valerse de ellos nada puede hacer. Si alguna vez quiere elevarse à mas altos pensamientos, saliendo de la esfera de lo sensi-

si,

sible, i conocer los espíritus, como à Dios, al Angel, ò à sí misma, no puede hacerlo sin sostitutos sensibles, con cuya imagen los representa: de forma, que conoce al Padre Eterno como anciano, al Hijo Divino como Varon, al Espiritu Santo como Paloma, al Angel como joven, i à la misma Alma como niña.

6 Por otra parte están los sentidos tan dependientes del alma, que sin ésta nada valen, i para nada sirven sus organos. Ella es el alma de los sentidos. Esta ve los colores por los ojos, oye por los oídos, huele por las narizes, gusta por la lengua, i toca por las manos, i todo el cuerpo: de fuerte, que el alma es la causa principal de todas las sensaciones, i el cuerpo instrumental, en donde el alma egercita sus funciones; de la misma fuerte, que el que tañe es quien principalmente causa toda la musica del Organo moviendo sus partes con proporcion, i destreza; el Organo solo es instrumento en donde se forman las voces sonoras.

7 Coligese, pues, que el alma, i el cuerpo hacen un mismo principio compuesto de las operaciones del hombre, i así en nombre de *sentido* entiendo el organo corporeo animado; en nombre de *sensacion*, quiero decir, cualquier operacion

cion del alma , que depende del organo del cuerpo , como es ver , oir , oler , gustar , i tocar. De esta fuerte pretendo persuadir , que el sentido es el Criterio de las verdades sensibles , como son todas las cosas corporeas , i materiales del mundo.

## CAPITULO II.

### *DEL CREDITO QUE MERECE EL sentido.*

I **Q**ue el sentido nunca se engaña fue maxima de Epicuro mui celebrada de los Dogmaticos , è impugnada de los Academicos , i Cepticos. Esta maxima es la principal que para el acierto en las ciencias físicas devemos averiguar. Porque si nuestros sentidos son falaces , como nuestros conocimientos trahen su origen de ellos , siempre estamos expuestos al engaño , i nada podemos saber de cierto. Para proceder con claridad supongo con Epicuro , que ai dos modos de perceber los ogetos , uno sencillo , que no afirma , ni niega , i por consiguiente no dice como està la cosa : otro resolutivo , ò compuesto , que afirma , ò niega , ò dice como està , ò no està la cosa. El primer modo de perceber  
es



es propio del sentido, i de la aprension; i el segundo del juicio de la mente.

2 Esto supuesto, consiste la duda, en si los sentidos son falaces ocasionalmente, esto es, si sus sencillas percepciones pueden darnos ocasion de que se engañe el juicio de nuestra mente? porque nadie hasta aora ha dicho, que los sentidos se engañan formalmente, esto es, afirmando lo que no es, ò negando lo que es, como lo hace el juicio. Todos, pues, convienen, en que los sentidos son fieles, prontos, iguales, i continuos, pues siempre seguramente informan lo mismo: con que lo que llamamos falacia, ò error de sentidos, mejor se puede llamar error nuestro, porque abusamos de ellos; siendo la causa de nuestros errores la ligereza de nuestra mente.

3 Pero cuando parece que todos convienen en una cosa, veo que resulta mayor dificultad. Pues si los sentidos son fieles en sus percepciones, i nuestra mente es la que se precipita, i se engaña, cómo regularèmos nuestro juicio, para que forme cabal idea de lo que representan los sentidos? Esto ciertamente depende del fin del Autor de la naturaleza en darnos los sentidos. Porque si Dios ha dado los sentidos al hombre para que perciba las

co-

cosas como son en sí, siendo éstos fieles, i  
prontos en sus sensaciones, nunca pue-  
den dar à nuestra mente la menor ocasion  
de engañarse, solo si se engañará el jui-  
cio, porque desprecia las sensaciones.

4 Es constante, que los sentidos mu-  
chas veces no perciben las cosas como  
están en sí, pues vemos un remo torcido  
en el agua, oímos batir las hojas de los  
arboles, ò murmureo de un arroyo, co-  
mo si fuera la gritería de un pueblo; per-  
cibimos la fragancia de una flor artificial  
bañada con zumo de las naturales: gusta-  
mos una menestra sazónada, sin poder  
distinguir si es carne, ò pescado: senti-  
mos dividida una piedra entera con inver-  
tir el orden de dos dedos. De estos, i  
otros muchos egemplos que podia acu-  
mular, infieren los Cepticos, que los sen-  
tidos no deven de percibir las cosas como  
están en sí; i que si la mente en estos casos  
cree à los sentidos, se engaña manifesta-  
mente.

5 Sinembargo pretenden los Dogma-  
ticos, que en estos casos no es ocasion el  
sentido de que se engañe la mente. Por-  
que el sentido solo deve sentir las cosas  
como vienen de fuera las sensaciones; i  
siempre que ai sensacion exterior que cau-  
sa estas impresiones en los sentidos, pro-

ce.

ceden èstos bien , aunque la cosa en si no estè aysi. Dicen , pues , que el sentido interior no puede sentir sin que le embien sus sensaciones los sentidos exteriores, i à este fin les colocò Dios en la cabeza , en donde principalmente reside el sentido comun. El sentido exterior nada siente sin que le venga la especie del sensible. Los sensibles no pueden embiar à los sentidos las especies que no tienen ; i aysi lo que no tiene luz, olor, color, sabor, ò tangibilidad , no puede mover nuestros sentidos exteriores. Luego los sentidos siempre perciben las cosas como vienen las especies , i con esto cumplen en su ministerio.

6 De aqui se sigue , que cuando la especie viene invertida , confusa , transformada , ò flaca , los sentidos perciben las cosas invertidas , confusas , transformadas , ò debiles. El agua por ser cuerpo denso invierte la especie , haciendo ver la vara torcida. La torre distante, no embia toda la luz que la ilumina à nuestra vista, i se le ocultan las esquinas. Como se mueven muchas cosas à un tiempo, se confunden las especies sonòras, i el oido no puede distintamente percibir la de cada una, i aysi de las demàs sensaciones. En todos estos casos ai especie real, i existente, que se

se imprimen en nuestros sentidos, i causa respectivamente, i con limitacion las sensaciones.

7 Deve, pues, advertir la mente, que los medios invierten las especies, que la distancia las disminuye, que la multitud las confunde, que la mala disposicion de los organos retarda, ò impide las sensaciones, como en los sordos, cortos de vista, i otros: que ai causas que abultan las cosas, i que otras las disminuyen, asì como ai medios opacos que del todo las ocultan. Pero si la mente sin reparar en los medios, ni especies, por solo el informe de los sentidos, quiere afirmar, ò inferir, que los objetos estàn en sì, como los percibe, frecuentemente se engañará, i la culpa será toda de la mente, porque los sentidos han cumplido con percibir los objetos conforme las especies que ellos embian.

8 Que los sentidos no sean ocasion del error de la mente, se persuade, porque si uno en una noche tenebrosa dà de cabeza en una esquina, què culpa tienen los ojos, que solo pueden guiarle cuando ai luz! La ocasion, ò causa ocasional de este golpe, no son los ojos, sino la falta de luz: i formalmente, quien tiene la culpa, es el que de noche camina sin luz, exponien-

niendose al peligro de caer en un hoyo , ò dar en una esquina.

9 Deve , pues, nuestra mente dar credito à los sentidos , examinando primero la proporcion , i los medios que embian las especies ; porque devemos suponer, que de diferente modo perciben los sentidos en el aire , que en el agua , de cerca, que de lejos. Pero à cada cosa ha de aplicarse el sentido que le corresponde , en lo que yo entiendo , que convienen Cepticos , i Dogmaticos : i asì , es sin duda el sentido criterio , ò medio proporcionado para descubrir las verdades físicas , ò sensibles , añadiendo la consideracion de la proporcion , i medio , por el cual vienen las especies : porque los sentidos son fieles , prontos , iguales , i continuos , como se observen unas mismas circunstancias.

### CAPITULO III.

#### *DEL MAGISTERIO DE LA ESPERIENCIA.*

**L**A esperiencia , como dijo Galeno , es una memoria de aquello que muchas veces sucede. Llámase comunmente Maestra de la Ciencia Física , porque como èsta es un conocimiento

to

to de las cosas por sus causas naturales, regularmente hablando, no tenemos medio mas proporcionado para descubrir las causas, que la esperiencia que hacemos de sus operaciones. Vemos obrar à la naturaleza, sin darnos cuenta de su modo de proceder. El mismo Artifice Supremo hizo todas las cosas, i nos las presentò à nuestra vista; pero no nos dijo, còmo, i de què manera las hizo. Es constante, que no dependen las causas en sus operaciones de nuestros pensamientos, sino de aquel orden, i proporcion que Dios les diò en la primer creacion, pues todo lo hizo con peso, numero, i medida. De aqui se colige, que si queremos conseguir la noticia de las cosas por sus causas naturales, no tenemos medio mas proporcionado, que observar mui de espacio la misma naturaleza.

2 Son sin duda las esperiencias las basas sobre que estriva todo el edificio de las ciencias naturales, i faltando ellas es preciso vaya à tierra, ò se bamboleee toda la fabrica que se funda en el aire de pensamientos. Por esso, como repara un Critico, es poco, ò ningun progreso el que ha hecho la razon destituida de la esperiencia en las Ciencias naturales. Què utilidad han producido en el mundo las  
pro.

prolijas especulaciones en tan excelentes Ingenios como cultivaron la Filosofia por la via del racionio desde Aristoteles hasta nosotros : cuando las demás Artes solo con la observacion , de principios mas debiles han llegado à la cumbre de su perfeccion.

3 Tienen las esperiencias el principal lugar entre los principios de Física; porque como èsta trata de las cosas sensibles , sin abstraherlas de su materia , i todas las cosas sensibles estàn sugetas à nuestros sentidos , no podemos conseguir conocimiento cierto de las cosas sensibles sino por el informe de los sentidos , averiguando los medios à proporcion ; i como los sensibles obran sin darnos razon, ò decirnos còmo , no podemos certificar-nos de los efetos que resultan , sino haciendo esperiencia del modo de obrar de las causas ; principalmente , sabiendo el hombre , que las criaturas puramente sensibles , no tienen libertad para variar su modo de obrar concurriendo unos mismos medios.

4 Por esso es preciso , que la esperiencia atienda à muchas cosas , como son, la actividad de la causa , el estado de ella , el tiempo , lugar , i circunstancias; porque variada alguna de estas cosas es-

perimentamos diferentes efectos. Este es el motivo porque nos parece à primer vista que ai esperiencias contrarias, lo que no puede consistir en la naturaleza. Nosotros nos engañamos por falta de la debida atencion. Afsi vemos, que aviendo parado un Artillero dos cañones iguales, i con la misma cantidad de polvora, i peso de vala, aplicado el fuego, dà el uno bien el tiro en el blanco, i el otro fuera de èl; i entonces no decimos que tenemos esperiencias contrarias, porque la causa, ò impedimento que ai en el uno, para que no tenga el mismo efecto que el otro, se oculta al conocimiento, siendo muchas las causas que pueden variar la operacion.

5 La experiencia, pues, incluye dos cosas, el informe de los sentidos, i la razon que averigüe las circunstancias; de manera, que por falta de qualquier de èstas puede dejar de ser experiencia. Si el sentido recibe la especie invertida, no puede ayudar à la experiencia, sino averiguando la especie que le viene, i el medio por donde passa. Si la razon no es sólida, i fundada en la misma naturaleza de las cosas, tampoco califica el informe de los sentidos. Esta es la causa de que muchos tengan con Hipocrates por peligrosa

sa



fa la esperiència , ò como vierten otros por faláz , i les parezca que ai esperièncias que favorecen opiniones contrarias , como los racionios.

6 Los que no admiten vacuo naturalmente , como los Aristotelicos , ni aun possible por milagro como los Cartesianos , citan por su parte la esperiència de que sube el agua à una esfera sacando el aire , i dãn la razon del ascenso , porque la naturaleza con todas sus fuerzas aborrece el vacio. Los que admiten possible el vacio , como los Gassendistas , citan por su parte la esperiència Torreciliana del canaliculo de vidrio lleno de mercurio , que puesto boca à bajo , se sale un poco de mercurio , i queda vacio el canaliculo por la parte superior ; diciendo , que no puede entrar por los poros del vidrio otro cuerpo. Como , pues , combinarèmos estas esperièncias contrarias ! O en què consiste su flaqueza ?

7 Yo entiendo , que las dos esperièncias son verdaderas en quanto al sentido , pues todos vemos en el primer experimento que sube el agua , i que la extremidad del canaliculo en el segundo queda sin mercurio ; pero las razones en que se fundan no son solidas , i afsi ninguna prueba , ni impugna el vacio. En primer lugar

gar

gar no sube el agua para impedir el vacío; sino atraída del peso del aire, i esto consta, porque solo sube el agua hasta equilibrarse con el aire, i no teniendo este mas fuerza, cahe el agua. En segundo lugar, es verdad que sale el mercurio del canalículo, pero no se convence, q̄ por los poros del vidrio no entra otro cuerpo sutilísimo, como es el eter, que es cierta materia, que los Autores quieren que sea substituta del aire.

8 De aqui se colige, que por ninguna de estas partes ai esperiencia; porque al informe de los sentidos no se junta la razon solida, i fundada en la naturaleza de las causas. Sin que por esso se verifique que la esperiencia es faláz, pues los sentidos no nos engañan, ni la naturaleza es capaz de engañar al hombre advertido, i fundado en ella misma. Quien se engaña es la mente, creyendo cada uno, que la naturaleza obra por la razon que à su capricho se le ajusta. Busque cada uno desapasionadamente la causa legitima antes de elegir opinion, i estará su mente mas lejos de engañarse. Pero determinar una opinion, i despues buscar apoyo en las esperiencias, es solo buscar apariencias, i querer que la naturaleza siga sus pensamientos, lo que nunca conseguirà; ni por  
mas

mas que de voces podrá defacreditar la experiencia solida.

9 No pretendo, que en todas las cosas físicas se haga experiencia, porque esto no es fácil conseguirlo, por ser mucha la flaqueza de nuestra mente; i sé muy bien, que en muchas cosas nos ejercitamos por acaso, excepto las de Fè, en las que tenemos certidumbre. I fuera temeridad nuestra, querer hacer experiencia de todas las obras de Dios. Solo digo, que en las cosas que Dios permite hagamos experiencias, tiene esta fuerza de principio en la ciencia física. Porque así como fuera arrojado querer saber todas las obras de Dios, también sería defacreditar la Omnipotencia, que tanto resplandece en las criaturas racionales, decir que éstas nada pueden saber. Pues si es honra de un Rei tener vasallos nobles, ricos, i entendidos; no será gloria estrinseca de un Dios tener criaturas sabias, i entendidas, que averiguen sus obras? principalmente sirviendo esto para que le alabemos mas, como dice el Apostol, que por las cosas visibles venimos en conocimiento de las perfecciones invisibles de Dios.



D

CA-

## CAPITULO IV.

## DE LA VERDAD SENSIBLE.

I **V**erdad sensible es todo lo corporeo que Dios ha criado en el mundo, cuya existencia estava en pacifica possession, segun el informe de los sentidos, hasta que Cartesio siguiendo à los Platonicos, intentò demostrarla por actos de entendimiento, pareciendole, que excitando la duda, hallaria el medio para persuadirla. Dice, pues, que dejando la Fè à una parte, ai muchas razones para dudar. Porque aunque uno perciba que tiene cuerpo, i en el sentido dolor, deleite, sed, i cansancio; vea el Cielo, i las Estrellas; la tierra, i el mar con toda la variedad de cosas: pudo mui bien Dios hacer todo el mundo à modo de tramoya, i que el estado que llamamos vigilia fuesse semejante al sueño, en el qual nos parece que comemos, estudiamos, hablamos, reñimos, i corremos, como cuando estamos dispiertos. Què repugnancia se sigue, dice este Autor, de que nuestra vida fuesse un continuado sueño? Luego asì como en el sueño percibimos como presentes los ogetos que no ai, puede ser que lo  
 mis-

mo suceda en el estado que llamamos vigilia. Esta es la duda de Cartesio.

2 Por esso pretende demostrar la existencia de la verdad, ò realidad del cuerpo por el espíritu. Porque aviendo en nuestra mente facultad de recibir estas ideas que tenemos del cuerpo, deve aver, ò en nosotros, ò en otro, facultad de producir las: no puede ser en nosotros, porque lo sabriamos, i es constante que no la sabemos, pues vienen muchas veces fuera de nuestra noticia, i aun contra nuestra voluntad: luego deve estar en otro. Este no puede ser Dios, porque no aviendonos dado facultad de discernir el engaño, antes nos ha infundido una gran propension à creer que aquellas ideas representan los ogetos corporeos que las embian; i assi sería Dios faláz, lo que es indecente à su deidad: luego queda convencido, que estas especies las embian los ogetos corporeos representados por nuestras ideas; i assi es evidente que ai cuerpos existentes.

3 Pero si reparamos bien, esta razon está mui lejos de conocer la existencia de los cuerpos. Porque aunque Dios nos infundiese essas ideas de los cuerpos, no por esso sería faláz. Muchos Theologos defienden, que Dios atormenta à los con-

denados en el infierno por una viva idea que perciben del fuego corporeo , i material , sin que digan por esso que Dios es falaz , ni alguno de esta blasfemia les aya acusado. Otros muchos Theologos tambien dicen , que Dios puede infundirnos errores especulativos sin mentir , porque no hablarà entonces como se requiere para mentir , ni manifestarà su sentir ; como lo hace haciendonos ver los Angeles en figura de cuerpo que no tienen , sin que por esso Dios espresse que son corporeos ; ni esto arguya en Dios la menor sombra de falacia.

4 Es indispensable recurrir à los sentidos , si queremos persuadir la existencia de la verdad corporea , i sensible ; notando , que sin dificultad alguna pudo Dios hacer el mundo físico , i real , proporcionado à nuestros sentidos , como lo experimentamos. Esto supuesto como principio cierto por fee , i razon natural , la serie de las producciones , i mutaciones que observamos ; que vivimos , i morimos ; que trabajamos , i descansamos ; que los vivos hablan , i no los muertos , son la prueba real de toda verdad sensible , deviendo dar credito à nuestros sentidos. Mas si esta razon no hace fuerza à alguno , sepa, q̄ la hizo muy grande à un maniatico, que

quē aviendo dado en la tema de que estava muerto , solo con decirle , que los muertos no hablaban , ni comian , ni andavan como èl, vino à persuadirse que vivia , i quedò bueno, i sano.

5 Si alguno solo por contradecir digere , que en probar la existencia de los cuerpos por los sentidos se comete circulo vicioso , se engaña manifestamente; porque para persuadir la verdad de los sentidos no recurrimos à los ogetos corporeos que se probaron por los sentidos, sino à la misma experiencia nuestra. Afsi salvamos los Catolicos contra los Hereges que hacen nuestra Fè viciosa ; porque nosotros creemos las verdades reveladas porque Dios las ha dicho ; i creemos que Dios las dijo por las Sagradas Escrituras, i tradiciones Apostolicas ; creemos las Escrituras , i tradiciones por la autoridad de la Iglesia ; i finalmente creemos la Iglesia, porque estamos assegurados de la continuada sucesion desde Adan hasta nosotros , por los repetidos milagros , i señales de credibilidad.

6 Supuesta la existencia de la verdad sensible , ò física , Platon redujo todos los cuerpos à un genero supremo de ente , ò existente , que es lo mismo que tener ser en la naturaleza , ò ser uno de los que  
com-

componen el Universo. Xenocrates les redujo à dos especies, *substancia*, i *accidente*. Los Estoicos à cuatro, *substancia*, *cantidad*, *cualidad*, i *relacion*. Platon à cinco, *movimiento*, *quietud*, *identidad*, *diversidad*, i *relacion*. Arquitas Tarentino se estendiò hasta diez, *substancia*, *cantidad*, *cualidad*, *relacion*, *accion*, *passion*, *lugar*, *tiempo*, *sitio*, i *habito*. Democrito, Epicuro, Anaxagoras, i Lucrecio digeron que son infinitas las especies de sensibles, ò cuerpos. Pero todos pueden convenirse solo con notar, que unas divisiones son mas resumidas que otras; porque no ai sensible que no exista; nada existe que no sea substancia, ò accidente; no ai substancia, ni accidente, que no sean cantidad, ò cualidad; no ai cantidad, ni cualidad, que no estèn en lugar, i tiempo; obren, ò padezcan; tengan sitio, i disposicion.

7 Sinembargo, se hizo celebre en las Escuelas la decada de Arquitas Tarentino, por averla comentado Aristoteles en el Libro que intitulò de las Categorias, ò Serie de predicados, que de cualquier sensible pueden hacerse desde el genero supremo, que es el *ente*, hasta el individuo, v.g. *Pedro*. Yo no apruebo aquella tenacidad con que en las Escuelas se de-

fien.



fiende esta decada de predicamentos , de manera , que tenga por temerario apartarse de ella; ni menos me atreverè à compararla à los preceptos del Decalogo; pues con mucha facilidad podemos aumentar , ò disminuir su numero, como lo hicieron los antiguos. Solo me parece bien explicarla , porque en ella se contienen aquellas diez preguntas que de cualquier cosa solemos hacer , para conseguir cabal noticia en quanto toca à la Filosofía.

8 *Substancia* es aquello que està por sí , como el hombre , el Leon , la piedra, el arbol. *Cantidad* es la magnitud, ò pequeñez del cuerpo. *Cualidad* es lo que cualifica el cuerpo , como el oro de una basija dorada. *Relacion* es el respeto de una cosa à otra , como de padre à hijo, de maestro à dicipulo. *Accion* es aquello por lo cual obra el cuerpo , como correr , estudiar , hablar. *Passion* es por lo que padece , como tener calentura. *Lugar*, es en donde obra, ò padece. *Cuando*, es el tiempo. *Sitio* , es la disposicion del cuerpo. *Habito* , es el vestido. Estas diez cosas comprende San Isidoro en esta clausula: *Agustin , grande Orador , hijo de aquel , estando en el Templo , oi, infulado, disputando, se fatiga.* En la cual, si bien se repara  
en

en cada palabra hallarèmos un predicamento; porque *Agustin*, denota la substancia; *grande*, la cantidad; *Orador*, la cualidad; *Hijo*, la relacion; *estando*, el sitio; *en el Templo*, el lugar; *oi*, el tiempo; *infulado*, el habito; *disputando*, la accion; *se fatiga*, la palsion.

## CAPITULO V.

### DEL ARBOL PREDICAMENTAL.

Y ANtes de tratar de los diez predicamentos en particular, me ha parecido poner el Arbol predicamental, que tanto ruido causa en las Escuelas, para que nadie eche menos lo que otros tienen por demas. El Arbol q̄ llaman predicamental es una serie de predicados que desde el genero va bajando hasta el individuo por las especies intermedias; ò al revès, sube desde el individuo por las especies al genero. De manera, que si se empieza por el genero supremo, que es el *ente*, baja por las especies hasta el individuo por el metodo de *resolucion*; pero empezando del individuo, va subiendo por las especies hasta el genero por el metodo de *composicion*. Llamase metodo de *resolucion* el que divide

de el todo en sus miembros, i afsi baja del todo à las partes ; pero quando de los individuos se compone la especie , i de las especies el genero , se dice metodo de composicion.

*Arbol Predicamental.*

	Ente.	
Substancia		Accidente.
	Substancia	
Corporea		Incórporea
	Corporea	
Animada		Inanimada.
	Animada	
Racional		Irracional
	Racional	
Pedro		Pablo
	Este.	

2 De aqui se colige , que en el arbol predicamental entran genero, especies , è individuo , guardando la regla que todas las divisiones sean inmediatas unas à otras , i la mas proxima al todo que se divide. En las Escuelas piden siete condiciones para que una cosa pueda entrar en predicamento , i las comprenden en estos versos.

*Vox*

*Vox una, & simplex propriisque accommodata rebus.*

*Entia per sese, finita, realia, tota.*

*Voz simple, propia, en cosa conveniente, por sí, finita, real, i toda ente.*

Por estas palabras *vox una*, quieren decir que la voz tenga solo un significado, i así se excluyen las voces equívocas que tienen dos. *Simplex* excluye las voces compuestas, como *animal racional*. Por las últimas palabras del primer verso denotan que la voz sea propia, como *hombre, leon*. Por *Entia per sese* excluyen los todos accidentales, como el *monton de piedras*. Por la palabra *finita*, excluyen a Dios. Por la palabra *realis* excluyen al ente fingido. I por la palabra *tota*, excluyen todo genero de partes. Algunos añaden octava condicion, que sea *cuerpo* para excluir a los Angeles: otros, que sea *corruptible*, para excluir los Cielos.

3 Pero es digno de admiracion, que aviendose inventado las categorias para que fuesen palacios en donde habiten todos los generos de entes; despues pongan tales condiciones para entrar, q̄ ni la mas estrecha carcel tiene puerta tan angosta. Pero estas condiciones no tienen otro fun-

fundamento, ni mas razon q̄ el querer. Porque colocarse una cosa en predicamento, no es mas que ponerse bajo el genero; i para esto, que le hace que la cosa sea finita, ò infinita, corporea, ò incorporea; corruptible, ò incorruptible? Ciertamente pudiera cualquiera con la misma facilidad inventar otras condiciones, que nadie podria impugnar.

4 Digo, pues, que para que una cosa se coloque en predicamento, no es menester mas que pueda ser sugeto de quien se predica la especie, ò el genero supremo; i assi se colige cuan inutil sea aquella cuestion, si Dios se ha de colocar en el predicamento de la substancia? Pues pudiendose decir que Dios es substancia, quien duda, que la substancia se predique de Dios? I què indecencia se le sigue à la Magestad Divina de que sea un ente contenido en la razon comun de ente? Ni repugna à la simplicidad real de Dios, que nuestra mente le conciba, i le defina por genero, i diferencia; i por consiguiente, que sea compuesto formalmente.



## CAPITULO VI.

DEL PREDICAMENTO DE LA  
*substancia.*

1 **E**ste nombre *substancia* tiene varios significados. Tomase vulgarmente por la suma, ò compendio de una cosa, assi decimos la substancia de un pleito. En la Jurisprudencia se toma por las riquezas, i en este sentido se dice del hijo prodigo, que disipò su substancia. Segun la etimologia, se toma por *el sugeto de los accidentes*: i comunmente se toma por la essencia, ò naturaleza que en Griego llaman *usia*. Finalmente se toma en la Filosofia por el *ente por sè*, i en quanto se opone al accidente, que se llama *ente en otro*.

2 Todos los Filósofos convienen en que la substancia es *ente por sè*; pero no pueden convenirse en el significado de esta voz *por sè*, de fuerte, que como dice Escaligero: *Aun ignora el Orbe Literario el buen concepto de la substancia*. Pero si como nota Caramuel en la Filosofia Critica, todos los Filósofos Gentiles, Judios, Christianos, i Mahometanos supieron distinguir la substancia del accidente, en  
què

què puede consistir la dificultad de explicar esta voz *por sí*? Yo entiendo, que la dificultad nace de querer admitir por substancia lo que les parece; i despues no se les ajusta el *por sí*. Solo, pues, con negar que las formas materiales sean substancia, està averiguado el significado genuino de esta voz *por sí*, i se distinguirá la substancia del accidente, en que la substancia està *por sí*, esto es, por su naturaleza no depende de sugeto, i el accidente està *en otro* que es el sugeto. Porque en buen romance, què quiere decir que uno està *por sí*, sino que està sin dependencia de otro; i el que està *en otro*, es fuerza que dependa de él.

3 Aristoteles dividiò la substancia en *primera*, i *segunda*. A la substancia *singular* que no està en otro, ni se dice de otro, llama *primera*. A la substancia *universal*, que no està en otro, pero se dice de otro, llama *segunda*. Afsi *Pedro* es substancia *primera*, que no està en otro, ni se dice de otro: La *naturaleza humana* es substancia *segunda*, porque aunque no està en otro, se dice de otro, como cuando decimos, que *Pedro* es hombre. Pero esta division del Filósofo es impertinente, è inutil, i solo la pongo, para que sus terminos no causen novedad.

Di-

4 Dividese, pues, la substancia en *simple*, i *compuesta*. Simple es la que no tiene partes, i al contrario la compuesta. Una, i otra pueden considerarse *fisicamente*, ò *metafisicamente*. Substancia *simple fisicamente* es la que no tiene partes reales, como Dios; i si no tiene partes formales, como son genero, i diferencia, se dirà *metafisicamente simple*. Substancia *compuesta fisicamente* es la que tiene partes reales, como el hombre, que consta de cuerpo, i alma. Substancia *compuesta metafisicamente* es la que tiene partes formales, como el Angel, quando le definimos por genero, i diferencia.

5 La substancia fisicamente compuesta puede ser *en la essencia*, ò *en la integridad*. Quando las partes componen la essencia, de manera, que faltando una no estè la cosa, se llama la substancia *compuesta en la essencia*, como el hombre, que se compone de cuerpo, i alma; i solo con faltar una parte, falta toda la essencia del hombre. Pero quando las partes solo pertenecen à la integridad de la cosa, de manera, que aunque falte alguna, permanece la essencia de la cosa, se llaman *integrales*, como los granos de un monton de trigo. Las partes integrales pueden ser *similares*, quando tienen total semejanza, como las

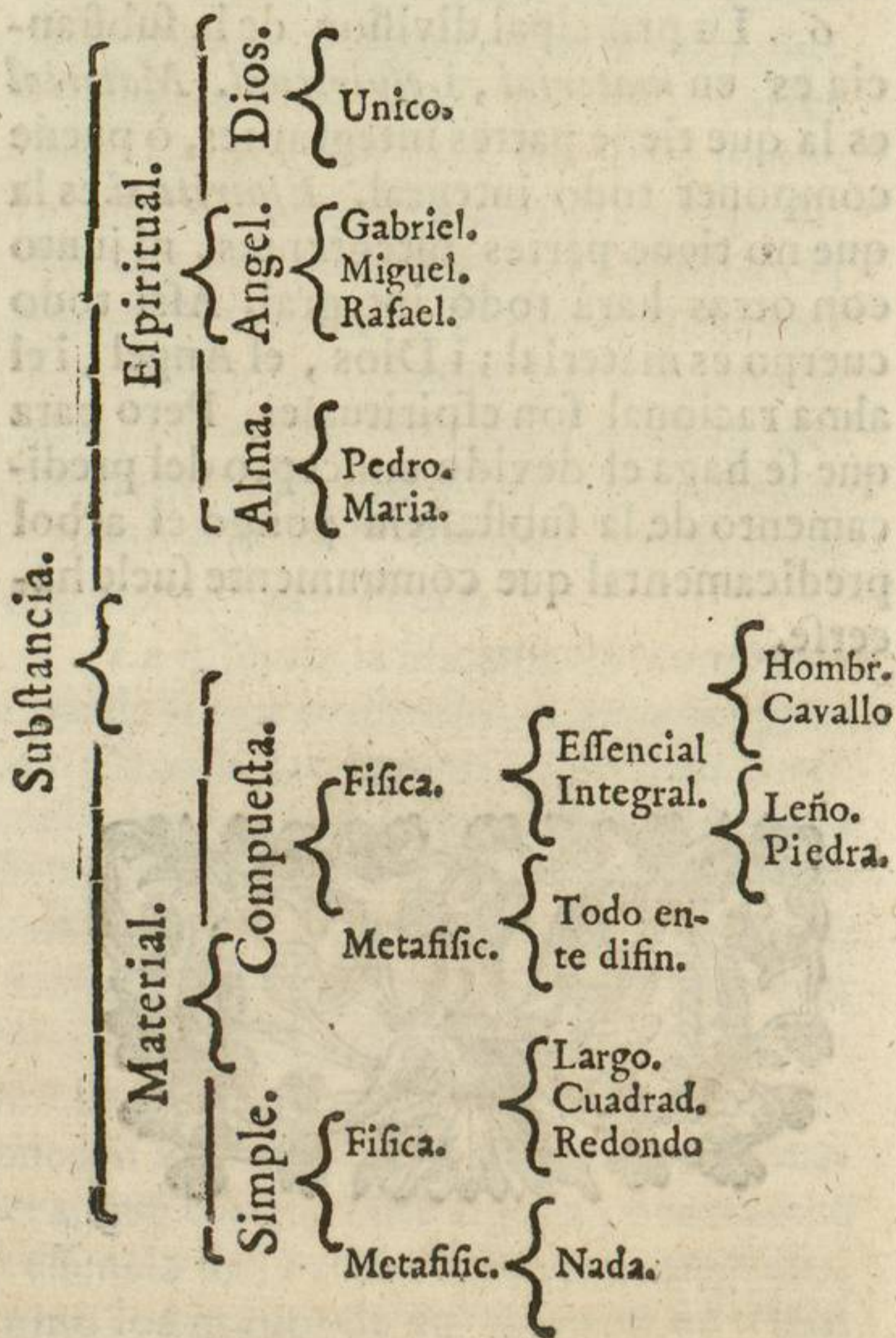


gotas del agua , que cada una ès agua , i solo aumentan la cantidad : pueden ser *disimilares* , cuando no convienen , como la cabeza, i los brazos, &c.

6 La principal division de la substancia es en *material* , i *espiritual*. *Material* es la que tiene partes integrantes, ò puede componer todo integral. *Espiritual* es la que no tiene partes integrantes, ni junto con otras harà todo integral. Afsi todo cuerpo es material ; i Dios , el Angel , i el alma racional son espirituales. Pero para que se haga el devido concepto del predicamento de la substancia pongo el arbol predicamental que comunmente suele hacerse.



## Arbol predicamental de la Substancia.



7 Comunmente se señalan cinco propiedades de la substancia , de las cuales se valen en las Escuelas como de principios ciertos , ò axiomas para arguir. La primera : *No està en sugeto* ; pero esta es la misma essencia de la substancia. La segunda : *No tener contrario* ; porque contrarios son los que se escluyen del sugeto, i la substancia como no està en sugeto, no tiene contrario. La tercera : *No recibir mas, ni menos* ; porque no es mas agua el mar, que una gota; aunque se pueda llamar mayor cantidad. La quarta : *Que quedando la misma reciba contrarios* ; pues la mano yà està fria, yà caliente. La quinta es *la subsistencia* , pero esta es propiedad moral, i no fisica , como veremos en su lugar.

## CAPITULO VII.

### DEL PREDICAMENTO DE LA Cantidad.

**T**A cantidad puede tomarse metaforicamente por el espiritu : afsi decimos , que entre los nacidos es el mayor el Bautista. I puede tomarse en propiedad por el cuerpo , afsi decimos , que Goliath fue un torreon de carne. Cuatro cosas consideran los Filósofos en

E

la

la cantidad : *extension entitativa* , que consiste en tener partes realmente distintas : *extension en orden al todo* , que consiste en que una parte esté inmediatamente unida à otra , i no à las demás : *extension en orden al lugar* , que consiste , en que una parte esté fuera del lugar de la otra : *impenetrabilidad* , ò virtud natural de resistir à la penetracion de otra cantidad.

2 Algunos quieren que la esencia de la cantidad consista en la extension entitativa ; otros en la extension en orden al todo ; i otros en la extension local. Pero todos estos pareceres se convencen de falsedad , solo con notar , que el punto indivisible de cantidad no tiene extension alguna , pues no tiene partes actuales , ni infinitas en potencia , como veremos en su lugar ; i precisamente ha de ser cantidad ; porque todo cuerpo , ò cuanto , se compone de puntos indivisibles , i estos son cantidad , pues de lo que no es cuanto no puede resultar cuanto total. Por otra parte , no puede consistir la cantidad en la impenetracion actual ; pues nos enseña la Fè , que por milagro los cuerpos se pueden penetrar. Consiste , pues , la cantidad en la misma virtud natural que tiene la substancia material de resistir à la penetracion local con otra cantidad , segun el  
fin

fin que tuvo el Autor de la naturaleza en hacer este mundo visible , i extenso en orden al lugar.

3 Aristoteles dividió la cantidad en *continua* , i *discreta*. Cantidad *continua* es la que tiene partes unidas, como el cuerpo humano. Cantidad *discreta* es la que no tiene unidas las partes , como el monton de trigo. Pero esta division no es adecuada , pues no comprende la cantidad indivisible , ò el punto ; mejor se divide la cantidad en *divisible* , è *indivisible*. *Divisible*, es la que tiene partes integrales en las que se puede dividir ; así vemos , que un granito de sal se divide en menudísimas partes. Cantidad *indivisible* es la que no tiene partes en las que pueda dividirse ; así las partes ultimas del granito de sal, que yà no pueden dividirse mas, se llaman *indivisibles*. Los *indivisibles* pueden ser *físicos* , ò *matemáticos*. *Indivisibles físicos* son los que no tienen partes reales , pero las pueden tener extrínsecas ; así en una linea de tres puntos , el primero está à la derecha , i el ultimo à la izquierda del de en medio. *Indivisible matemático* es el que no tiene partes , ni aun extrínsecas, ni ideales.

4 Los indivisibles matemáticos no existen , ni son cantidad real ; solo les

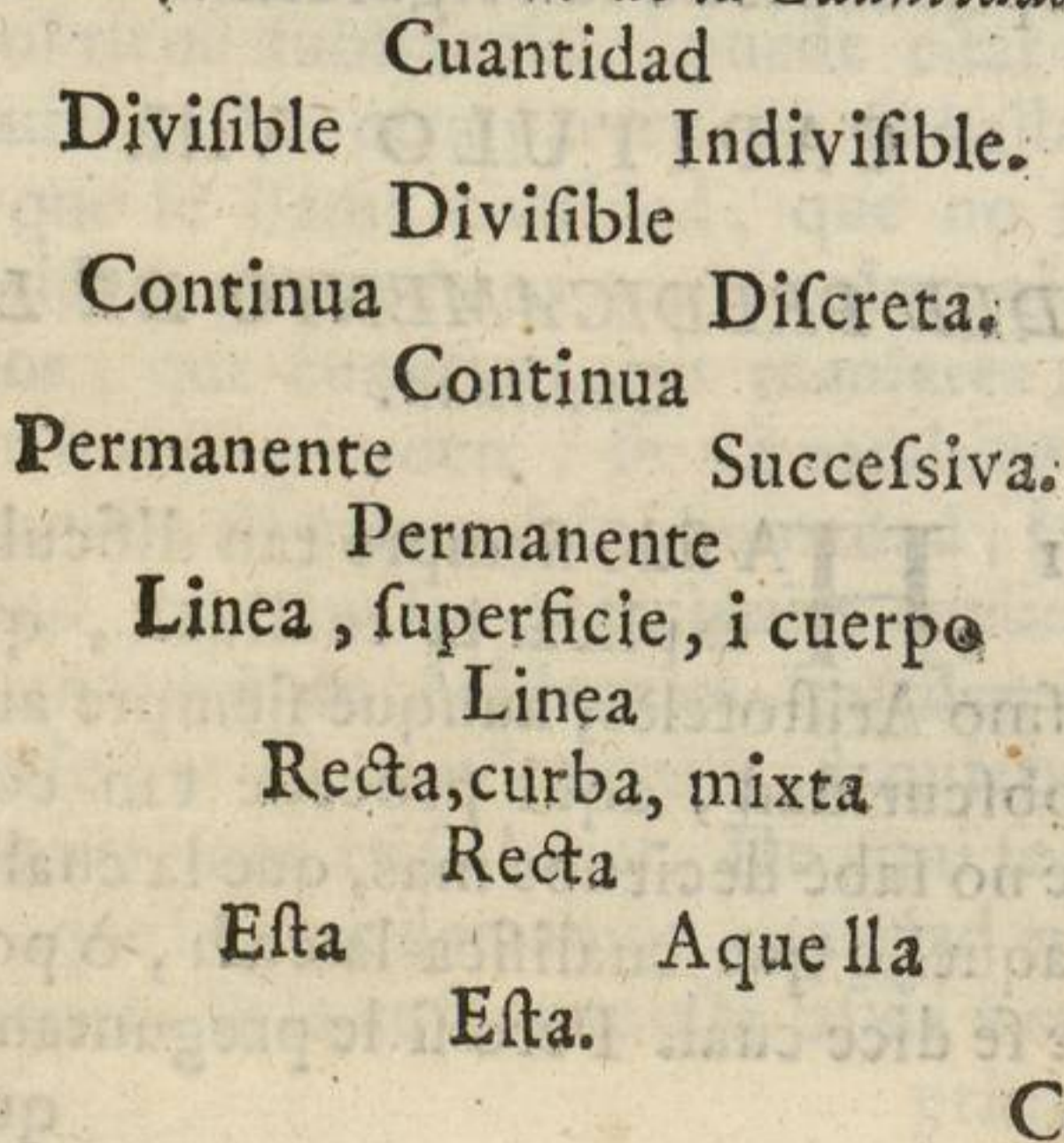
considera la Matematica abstrahidos de todo cuerpo; i assi decimos, que todo cuerpo se compone de indivisibles fisicos, porque todo cuerpo se resuelve en indivisibles fisicos; i como veremos en la Fisica son unos mismos los principios de composicion, i resolucion; de manera, que si la casa se divide en leños, piedras, i cal; es preciso se componga de leños, piedras, i cal. Pero advierto, que cuando los Cartesianos, i Gassendistas dicen, que los puntos fisicos tienen extension local, no entienden, que tienen una parte fuera del lugar de la otra; si que esta extension es potencial, porque puede en el lugar que ocupa un punto, colocar Dios dos puntos menores; i en este sentido tambien dicen que el cuerpo de Christo en la Eucaristia tiene extension local.

5 La cantidad divisible se divide en continua, i discreta, como dijo el Filosofo. La cantidad continua se divide en *linea*, *superficie*, i *cuerpo*. *Linea*, considerada fisicamente, esto es, contrahida à la materia, es una serie de puntos à lo largo. *Superficie* es una serie de puntos llana à lo largo, i ancho. *Cuerpo* es una serie de puntos à lo largo, ancho, i profundo. Pero como los Matematicos consideran la cantidad precindida de la materia,

di-

dicen , que la linea es una sola extension , la superficie dos extensiones ; el cuerpo tres ; i el punto ninguna. La cantidad discreta se divide en *numero*, i *oracion*. *Numero* es coleccion de unidades , *oracion* de terminos ; pero esta division no es propria , sino cuando el numero , i oracion son de cosas cuantas , ó corporeas. Finalmente se divide la cantidad, sea continua , ò discreta, en *en sucesiva* , i *permanente*. *Sucesiva* es la que no tiene sus partes juntas , sino una despues de otra , como el *movimiento local*, i el *tiempo*. *Permanente* es la que tiene las partes juntas, como el *cuerpo humano*, el *monton de piedras*, &c.

*Arbol predicamental de la Cantidad.*



6 Comunmente los Filósofos señalan tres propiedades à la cantidad. La primera es: *No tener contrario*; porque una cantidad no excluye otra del sugeto. Segunda: *No recibir mas, ni menos*; porque tan cantidad es una gota de agua, como todo el mar: un cuerpo puede decirse mayor que otro; pero no mas quanto. Tercera: *Ser igual, ò desigual à otra*. Consiste la igualdad en que una cantidad sea tan extensa como la otra; i la desigualdad, en no ser tan extensa la una como la otra. Añaden algunos quarta propiedad, i es *el ser mensurable*; esto es, que pueda medirse por otra cantidad mas notoria, como la vara por el palmo, &c. Pero estas propiedades no son rigurosas.

## CAPITULO VIII.

### DEL PREDICAMENTO DE LA Cualidad.

I HA sido siempre tan dificultoso explicar la cualidad, que el mismo Aristoteles, aunque siempre afectò la obscuridad, aqui procede tan corto, que no sabe decirnos mas, que la cualidad es aquello que cualifica la cosa, ò por lo que se dice cual. Pero si le preguntamos,  
que



que es aquello que cualifica las cosas, no sabe decirnos mas, que es la *cualidad*: quedando todos en la misma duda. Por esso en las Escuelas, cada uno define la cualidad como quiere, solo por huír la explicacion de Aristoteles. Pero todos convienen, en que la cualidad es accidente de la cosa cualificada; i de aqui coligen, que la cualidad es algo distinto de toda substancia.

2 Pero reparan los Cartesianos, que no se halla cosa que cualifique à otra, que no pueda ser en sí substancia. Porque el oro cualifica una basija de plata, i se llama cualidad de la basija; pero el oro es en sí substancia. El color de charol cualifica una guarnicion de madera, pero el charol tiene substancia, i puede estar sin la madera. Por otra parte, no se hallará cosa que se llame cualidad, que no sea cantidad; pues vemos que el color, olor, i sabor, que cualifican los manjares, al passo que se pierden, se va tambien la substancia. El calor, frio, humedad, i sequedad, que son las principales cualidades, en sentir de Aristoteles, pueden exponerse por el movimiento, i quietud, como verèmos en su lugar. De aqui se infiere, que lo que llamamos cualidad es la substancia de la cosa que està asida à otra  
prin-

Principal por unió, ò depēdēcia extrinseca

3 Aristoteles dividiò la qualidad en quatro especies, que cada una tiene dos miembros, como son *habito*, i *disposicion*: *potencia*, è *impotencia*: *passion*, i *qualidad patible*: *forma*, i *figura*. Si la qualidad està mui afida à la cosa, se llama *habito*, i si no lo està tanto, se dice *disposicion*: asì una enfermedad mui radicada, se dice *habitual*; si passa presto, se llama *disposicion*, ò vulgarmente *indisposicion*. La virtud de obrar si està expedida se llama *potencia*; i si està impedida, se llama *impotencia*. La qualidad sensible, como el color que uno casi siempre tiene, se llama *qualidad patible*; pero el color que presto passa, como quando à alguno por verguenza se le enciende el rostro, se dice *passion*. La *forma* dà à la cantidad proporcion, i simetria, por la qual se dice la cosa hermosa, fea, &c. La *figura* cierra la cantidad en ciertos terminos, como circular, cuadrada, triangular, &c. Pero esta division no es recta, porque sus miembros no se excluyen, sino en mas, ò menos.

4 Mejor se divide la qualidad en *natural*, i *sobrenatural*. *Natural* es la que naturalmente qualifica la cosa, como el color: *Sobrenatural* es la que por virtud divina, como la gracia. Entrambas se di-

viden en *físicas*, *metafísicas*, i *morales*. *Cualidad física* es la que realmente se distingue del sugeto cualificado, como la luz del aire. *Cualidad metafísica* es la que solo formalmente se distingue del sugeto, como las potencias del alma. *Cualidad moral* es la que resulta de la estimacion de los hombres, como la fama, i credito de una persona. Pero entre estas solo la física merece el nombre de cualidad. Los Filósofos dividen la cualidad física en *oculta*, i *notoria*. *Oculta* es la que por ningun sentido se percibe, como la virtud atractiva del hierro en la piedra imán; la virtud curativa de las yervas, i otras, que solo se perciben por los efectos que causan. *Notoria* es la que se percibe por los sentidos, i se llama sensible, como el calor.

5 La cualidad, sea oculta, ò sea notoria, puede dividirse en *amiga*, i *contraria*. *Cualidades amigas* son las que se componen en un mismo sugeto, como la dulzura, i blancura en el azucar. *Contrarias* son los que no se pueden componer en un mismo sugeto, como la blancura, i negrura. Siete especies de cualidades contrarias señaló Aristoteles, *calor*, i *frialdad*; *humedad*, i *sequedad*; *gravedad*, i *levedad*; *dureza*, i *blandura*; *biscosidad*, i *aridez*; *crasitud*, i *tenuidad*; *blandura*, i *aspereza*.

Pe

Pero de todas estas dice, que las cuatro primeras son las principales, de quienes resultan las demás. De las cuatro, las dos *calor*, i *frio*, las llama *activas*; i las otras dos *humedad*, i *sequedad*, *pasivas*.

*Arbol predicamental de la Cualidad.*

	Cualidad.	
Habito		Virtud natural.
	Habito	
Adquirido		Infuso.
	Adquirido.	
Moral		Intelectual.
	Moral	
Virtud		Vicio
	Virtud	
Templanza		Fortaleza
	Templanza	
Esta		Aquella
	Esta.	

I así puede disponerse en las demás especies.

6 Los Filósofos comunmente señalan cuatro propiedades de la cualidad. La primera es: *Tener contrario*; pero esta no conviene à toda cualidad, porque como nota Aristoteles, entre los colores solo el blanco, i negro son contrarios. La segunda: *Recibir mas, i menos*, ò aumentarse, i dif-

disminuirse; pero tãpoco conviene à toda cualidad , pues la potencia intelectual, ni se aumenta , ni disminuye. La tercera: *Fundar razon de semejanza , ò desemejanza* : aquellas cosas son semejantes , que tienen unos mismos grados de cualidad ; i las que no les tienen , desemejantes. La cuarta : *Difundirse , ò propagarse por el medio* ; v. g. el calor por el aire. Pero èsta conviene à pocas cualidades. Otros añaden quinta , que es *reflexion* ; pero solo conviene à la luz, i al sonido.

## CAPITULO IX.

DEL PREDICAMENTO DE LA  
*Relacion.*

**I** **M**uchos encargan tanto la noticia de la relacion , que les parece, que quien no penetre la relacion, ningun progreso logrará en la Filosofia , i Theologia. Otros llaman à la relacion *milagro de la naturaleza* ; otros *cadena libre* , i otros *uno, i muchos*. Pero todo esto nace de la obscuridad del Filosofo , pues segun S. Agustin cap. 11. de las Cathedogorias : *No llegò à conseguir cabal idea de la relacion*. A mi me parece , que esto no es tan dificil , pues solo con notar los terminos

nos

nos se deja entender bastantemente:

2 Supongo, que una cosa es *relativo*; i otra *relacion*. *Relativo* es aquello que se refiere à otro. *Relacion* es el respeto, ò la razon, por la cual uno se refiere à otro. El Filosofo solo tratò de los relativos; pero nosotros hemos de tratar de la relacion, que es la razon formal de referir una cosa à otra, en la cual se consideran tres cosas, *fundamento*, *termino*, i *razon de fundar*. *Fundamento*, que en las Escuelas se llama *quod*, es el sugeto que se refiere à otro. *Termino*, es à quiẽ se refiere. *Razon de fundar*, ò *fundamento quo*, es el motivo, ò razon por que uno se refiere à otro. Afsi, quando el padre se refiere al hijo, el padre es el *fundamento quod*, porque es quien se refiere; el hijo es el *termino à quien se refiere* el padre; la accion, ò produccion es la *razon de fundar*, ò *fundamento quo*, porque es aquello *por lo que* el padre se refiere al hijo.

3 De aqui se colige manifiestamente, que la relacion solo consiste en la razon de fundar, ò *fundamento quo*; pues sola èsta es aquello, por lo cual el fundament o se refiere al termino; de manera, que no puede aver razon de fundar la relacion de padre à hijo, sin que aya relacion entre padre, è hijo. En las Escuelas estàn imper

tinentes en si la relacion , ò razon formal de referir se distingue de la razon de fundar, queriendo muchos, que puesta la razon de fundar , resulte de ella un modo que sea razon formal de referir. Pero esto es puramente adivinar. Lo cierto es, que puesta la razon de fundar , yà se refieren formalmente el fundamento, i termino; el modo que resulta , ni le entiendo , ni le creo.

4 Como la relacion es la razon formal de referir , ai tantas especies de relacion , como de razones de referir ; i afsi se divide la relacion en *real* , i *de razon*. *Relacion real* es aquella que tiene la razon de fundar real , como la generacion que refiere el padre al hijo. *Relacion de razon* es la que tiene la razon de fundar solo por consideracion , como la del sugeto al predicado, del genero à la diferencia. Muchos llaman à la relacion real *secundum esse*, porque se halla en las cosas; i à la de razon, *secundum dici* , porque solo se halla en el dicho.

5 La relacion real se divide en *transcendental* , i *predicamental*. Esta division se ha hecho celebre en las Escuelas por la diversidad de exposiciones que le han dado. Pero en mi juicio, la mas propria es, que *la relacion transcendental* es aquella,

Cu

cuya razon de fundar se identifica con solo el fundamento *quod*, ò sugeto, como la relacion del Padre Eterno al Hijo Divino; porque la razon de fundar es la paternidad, que solo se identifica con el Padre, que es el sugeto de la relacion Divina. Pero cuando la razon de fundar no se identifica solo con el fundamento, entonces la relacion se llama *predicamental*, como la relacion de semejanza entre dos blancos, cuya razon de fundar la semejanza son las dos blancuras, que realmente se distinguen de Pedro, i Pablo.

6 Tres especies señalò Aristoteles de *relaciones predicamentales*, segun las tres especies de razon de fundar distintas. La primera es de *unidad*, i *numero*; esto es, de conveniencia, i desconveniencia. Pero se deve notar, que la conveniencia, i desconveniencia, si son en substancias se llaman *identidad*, i *distincion*; si en cantidades, *igualdad*, i *desigualdad*; si en cualidades, *semejanza*, i *desemejanza*; si en lugar, *distancia*, è *indistancia*; si en tiempo, *prioridad*, i *posterioridad*; i assi de las demás. La segunda es de las relaciones que se fundan en la *accion*, i *passion*, como son de padre à hijo; de maestro à dicipulo; de amo à criado. La tercera es de las que se fundan en la medida, sea fisica, como del  
pal-



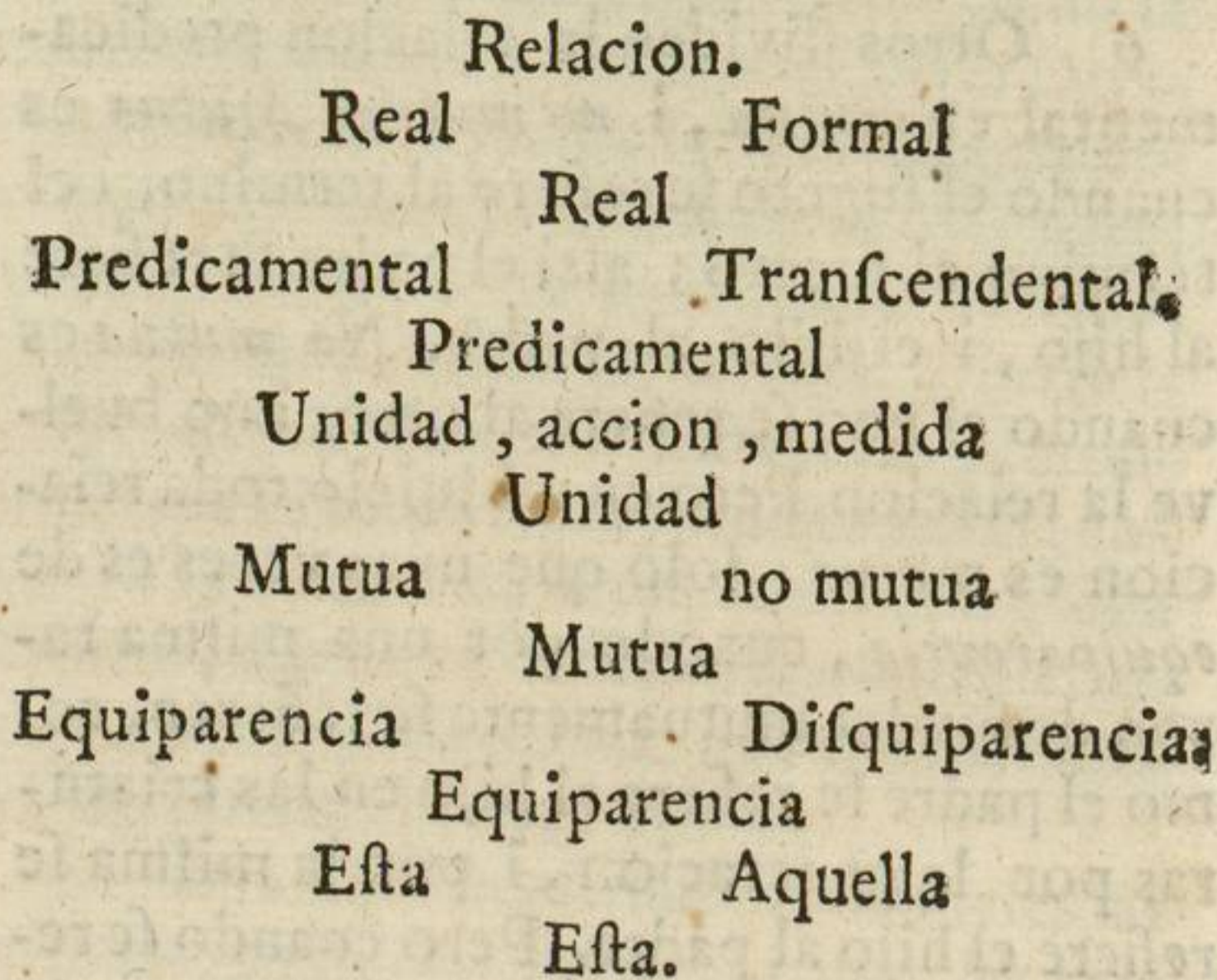
palmo à la cosa medida por èl ; sea intencional , como del conocimiento al ogeto.

6 Otros dividen la relacion predicamental en *mutua* , i *no mutua*. *Mutua* es quando el sugeto se refiere al termino, i el termino al sugeto ; afsi el padre se refiere al hijo , i el hijo al padre. *No mutua* es quando el uno se refiere al otro, i no buelve la relacion. Pero en mi juicio toda relacion es mutua ; solo que unas veces es de *equiparencia* , quando por una misma razon de fundar mutuamente se refieren, como el padre se refiere al hijo en las criaturas por la generacion , i por la misma se refiere el hijo al padre. Pero quando se refieren por diferentes razones , se llama de *disquiparencia* ; afsi el Padre Eterno se refiere al Hijo por la paternidad , i el Hijo Divino se refiere al Padre por la filiacion, que son personalidades distintas en Dios.



Arz

## Arbol predicamental de la Relacion.



7 Los Filósofos comunmente señalan dos propiedades de la relacion. La primera es : *Reciprocacion* ; porque si Pedro es semejante à Pablo , Pablo tambien es semejante à Pedro : Si Felipe Rei de Macedonia es padre de Alejandro ; Alejandro es hijo de Felipe ; i por esso los terminos de la relacion se llaman *correlativos*. La segunda es : *Que los relativos están juntos en naturaleza , i conocimiento* ; porque no puede aver padre sin hijo , ni hijo sin padre. Ni podemos conocer al padre , sin que vengamos en conocimiento del hijo ; ni al contrario.

CA.

## CAPITULO X.

DEL PREDICAMENTO DE LA  
*Accion, i Passion.*

1 **A**Ristoteles definiò la accion: *Acto de un ente en otro*; esto es, acto del agente en el passo; la passion assi: *Acto de este por el otro*; esto es, acto del passo por el agente. Para mayor claridad supongo, que el *agente* es el que obra, ò hace; *paciente* es el q̄ recibe la obra; i la cosa que se produce, ò se obra se llama *termino de la accion*. De aqui se colige, que la accion es la determinacion del agente para obrar en el paciente; i la passion es la determinacion del paciente para recibir el termino del agente. Assi quando el fuego produce el calor en el agua, el fuego es el agente, porque es quien pone la accion; el agua es el passo, ò paciente, porque recibe el calor; el calor es el termino, porque es lo que produce el fuego, i recibe el agua.

2 En las Escuelas juzgan, que la accion es un modo superadito à la causa, ò agente expedido para obrar, que le determina proximamente à la operacion, à que està por s̄ indiferente: pero no ai necesidad;

E

dad;

dad ; pues si la causa es necessaria , solo con aplicarse , i tener los requisitos antecedentes , està determinada à obrar ; si es libre , solo con querer se determina : i por configuiente el modo determinativo viene tarde , i es por demàs.

3 La accion se divide en *creacion* , i *educion*. *Creacion* se llama la accion que produce la cosa independiente del sugeto , como la produccion del Angel , alma racional ; *educion* se llama la accion que produce la cosa dependiente del sugeto , como la produccion de los accidentes. En esto convienen todos , pero aun no se ha declarado en las Escuelas , què sea producirse la cosa con dependencia , ò sin ella , del sugeto. Los Cartesianos dicen , que la creacion es produccion nueva , i asì la independencia consiste , en que la cosa producida no se haga de otra ; i al trocado la educion consiste , en que la cosa se haga de otra existente , i en esto consiste la dependencia. Los Aristotelicos se explican de diferentes maneras , admitiendo nuevas producciones , i educiones. Pero la decision de este punto pertenece à la Fìsica.

4 Dividese mas la accion en *transeunte* , è *immanente*. Accion *transeunte* es la que produce el termino en paciente extraño,  
ño,

ño , como la que produce el calor en la mano. Accion *immanente* es la que produce el termino en el mismo principio, como cuando la mente produce los conocimientos en si misma. Se divide finalmente la accion en *primer productiva*, *reproductiva* , *conservativa* , i *locomotiva*. Accion *primer productiva* es la que produce la cosa que antes no está, como la que produjo los Angeles en el Cielo el primer dia. Accion *reproductiva* es la que produce la cosa que antes ya estuvo , como si Dios destruida una cosa la bolviessse à producir. Accion *conservativa* es la que conserva la cosa producida , como la accion con que Dios conserva el Universo. Accion *locomotiva* es la que mueve la cosa de un lugar à otro , como cuando uno mueve una silla.

*Arbol predicamental de la Accion.*

Accion.

Creacion

Educcion.

Educcion

Immanente

Transeunte

Immanente

Primera Accion , Reproduccion,

Conservacion , Locacion.

Primera Accion

Esta

Aquella

Esta.

F 2

Accion

5 Acerca de la passion devemos notar, que solo la accion eductiva es passion; porque sola esta al producir la cosa determina al passo à que la reciba; i puesta la determinacion del agente para que el paciente reciba el termino, no es menester nueva determinacion del paciente para recibir el termino que en el se produce. La creacion no es passion, porque produce el termino sin passo, antes le conserva sin dependiencia de sugeto.

6 Aristoteles señalò dos propiedades de accion, i passion. La primera es: *Que la accion puede ser contraria à la passion; i tambien la passion à la accion.* Afsi vemos, que el calentarse es contrario al enfriarse; i el calentar al enfriar. Pero esto se entiende accidentalmente, esto es, no por razon de la accion, sino por los terminos contrarios que produce. La segunda es: *Que la accion, i passion reciben mas, i menos;* esto es, pueden producir mas, i menos: Pero esto mejor se verifica del agente, i del passo; afsi decimos, que un agente produce mas, ò menos que otro.



## CAPITULO XI.

DEL PREDICAMENTO DEL UBI,  
ò en donde.

1 **P**OR este se entiende la presencia de la cosa en el lugar. *Ubicacion* es la accion que pone la cosa en el lugar, i èste es el espacio en donde està la cosa. De aqui se colige, que el *ubi*, i *ubicacion* son cosas distintas, pues por el *ubi* propriamente està la cosa presente en el lugar; i por la *ubicacion* solo causalmente, esto es, por determinacion radical. En las Escuelas ai pendencia sobre el constitutivo de la presencia, ò correspondencia propria de la cosa al lugar. Los mas quieren que sea un modo que resulta de la cosa, i del lugar, que tiene por officio proprio constituir à la cosa en èste, ò aquel lugar; i que al passo que se mudan los lugares, se producen, ò resultã nuevos modos.

2 Pero à mi me parece, que sin modos distintos, puede, i deve entenderse la presencia de la cosa en el lugar; porque aunque es verdad, que esta cosa puede estàr sin que estè en este lugar, està determinada la cosa à estàr en algun lugar, demanera, que no puede algo existir, i no ef-

estàr en lugar ; por otra parte puesta la accion, determina à la cosa à estàr en el lugar en donde la produce, ò coloca: luego puesta la accion que termina à la cosa en este lugar , la cosa por si misma està propriamente presente en este lugar ; i assi no ai necesidad de recurrir à modos distintos para explicar la presencia , ò *ubi* de las cosas.

3 La presencia se divide en *real*, è *imaginaria*. *Real* es la que tiene la cosa en el lugar real , como la de un hombre en el mundo : *Imaginaria* es la que tiene la cosa en lugar imaginado , como si un Angel estuviera en los espacios que llamamos imaginarios. La presencia real se subdivide en *intrinseca* , i *extrinseca*. *Intrinseca* es la misma existencia, ò entidad de la cosa: *extrinseca* es el cuerpo que circuye , ò rodea à la cosa locada. La presencia *intrinseca* se subdivide en *circunscriptiva*, *definitiva*, i *sacramental*. *Circunscriptiva* es la de los cuerpos quando estàn conaturalmente, esto es, con extension local como la piedra. *Definitiva* es la de los espiritus , que estàn todos en todo el lugar , i todos en cualquier parte del lugar , como nuestra alma. *Sacramental* es la q̄ tiene un cuerpo por milagro, existièdo como si fuera espiritu, assi està el Cuerpo de Christo en la Eucaristia.

Ar-



*Arbol predicamental del Ubi, ò Presencia.*

	Presencia	
Real,		Imaginaria.
	Real	
Intrínseca,		Extrínseca.
	Intrínseca,	
Circunscriptiva,	Definitiva,	Sacramental.
	Circunscriptiva,	
En el aire,		Fuera del aire.
	En el aire,	
En la Ciudad,		Fuera de la Ciudad.
	En la Ciudad,	
En cubierto,		En la Plaza.
	En cubierto,	
Publico,		Privado.
	Publico,	
En el Templo,		En el Theatro.
	En el Templo,	
De S. Pedro		De S. Juan.
	Este.	

Los Filósofos no señalan propiedades de la *presencia*, ò *ubi*; porque son tan notorias, que ellas mismas se dan à entender.



## CAPITULO XII.

DEL PREDICAMENTO DEL  
Quando.

1 CUando , ò duracion es la existencia de la cosa , que consiste en la permanencia de su ser ; porque cualquier cosa en tanto se dice que dura , en quanto existe , ò tiene ser. En las Escuelas quieren que la duracion sea un modo que resulta de la cosa durante , i el tiempo , que tiene por oficio determinar la cosa à que exista en este tiempo , i no en otro ; pero no ai necesidad de buscar determinativo ageno , teniendole la cosa por si. Es verdad , que la cosa està indifferente para està en este tiempo , ò el otro ; pero puesta la accion productiva , no puede la cosa dejar de està en aquel tiempo en que la accion la produce ; i afsi por si misma existe la cosa en este tiempo ; i ella misma es su duracion , ò *quando*.

2 Mas como la cosa que dura , ò existe , una es permanente , i otra sucesiva , se divide la duracion en *permanente* , i *sucesiva*. Duracion *permanente* es la de aquello que siempre es uno mismo , como *Dios, Angel, Alma racional*. Duracion *sucesiva*

*cessiva* es de la cosa que no es siempre una misma, si que con el tiempo varia, como la duracion del hombre, que crece, ò se disminuye en el cuerpo. La cosa permanente puede durar por essencia, de manera que no pueda faltar, como Dios, i esta permanencia se llama *eternidad*; ò puede faltar, como el Alma, ò el Angel, que Dios les puede destruir absolutamente, si quisiera, i esta se llama *Evo*. Como la cosa sucesiva, ò que dura sucesivamente, puede medirse por otra duracion real, como el movimiento del Sol; ò por algun movimiento, ò sucesion imaginada, se puede dividir la duracion sucesiva en *real*, è *imaginada*. *Real* es la misma existencia de la cosa comparada con otra duracion real; pero comparada con otra duracion fingida, se dice *imaginaria*. Ahsi la existencia del mundo real se mide por el movimiento del Sol, que es duracion real; i aunque no estuviera el Sol, pudiera medirse por un movimiento imaginado.

3 Pero devo advertir, que la duracion instantanea no se comprende en las sobredichas, porque para durar una cosa, quieren, que aya sucesion de instantes, aunque muchos llaman tambien duracion al *instante*, que es la mas minima parte del tiempo.

*Ar-*

*Arbol predicamental de la Duracion,  
ò Quando.*

	Duracion	
	Succesiva	Permanente
		Succesiva
	Real	Imaginada
		Real
	Intrinseca	Extrinseca
		Intrinseca
	Presente ,	Passada , Venidera
		Passada
	Mucho ha	Poco ha
		Mucho ha
	Un siglo	Un año
		Un siglo
	Este	Aquel
		Este.

Del *Quando* no señalan los Filósofos propiedades, por ser notorias.

### CAPITULO XIII.

#### *DEL PREDICAMENTO DEL SITIO.*

**S***itio* es la disposicion de las partes del cuerpo en orden al lugar, como estar en pie, sentado, &c. Algunos entienden, que el sitio se distingue de

de la presencia circunscriptiva del cuerpo , porque el que está sentado en el coche que corre, muda el sitio , pero no la presencia circunscriptiva. Dicen que muda el sitio, porque muda de lugar, i de distancia ; pero no muda la presencia circunscriptiva , pues siempre el cuerpo tiene la misma postura , esto es, está sentado , i sus miembros tienen entre sí la misma colocacion, i distancia. Pero otros entienden , que en este caso físicamente tambien muda la presencia ; porque aunque moralmente sea la misma presencia, por quanto la que viene , es semejante à la que passa; pero en la realidad es diferente, al passo que lo es el sitio.

*Arbol predicamental del Sitio.*

	Sitio	
Casual		Natural
	Casual	
Sentado		Enpie
	Sentado	
Aqui		Alli.
	Aqui.	

Los Filósofos no señalan propiedades del *Sitio*.

CA-

## CAPITULO XIV.

DEL PREDICAMENTO DEL  
Habito.

1 **N**O se toma aqui el *Habito* por la facilidad que se engendra de los actos, que se llama *habito adquirido*; ni por la potencia que dan las virtudes divinas, que se dicen *habitos infusos*; sino por el tener, como es el *vestido*, las *armas*, &c. Dudan algunos, en que consista este ejercicio de tener? Pero sin confundir terminos, solo consiste en la aproximacion del que tiene à la cosa tenida, segun el uso comun en decirse la cosa tenida. Apsi vemos que uno tiene un vestido en las manos, i no se llama el vestido, sino cuando se le pone encima, metiendo el cuerpo dentro del vestido. En otras cosas basta poseerlas, ò ser uno dueño de ellas, para tenerlas, como el *cavallo*, las *armas*, la *dignidad*, &c.

2 El predicamento del vestido quieren muchos que solo convenga à los hombres; otros le estienden à los cavallos, monas, &c. Otros aun se alargan à las estatuas. Pero como dice un Moderno, esta duda sabe à lana de cabra; i cualquier par-

parte, ni se puede probar, ni impugnar.

*Arbol predicamental del Habito.*

	Habito	
Vestido		Ornamento
	Vestido	
Domestico		Militar
	Domestico	
Tunica		Calzado
	Tunica	
Esta		Aquella
	Esta.	

No señalan los Filósofos propiedades del *Habito*.

CAPITULO XV.

*DEL USO DE LAS VOCES.*

**A** Dornò Dios à nuestro primer Padre Adan con la noticia de las ciencias, para que fuesse Maestro de sus hijos, i quiso de su misma vida formar los medios para instruirlos, sacando del aliento de su pecho las palabras, que agitadas con la lengua formassen armonioso, i agradable eco en sus oídos; dando con esto à entender, que si los hijos na-  
cen

cen de las entrañas del padre, los discipulos nacen del pecho del maestro. Son sin duda las palabras substitutas de los conceptos, i viva imagen de los objetos. Por ellas se propagaron las ciencias, i en ellas consiste el trato comun, i familiar de los hombres. Què dichofo fue aquel tiempo en que los padres con viva voz instruian en la sabiduria à sus hijos! Pero confundida la sobervia de los hombres con variedad de lenguas, se hizo mui trabajoso el conseguir las ciencias, por la variedad de voces, i diferentes significaciones, que les dieron los mismos hombres.

2 La voz, como dijo Aristoteles, es un sonido que sale del pecho, y se forma en la boca del animal, para expressar las cosas, i las pasiones del animo. Pues como explica San Agustin, siendo las voces signos de las cosas en que pensamos, el verbo que sale fuera significa al que està dentro. Pero deve entenderse, que la voz principalmente significa la cosa, i en segundo lugar el concepto del que la profiere; porque el fin del que enseña no es manifestar que èl lo sabe, sino dar à entender la cosa; de manera, que como dice el mismo Santo, no ai hombre tan neciamente curioso, que embie à su hijo à la escuela, para que venga en conoci-  
mien-



miento de lo que sabe el Maestro, sino para que entienda si es verdadero, ò falso lo que le dice. En una palabra, la voz principalmente significa lo que por ella intentamos manifestar, i esto son las cosas, ò los ogetos.

3 Las escrituras son substitutas de las voces, porque por ellas hablamos con los que no nos oyen, logrando el mismo efeto que si hablásemos. De aqui se collige, que las escrituras significan tambien las cosas principalmente; pues por las escrituras no queremos dar à entender las voces, sino los ogetos; aunque es verdad, que mas inmediatamente significan las voces, porque no nos instruyen en las cosas, sin que vengamos en conocimiento de las voces, como escribe San Geronimo. Por las cartas venimos en conocimiento de las palabras, i de estas passamos al sentido. Exceptuanse las cifras de los numeros, que en muchas Naciones significan unas mismas cosas, i tienen diferentes voces; porque estas mas son figuras de las cosas, que voces escritas. Lo mismo se ha de decir de los geroglificos, i simbolos, de los cuales usavan los Egipcios, Citas, i Sinenses en lugar de escrituras, segun el P. Atanasio Quirquerio, en su Edipo Egipciaco.

Pa

4 Para entender la significacion de las voces, los Filósofos distinguen tres cosas: *signo, institucion, i significado*. *Signo* se dice la voz, ò la cosa que se toma para significar. *Institucion* es la ordenacion del signo para significar. *Significado* es la cosa representada por el signo. La institucion puede ser de tres maneras, ò *por la misma naturaleza de la voz, ò cosa que es signo*, i entonces se dice *signo natural*; ò *por la voluntad del superior, ò comun*, i entonces se dice, *signo arbitrario, ò adplacitum*; ò *por la misma costumbre*, i entonces se dice *signo de costumbre*.

5 De aqui se colige, que para que una voz, ò cosa sea signo de otra, no basta que por ella vengamos en conocimiento de la otra, pues visto el Rei venimos en conocimiento de su imagen, sin que el Rei sea signo de ella. Es menester que esté ordenada para manifestar à la otra, ò *por su naturaleza*, como el efeto à la causa; ò *por voluntad*, como el ramo puesto à la puerta, respeto de vino vendible; ò *por costumbre*, como los manteles, que puestos sobre la mesa solo con el fin de comer con decencia, venimos en conocimiento de la comida que está cerca. Pero de ninguna suerte para el signo se pide que sea menos perfeto que el significa-

do, aun como signo, pues el Hijo Divino es figura, i signo de la substancia del Padre Eterno, sin alguna imperfeccion. Ni es preciso que aya distincion real entre el signo, i significado, pues ai voces comunes, que se significan ellas mismas.

6 Esto supuesto digo, que ai voces que naturalmente significan; porque asì como la naturaleza ha instituido las lagrimas para expressar el dolor del corazon, i la rifa para manifestar el gozo interior, tiene tambien ciertas voces que por su misma naturaleza representan estas cosas, como son ayes, i sollozos. Las voces humanas son tambien signos naturales del que habla, i de la voluntad de proferirlas, por ser efeto del que habla, i de su voluntad. Las voces de la lengua Hebrea pura, como Dios la enseñò à nuestros primeros Padres, eran signos arbitrarios de las cosas, i no tenian otra significaciòn, que la que les diò el mismo Dios, inspirada, ò manifestada à los hombres. Las voces de las lenguas primitivas, esto es, que empezaron à hablar los hombres, quando Dios confundì su labio, tambien dependen de la voluntad Divina, porque Dios infundiò à los hombres la significacion de cada una, sin que en nosotros hu-  
yiesse arbitrio.

7 Pero las voces de las lenguas derivadas, ò segundarias, como son de la Hebrea, la Siriaca, Caldèa, Egipcia, Arabiga, Dorica, Jonica, Atica, &c. i de la Latina, la Italiana, Francesa, Lusitana, Castellana, Valenciana, &c. Todas estas tienen su significacion por la costumbre, i corruptela. Porque como el uso de la voz depende del pueblo, la misma costumbre de variar, i mudar, ò innovar la voz, le ha dado virtud, i fuerza de significar. De manera que en las lenguas segundarias, para averiguar el significado basta buscar la costumbre de los que las introdugeron, variaron, ò innovaron, sin que sea menester dar razon porquè lo hizieron, dependiendo unicamente de la costumbre, como dijo Oracio en la Arte Poetica.

*Multa renascentur, quæ jam cecidere, cadentque,*

*Quæ nunc sunt in honore vocabula si volet usus,*

*Quem penes arbitrium est, & vis, & norma loquendi.*

*Muchas voces renacen, que vivieron, i otras se van; que en varios Dictionarios, el modo, i lei de hablar son voluntarios.*

8 Esta gran variedad de lenguas, i significaciones de las voces, son la causa de tanta diversidad de pareceres en el mun-

mundo , y que se aya hecho tan difícil el conseguir perfectamente las ciencias. La republica literaria se halla embarazada con tantos libros , unos que son interpretes de otros, i sin embargo nos faltan voces para explicarnos , cada uno en su lengua. De aqui nace aquella confusion de las Artes, i multitud de preceptos, que hacen imperceptibles las ciencias. Pero la lastima es , que aviendose esmerado las Naciones mas cultas en perficionar sus lenguas , poniendo su mayor conato en hablar con brevedad, i claridad , las Escuelas han ido al revès, procurando ocultar su language , i usando de voces tan obscuras, equivocadas, è improprias , que parece se jactan con Aristoteles , de que nadie les entienda sin su explicacion.

9 Yo juzgo que en esto consiste la mayor dificultad de emprender las ciencias , especialmente la Filosofia , que las mas de sus cuestiones se reducen à la voz en las Escuelas. Por esso los antiguos aconsejavan à los Estudiantes , que aprendiesen los terminos, i huyessen de las Escuelas. Epicuro fue enemigo de los pleitos de voz, i asì para hablar en las ciencias nos diò este consejo : *Cuando hables elige las voces comunes , i claras , para que nadie ignore lo que quieres decir ; ni gastes*

tiempo en comentar tus mismas voces.

## CAPITULO XVI.

### DE LAS VOCES, O TERMINOS Dialecticos.

1 **T**Odas las ciencias tienen sus voces, ò terminos peculiares para manifestar aquellas primeras ideas, que en la mente corresponden à la apren- sion. Afsi son terminos de la Theolo- gia: *Eterno, inmutable, infinito, sobrenatu- ral, merito, demerito, revelado, &c.* De la Geometria: *Mayor, menor, igual, desigual, proporcion, &c.* De la Musica: *Grave, agu- do, consonante, disonante, diapason, &c.* i afsi de las demás ciencias, cuyos termi- nos pertenece à ellas explicarles. Pero ai ciertas voces, ò terminos que à todas las ciencias, y artes pertenecen, cuya ex- plicacion toca à la Dialectica, por ser Ar- te de artes, i puerta de las demás cien- cias, i por esso se llaman *Terminos Dia- lecticos generales*; pero como la Dialectica tambien es una de las ciencias, tiene sus *terminos peculiares*, como las demás Artes.

2 Supongo que la Gramatica nos dà las voces para hablar en cualquier cien- cia,

cia, ò facultad, i que todas las voces, ò terminos pertenecen à ella en quanto están dispuestos segun sus reglas, esto es, sin solicismo, ni barbarismo. Solo, pues, las voces pueden pertenecer à la Dialectica, en quanto èsta se vale, ò sirve de ellas para explicar sus ideas, conforme à las reglas de sus artefactos. Por esso los Dialecticos llaman à las voces *Terminos*, esto es, *partes de la oracion Dialectica*, como son, *la proposicion, definicion, division, i argumentacion*, que son los artefactos que regula, i dirige la Dialectica.

3 Grande riña ai entre los Gramaticos para señalar las partes, ò terminos que puede tener una oracion. Varron señaló dos, *nombre, i verbo*. Dion añadió el *neutro*. Laercio en la vida de Zenon, señaló cinco. Aristarco señaló ocho. Quintiliano, i Servio las estienden à once. Caramuel en su Gramatica audáz, señala diez. Los Hebreos, tres, *nombre, verbo, è indeclinable*. Los Arabes, tres, *nombre, verbo, i voz consignificante*; i estas tres partes tienen todas las lenguas Orientales; i segun nuestro Trilles en las Instituciones de la lengua Hebrea, antiguamente los Griegos, i Latinos solo conocieron tres partes de la oracion. Pero procediendo con rigor Dialectico, las partes solo son dos,

dos, *variable, è invariable*; i à estas se reducen las ocho que señala Antonio de Nebrija.

4 Las principales partes de la oracion son el nombre, i verbo, i de estas tratan los Dialecticos, i por no parecer puros Gramaticos definen el nombre con Aristoteles: *Voz significativa arbitraria, sin tiempo, ni parte significativa separada, finita, i recta*. El verbo le definen mudando la palabra, *sin tiempo*, en esta, *con tiempo*. Con esto can à entender, que el nombre, i verbo han de significar por arbitrio; el nombre, *sin tiempo*, i el verbo *con tiempo*; pero ninguna parte de estas, separada de la otra tiene significado, como las partes de la oracion, excluyendo las voces infinitadas por negacion, i los casos, ò personas oblicuas. Pero estas definiciones tienen tantos absurdos como palabras, solo con notar que ai muchos nombres, i verbos, que se componen de partes significativas por sí: que si un hombre estuviessi desde la eternidad, avria verbo, i no significaria con tiempo: que los casos obliquos, i segundas personas tambien son verbos, como los nominativos, i primeras personas.

5 Yo juzgo, que en esta materia de voces devemos seguir à los Gramaticos,  
por-



porque en cada cosa se deve dar credito à los peritos en el arte; especialmente no perteneciendo à la Dialectica esta materia, pues como dice San Agustin, contra los Academicos, el Dialectico no deve formar Vocabularios, sino buscar la verdad de las cosas. Tengo presente aquella Epigrama contra Raulino:

*Quas Rauline doces, nõ vult Dialectica voces,  
res amat in rebus cunctis velut esse diebus.*

Y assi bastará decir, que el nombre es una voz que se declina por casos; i el verbo, que se conjuga por tiempos.

6 No entiendo con què fundamento introdugeron en las Escuelas nombres, i verbos mentales, que llaman *Dialecticos*, à los cuales no se estiende la Gramatica, que solo trata de voces. Porque si bien se repara, à todo nombre, ò verbo vocal le corresponde en la mente un conocimiento sencillo, que se llama *idea*, ò *aprension*; i tambien puede decirse con S. Thomas *verbo de la mente*; esto es, *concepto*, ò *prole de la mente*; pero la *idea*, ò *aprension*, nunca se dirá nombre, ò verbo, porque la voz con que se explica sea nombre, ò verbo en la Gramatica.

7 Esto supuesto, dividen los Dialecticos el termino en *interno*, i *externo*. *Interno* es el que està en la mente, como el

conocimiento : *externo*, el que està fuera de la mente, como la voz. El termino interno puede ser *formal*, como el conocimiento, que es forma que denomina la cosa conocida; puede ser *ogetivo*, i es la cosa conocida, que como tal se llama *ogeto* del conocimiento. El termino formal puede ser *directo*, i es el conocimiento que directamente conoce la cosa; puede ser *reflejo*, i es el conocimiento que reflecta sobre si mismo. Entrambos pueden ser *intuitivos*, cuando conocen la cosa como es en si, como el que conoce la cosa que mira; pueden ser *abstractivos*, cuando conocen la cosa por especie agena, como en enigma, o por espejo. Pueden ser tambien *de primera intencion*, i *de segunda*. Terminio *primo intencional* es el que representa la cosa como està fuera de la mente, como este, *Pedro*: *Secundo intencional* es el que representa la cosa como està en la mente, como *especie*, *sugeto*, &c. Pueden ser tambien *transitivos*, o *intransitivos*. Terminio *transitivo*, es el que hace lo que dice, i passa la forma al ogeto, como el conocimiento que distingue uno de otro, al passo que les conoce: *Intransitivo*, es el que conoce la cosa, pero no resulta mas que el ser conocida, como el conocimiento que dice *Dios*.

Se

8 Se divide 2. el termino , en *transcendente* , i *no transcendente*. El primero es el que conviene à muchas cosas , como *ente* ; el segundo es el que conviene à una sola cosa , como *Dios*. Añaden algunos Dialecticos termino *supertranscendente*, que conviene al ente, i no ente , como *conocido*. Se divide 3. el termino en *simple*, i *complexo* , ò *compuesto*. *Simple* es el que solo tiene una voz, como *alma* : *Compuesto* es el que tiene dos, como *alma racional*. Se divide 4. el termino en *categorematico*, i *sincategorematico*. El primero es el que por sí puede estar en la oracion , i hace perfeto sentido , como *Dios* en esta oracion, *Dios es bueno*. El 2. es el que no puede estar por sí , ni hace buen sentido si otro no se entiende , como *bueno* , que se entiende *Dios*. Se divide 5. en *concreto* , i *abstracto*. *Concreto* es el que significa cosa compuesta de sugeto, i forma, como *blanco*, que comprende la cosa denominada , i la blancura que la denomina: *Abstracto* es la forma denominante ; i el sugeto por sí se llama termino *substracto*.

9 Se divide 6. en *absoluto* , i *conotativo*. *Absoluto* es el que significa cosa que está por sí, como *hombre* , *cavallo*, *piedra*. *Conotativo* es el q̄ significa cosa q̄ se refiere à otra, como *padre*, *hijo*, *maestro*, *dicipulo*.

lo. Se divide 7. en *comun*, i *singular*. *Comun* es el que conviene à muchos, como *hombre*. *Singular* es el que conviene à uno, como *Pedro*. El termino comun puede ser *colectivo*, quando conviene à muchos juntos, i à ninguno en particular, como *pueblo*; ò *distributivo*, quando conviene à muchos juntos, i cada uno en particular, como *Ciudadano*. El termino singular puede ser determinado, quando conviene à uno determinado, como *Dios*; ò *indeterminado*, *vago*, ò *particular*, quando conviene à uno, pero sin determinar, como *algun hombre*. El termino comun puede ser *univoco*, *equivoco*, i *analogo*. *Univoco* es el que significa à muchos que convienen en el nombre, i essencia, como *hombre*: *equivoco* es el que significa à muchos que convienen solo en el nombre, pero en la essencia se distinguen como el *perro* en orden al celeste, marino, i terrestre. *Analogo* es el que significa à muchos, que convienen en el nombre, i parte en la essencia, como *leon* respecto de *Christo*, i el animal bruto.

10 Finalmente, se divide el termino, en termino, en *acto primo*, i en *acto secundo*. El primero es el que actualmente no compone la oracion, pero puede componerla; i si esta potencia es remota, porque ai algun impedimento, ò falta algun  
re-

requisito, se llama *en aēto* 1. *remoto*; pero si la potencia està expedida, esto es, que ni la falta requisito, ni tiene impedimento, se dice *en aēto* 1. *proximo*. Termino *en aēto secundo* es el que actualmente compone la oracion. De aqui se colige cuan impertinente sea aquella cuestion, si el termino se cōstituye *por aēto*, ò *por potencia*; porque esto unicamente depende del uso, si para llamarse una cosa parte es preciso que actualmente la componga.

## CAPITULO XVII.

### DE LAS PROPIEDADES DE LOS terminos.

I **C**OMO el uso de las voces depende de la voluntad de los hombres, pueden darles diferentes significados, i yà tomarlas en uno, yà en otro; i estos modos de tomarlas se llaman *propiedades de los terminos*, que importan mucho para el uso comun, i trato de los hombres; porque si no advertimos la variacion de los significados, à cada passo nos engañarèmos en las conversaciones. Los Dialecticos reducen à siete las propiedades de los terminos, i son, *suposicion*, *estado*, *ampliacion*, *restriccion*, *dimi-*

*minucion, enagenacion, i apelacion.*

2 *Suposicion* es la misma significacion de la voz, pues decimos, que la voz se supone por su significado. Pero como la voz puede tener dos significados, uno *material*, que es la misma voz, i otro *formal*, distinto de la voz; se dice la suposicion *material* cuando se supone por la voz, como cuando decimos *el hombre es nombre*; pero cuando se supone por el significado distinto de la voz, se llama suposicion *formal*, como cuando decimos *el hombre es mortal*. De aqui se colige, que no ai voz que no pueda tener suposicion; porque aunque no tenga significado formal, como *Biltri*, puede tenerle material, como cuando decimos *Biltri es voz*. En las Escuelas llaman à algunas proposiciones *de sugeto que no supone*, como esta, *el Antichristo es hombre*, no porque la voz *Antichristo* no se suponga; sino porque no existe su significado formal.

3 Tomarse una voz en suposicion *material*, ò *formal* depende de la intencion del que habla; i muchas veces se colige de las circunstancias, i algunas de la misma locucion; porque cuando decimos que *hombre es voz*, yà se entiende que el *hombre* se supone materialmente; i cuando decimos *el hombre es racional*, yà se entiende que

que se supone formalmente. La suposición material puede ser *intrínseca*, ò *extrínseca*. *Intrínseca* es cuando la voz se supone por lo que tiene intrínsecamente, como cuando decimos que *Dios es voz*: *extrínseca* es, cuando se toma por lo q̄ tiene extrínseco, como cuando decimos, que *Dios es nombre*; porque esto depende de la voluntad de los hombres.

4 La suposición formal puede ser *propria*, ò *impropria*. *Propria* es cuando la voz se toma por su significado propio, esto es, aquel que principalmente significa, como cuando decimos, que *el Leon es el animal mas fuerte*. *Impropria* es, cuando passa à significar otra cosa, como cuando decimos por metáfora, que *venció el Leon de la Tribu de Judà*. Puede tambien ser *simple*, i *personal*. Cuando la voz se toma por el significado *real*, se dice suposición *personal*, como el *hombre* en esta: *Pedro es hombre*; pero cuando se toma por el significado que depende de la mente, como *el hombre es universo*, ò *especie*, se dice *suposición simple*. La suposición *personal* puede ser *natural*, cuando la voz se toma por su significado natural, como cuando decimos *el hombre es viviente*; pero cuando decimos *el hombre es pecador*, se llama *suposición accidental*.

Sc.

5 Se divide tambien la suposicion personal en *comun*, i *singular*. *Comun* es cuando la voz comun se toma por el significado comun, como *el viviente en sensible*; *singular*, cuando el termino singular se toma por el significado singular, como: *este hombre es Cieron*. La suposicion comun puede ser *determinada*, ò *confusa*. *Determinada* es, cuando se determina el significado, como *todo hombre vive*: *confusa*, cuando no determina el significado, como *algun hombre corre*. La suposicion determinada puede ser *copulativa*, cuando se toma por todos juntos, i ninguno en particular, como *todos los Apostoles son doce*: *distributiva* es, cuando se toma por todos juntos, i cada uno en particular, como: *Todos los Apostoles son Santos*.

6 La segunda propiedad del termino es *estado*, cuando la voz se toma por su significado proprio, como cuando decimos: *Salomon es hijo de David*. La tercera es *ampliacion*, cuando la voz se estien- de à mayor significado, como cuando decimos, que *Christo es hijo de Abraban*; tomãdo la voz *hijo* por *descendiente*. La cuarta es *restriccion*, cuando la voz se restringe à menor significado, como cuando decimos *hombre docto*. La quinta es *diminu- cion*, cuando la voz del todo passa à la par- te,



te , como quando decimos , *el Etiope es blanco en los dientes*. La sexta es *enagenacion* , quando la voz passa del significado proprio al improprio, como quando decimos, *hombre pintado*. La septima es *apelacion* , quando se aplica à una voz el significado de otra, como en la conclusion de este filogismo : *Pedro es grande ; Pedro es Filosofo : luego Pedro es grande Filosofo*. En el qual , la palabra *grande* , que en la mayor significa la cantidad del cuerpo, carga en la conclusion sobre la qualidad de la Filosofia.

7 De esta variedad de terminos , i propiedades nace la multitud de distingos, que tiene la Filosofia , i son precisos para esplicar las palabras dudosas, i se dan en las Escuelas à modo de adverbios, como *absoluta* , i *respectivamente*. El primero denota lo que conviene à la cosa sin respeto à otro , i assi el hombre absolutamente se dice *Racional*: el segundo significa à la cosa con respeto à otra, assi decimos, que un hombre de baja estatura es grande , si se compara con un niño ; pero no, si con otro de estatura regular.

8 *Essencial* , i *accidentalmente* ; el primero denota lo que conviene à la cosa por su essencia, como à Dios ser inmortal: el segundo significa lo que conviene por

aca.

acaso, ò contingencia, como al hombre ser justo. *Real*, i *virtualmente*: el primero denota lo que la cosa tiene en la realidad, afsi decimos, que el arbol en la realidad tiene frutos: el segundo denota la virtud, i actividad, afsi decimos, que la causa virtualmente contiene el efeto, aunque en la realidad no le tenga.

9 *Adecuada, è inadecuadamente*: el primero significa la cosa segun todo lo q̄ tiene, afsi decimos, el hombre adecuadamente es cuerpo, i alma: el segundo significa la cosa segun alguna parte, afsi decimos, el hombre inadecuadamente es corporeo.

10 *Positiva, i negativamente*: el primero significa lo que en verdad tiene la cosa, afsi decimos, que el azucar positivamente es dulce: el segundo denota lo que la cosa no tiene; afsi decimos, que es dulce negativamente todo aquello que no es amargo.

11 *Intrinfeca, i extrinfecamente*: el primero significa lo que la cosa tiene por su natural; afsi decimos, que el agua intrinfecamente es fria: el segundo denota lo que à la cosa le viene de fuera; afsi decimos, que el agua extrinfecamente es caliente.

12 *Extensiva, è intensivamente*: el primero denota la extension de la cualidad

dad à mas partes del sugeto; afsi decimos, que un monte encendido extensivamente es mas caliente que solo un arbol: el segundo denota el aumento de la qualidad en una misma parte; v.g. la mano caliente como seis, intensivamente es mas calida, que todo el cuerpo como quatro.

13 *Exercita*, i *signadamente*, que llaman en acto *exercito*, i *signado*: el primero denota la accion que se egercita, aunque no se diga; afsi decimos, que el Superior viviendo bien exercitamente predica à los subditos: el segundo denota lo que se expressa por la accion, ò voz, v.g. el Superior quando predica signadamente, enseña.

14 *Absoluta*, i *ordinariamente*: el primero denota todo aquello à que puede estenderse la cosa, afsi decimos, que Dios de potencia absoluta puede criar muchos mundos: el segundo denota aquello que ordinariamente se hace, ò està determinado hacerse; v.g. Dios de potencia ordinaria no hace milagros, porque como Autor de la naturaleza ha decretado conformarse con ella. Estas son las distinciones frequentes que se usan en las Escuelas para evadirse de la obscuridad de las voces que suelen usar los que arguyen. Pero en qualquier distincion que se dè à la cosa, se recurrirà al significado del sustan-

tivo, del qual se saca el adgetivo, ò adverbio, i se hallarà el significado de la distincion; v.g. *practicamente* sale de practico; i *especulativamente* de especulativo.

~~~~~

## LIBRO III.

DEL CRITERIO DE LA  
verdad inteligible.

### CAPITULO I.

*DE LAS OPERACIONES DE NUESTRA MENTE en general.*

I



S el juicio del hombre la piedra de toque de las verdades inteligibles, ò metafisicas; porque por mas que estas se escondan al sentido, nunca podrán ocultarse à la mente. Los sentidos solo perciben las sensaciones que los ogetos les embian; pero la mente buela àcia los ogetos, se eleva à los espiritus, purifica los cuerpos, abstrahе las effencias de los singulares, parte los

los indivisibles , une las cosas distintas , i aun finge las que quiere. No ai pues cosa que à nuestra mente no se sugete ; no ai distancia que la detenga ; no ai paredes que la estorven ; no ai alas que la figan. Nuestra mente desde la tierra registra el Cielo , sube mas arriba , i baja hasta el abismo : contempla las cosas presentes , acuerda las passadas , i previene las venideras. Pero en tanta variedad de cosas puede errar nuestro entendimiento ; i así es preciso dirigirle.

2 Es nuestra alma una imagen de Dios ; pues es tambien una en substancia , i trina en potencias , entendimiento , memoria , i voluntad , siendo estas tres cosas una misma alma. Tiene tambien operaciones exteriores en nuestro cuerpo , i operaciones interiores en si misma. Sin salir de si produce una imagen , ò verbo , que le ayuda à espirar su amor. Es enfin capaz de conocer , i amar ; i actualmente conoce , i ama.

3 Esta capacidad , pues , que tiene el alma de conocer , se llama *Potencia intelectual* , ò *Entendimiento* : el egercicio con que actualmente conoce , se dice *conocimiento* , *inteleccion* , ò *percepcion* ; porque por èl entiende , i conoce , ò percibe las cosas. Llamase tambien *concepto* , porque

mediante la especie que la cosa embia, concibe, i engendra el conocimiento. Aquella cosa que el alma entiende, i conoce, se llama *ogeto*, ò *termino*, afsi del entendimiento, como de la inteleccion; porque es el termino donde paran, i lo que se les hace presente.

4 Nuestra alma unida al cuerpo no està tan expedita para conocer las cosas, como separada de èl; i afsi va como por gradas subiendo de punto, hasta conseguir una llena noticia de la cosa. Tres generos de conocimiento se observan en nuestra alma. El primero se llama *aprension*, porque por èl la mente aprende la cosa sencillamente, i sin afirmar, ni negar; i suele explicarse con una sola palabra, como *Dios, Angel, hombre*. El segundo se llama *juicio*, porque por èl la mente revestida de juez dà la sentencia à la cosa, afirmando, ò negando, como diciendo: *Dios es justo: Dios no es cruel*. El tercero se llama *discurso*, porque por èl corre, i discurre la mente de un conocimiento à otro, descubriendo la verdad oculta, como diciendo: *Dios es bueno: luego es amable*.

5 Pero como la mente en la primer idea se informa de los sentidos; por falta de atencion, ò distraccion puede perturbarse; i los juicios que en esta primer idea se

se

se fundan , falen despues errados , i malas en los discursos las consecuciones , en notable perjuicio de las Ciencias.

6 Para formar pues la primer idea, es preciso vaya por partes , contemplando mui de espacio cada una, segun el informe de los sentidos; de otra suerte està expuesto à engañarse à cada passo. Egemplo : espera uno à su amigo ; el deseo , i molestia de esperarle , le precipitan à pensar al menor ruido, que viene el amigo; no vè bullo de lejos, que no le parezca el que espera; i en cada instante queda burlado. Tenga paciencia, i mire si el que viene es hombre , ò cavallo ; si viene solo , ò acompañado ; atienda el modo de andar de su amigo ; si oye su voz , i otras señales que pueden antes informarle ; i de esta suerte formará bien las primeras ideas, i el juicio saldrá verdadero.

7 Para dar sentencia à una cosa por el juicio , no deve uno fiarse de aquellas ideas que formò quando era niño ; porque estas fueron precipitadas , i sobrado credulas. Ni tampoco se fie en las ideas, que le prestò la mente como substitutas de la cosa. Egemplo. Quiere uno formar juicio de Dios; la mente primero le aprendiò à modo de un Varon justo, pues no tiene medio como conocerle en si ; i  
fia-

fiado en esta idea dirà mal , que *Dios tiene cuerpo*. No ha de afirmar cosa alguna sin tener clara idea de ella, como es la evidencia en las ciencias , la esperiencia en las cosas físicas ; la razon grave, i prudente en las opinables ; ò la revelacion en las de Fè. En los negocios civiles, i conversaciones politicas no deve proceder con tanta critica ; porque en estas cosas todos suelen creer lo que quieren, i passe la conversacion adelante.

8 Para discurrir bien sobre una cosa, deve alquilar el cavallo de Ocam , porque el camino es largo, i espinoso. Llaman en las Escuelas cavallo de Ocam aquel dicho del Filosofo : *No se han de multiplicar las cosas sin necesidad* : porque con este principio corriò Ocam todas las ciencias, negando aquellas cosas que la razon , la esperiencia , ò la revelacion no persuadia. Es cierto que con la misma facilidad que uno multiplica las cosas, ai quien se las niegue , sin poderlas probar, i queda afrentado el introductor. Yo entiendo que este cavallo es el mas seguro, i que nunca tropieza ; i si le alquilàran los Filosofos, no avria tantos pleitos en las Escuelas , que obscurecen toda la Filosofia.



## CAPITULO II.

DE LAS VERDADES INTELI-  
gibles.

1 **C**OMO en esta vida mortal está nuestra alma tan atada à los sentidos, que regularmente hablando, empieza su conocimiento por las sensaciones, es dificultoso explicar aquellas cosas que no se sujetan à nuestros sentidos; como son las verdades inteligibles, ò metafísicas, esto es, abstraídas de toda materia, i sensación. Dos generos ai de verdades inteligibles, ò metafísicas, una *real*, i otra *intencional*. Verdad real inteligible es, todo lo que tiene ser, ò existencia sin cuerpo, ò materia, como *Dios*, el *Angel*, i el *Alma racional*: en una palabra, *todo espíritu*. Verdad intencional inteligible es todo aquello que aunque tenga cuerpo, ò materia, le concibe el entendimiento, prescindiendo del cuerpo, ò de la materia, como son todas las naturalezas prescindidas de sus singulares, i razones, ò conceptos que forma, ò finge nuestra mente de todas las cosas.

2 Primeramente, en cuatro estados considera nuestro entendimiento todas las

CO-

cosas, *existentes, passadas, venideras, i posibles.* *Existente* es todo lo que tiene ser, como Dios, Angel, hombre, piedra, &c. *Passado*, es lo que tuvo ser, i yà no le tiene, como Adan, Abel, &c. *Venidero, ò futuro*, es lo que no tiene ser, i le tendrá despues, como el Antichristo. *Possible*, es lo que pudiera tener ser, pero ni le tiene, ni le tuvo, ni le tendrá, como otro mundo. Pero se deve notar, que solo el ente actual, ò existente tiene verdad inteligible, pues solo èste tiene ser real, que termine nuestra mente.

3 Los passados, futuros, i posibles no tienen verdad inteligible, ni les conoce nuestra mente; i assi quando decimos que conocemos à Adan, al Antichristo, ò otro mundo, no queremos significar que conocemos alguna cosa, que es Adan, Antichristo, ò otro mundo, porque no ai tal cosa; solo conocemos que Adan estuvo, i aora no està; que el Antichristo aora no està, i estará despues; que otro mundo puede estar, ò no repugna à Dios producirle; i assi estos tres estados de passado, venidero, i posible, no son mas q̄ tres conocimientos, que en las Escuelas llaman estados en ordẽ al acto, i enagenados acerca del ogeto.

El ente actual puede ser *real, ò de*  
*ra-*

*razon.* Es real en quanto està en si, aunque no se conozca, como Dios, que aunque nadie le conozca, existe. Es de razon, quando se conoce. Tres entes de razon distinguen los Filósofos, *efectivo, sugetivo, i ogetivo.* Ente de razon efectivo es el que le produce la mente, como los actos del entendimiento. Sugetivo, ò receptivo es el que se recibe en la mente, como las especies, i habitos. Ogetivo es el que se ogeta à la mente; que si tiene ser real, se dice ente real; i si no tiene otro ser, se dice *fingido*, como quando la mente junta dos cosas, que no pueden estar, afirmando falsamente, que *el hombre es piedra.*

5 Quando nuestra mente dice, que el hombre es piedra, hace ente de razon; i este conocimiento tiene por ogeto al imposible, esto es, al hombre identificado con la piedra. Llamamos imposible al agregado del hombre, piedra, i la identidad real que el hombre tiene consigo mismo, i la mente la aplica à la piedra; i esto quieren dar à entender en las Escuelas los que dicen, que el imposible es agregado de extremos reales.

6 En el ente actual distingue nuestro entendimiento muchas cosas, como *existencia, essencia, naturaleza, subsistencia,*  
*exi-*

*exigencia, i potencia. Existencia*, en cuanto tiene ser. *Essencia*, en cuanto se compone de sus partes, que no le pueden faltar. *Naturaleza*, en cuanto produce algo. *Subsistencia*, en cuanto està por si sin dependencia de otra. *Exigencia*, en cuanto tiene inclinacion à otra. *Potencia* en cuanto es capàz de tener otra. De manera, que todos estos nombres no significan mas que una misma cosa con diferentes respetos, ò officios.

7 En el ente actual considera nuestro entendimiento tres atributos, que à todo ente convienen, i son, *bondad, verdad, i unidad*. La bondad consiste en tener la cosa todo lo que necesita para ser tal cosa, i en este sentido viò Dios, que todas las cosas eran buenas. Verdad, es la realidad de la cosa, i en este sentido no ai cosa falsa, pues todo lo que existe tiene ser real. Unidad, es la identidad que cualquier cosa tiene consigo misma, i distincion de la otra, por cuya razon cualquier ente se llama *individuo*, esto es, *èl, i no otro*.

8 Tres maneras de individuo distinguen los Filósofos. *Individuo de primera intencion*, i es cualquier cosa que està en la naturaleza; *individuo de segunda intencion*;

cion; i es el conocimiento , que dice *individuo* , comun à todos los individuos. *Individuo vago*, ò determinado en sí, è indeterminado en la mente , como cuando uno dice : *Algun hombre corre* , sin determinar quien , aunque el que corre es determinado.

9 Pueden las cosas distinguirse realmente , ò identificarse. Se distinguen en la realidad, cuando la una puede estar sin la otra, como el *Angel*, i el *hombre*. Se identifican en la realidad , cuando tienen una misma naturaleza, como el animal , i el racional del hombre. Pueden tambien las cosas realmente identificadas distinguirse formalmente , quando el entendimiento las concibe en orden à diferentes respetos , afsi distingue la *justicia* de la *misericordia* de Dios, siendo una, i otra el mismo Dios. I pueden las cosas realmente distintas identificarse formalmente, cuando la mente las confunde, ò las conoce como si fueran una misma ; como cuando conoce todos los hombres bajo de este concepto *hombre* ; i este concepto se llama *universal*, ò *universo*.

10 Tres maneras de universal admitieron los Filósofos. El primero se llama *Platonico* , ò *de causa* , porque Platon llamó universales las causas que tienen virtud

tud de producir muchos efectos; i en este sentido dijo , que las ideas divinas eran universales ; pues basta en Dios una idea para todas las criaturas que puede aver. El segundo se llama *universal Estoico* , ò *Nominal* ; porque los Nominales, siguiéndose à los Estoicos , llamaron universales los signos, i voces que significan muchas cosas, como *Ciudad, Pueblo, Gente, &c.* El tercero se llama *universal Aristotelico* , ò de *essencia, i predicacion*; porque Aristoteles llamó universales las naturalezas que convienen à muchos, i pueden atribuirse à ellos , como la naturaleza del hombre, que conviene à todos los hombres, i puede predicarse de cada uno, diciendo : *Pedro es hombre, Pablo es hombre, &c.*

II De estos tres universales , los dos primeros están en la naturaleza, sin dependencia del entendimiento; pero el tercero le hace nuestra mente por un conocimiento , que abstrae la naturaleza de todos sus inferiores , i la conoce como si se distinguiera de ellos ; porque cuando nuestra mente conoce la naturaleza humana por este concepto *hombre* , de tal suerte prescinde la naturaleza de Pedro, i Pablo, i demás hombres en particular , como si no los tuviera. Ni por esso en este caso finge el entendimiento , porque aunque concibe

be

be la naturaleza , que realmente es comun à muchos , como una ; no dice positivamente que es una ; si solamente aparece como una , por no expressar sus singulares ; i por esso en las Escuelas se define este universal: *uno formalmente , i muchos en la realidad.*

12 Aristoteles dividiò este universal en *metafisico*, i *logico*, tomando la denominacion de la *Metafisica*, i *Logica* ; pues como el oficio de la *Metafisica* es prescindir, i el de la *Logica* comparar ; cuando la naturaleza comun à muchos està prescindida de todos , se llama *universal metafisico*, como quando la mente dice *hombre* ; pero si despues compara la mente la naturaleza con algunos inferiores, entonces se llama *universal logico*, como quando la mente dice *Pedro es hombre* ; porque en este caso no dice que Pedro es todo hombre, ni que es este hombre, porque serìa verdad que Pedro es hombre, aunque no fuese este , sino el otro : dice solo que Pedro es hombre , prescindiendo de este, i del otro ; i afsi la naturaleza queda universal comparado.

13 Porfirio , para instruir mejor à Crisostomo Romano, dividiò el universo Peripatetico en cinco especies en el libro que intitulò *de las cinco voces*; i son , *genero*,

ro, *diferencia*, *especie*, *proprio*, i *accidente*. Para cuya inteligencia supongo, que en cualquier individuo se hallan tres cosas, *essencia*, *propriedad*, i *accidente*. Essencia es aquello que no le puede faltar, ò su misma naturaleza, como en el hombre el ser *animal racional*. Propriedad es todo lo que la cosa apetece, aunque le pueda faltar, como es la frialdad en el agua. Accidente es lo que le puede faltar à la cosa, i no lo apetece, como el color à la manzana. Supongo tambien, que la esencia de cualquier cosa se puede considerar como todo compuesto de sus partes, una material, ò comun à otros, i otra formal, ò determinada à la cosa; así el *animal racional*, que decimos ser la esencia del hombre, es un todo metafísico, que tiene dos partes; la una es el *animal*, comun tambien à los brutos; i la otra es el *racional*, que solo conviene à los hombres. La esencia considerada como todo, se llama *especie*, i todos los individuos que debajo de ella se contienen son de una misma especie. La parte indiferente, ò comun de la esencia, se llama *genero*, porque conviene à otros de otra especie; la parte determinada se llama *diferencia*, porque hace diferenciar à los individuos de una especie de los de la otra.

Esto



14 Esto supuesto, dice Porfirio, todo lo que se predica de otro, ò se ha de predicar como toda essencia, i assi es *especie*; ò como parte esencial indiferente, i assi es *genero*; ò como parte esencial determinada, i assi es *diferencia*; ò como termino de la exigencia, i assi es *proprio*; ò como cosa contingente, i assi es *accidente*: luego todos los universales se reducen à estas cinco especies, *genero, diferencia, especie, proprio, i accidente*. De aqui se colige, que el genero es aquel universo, que se predica como parte indiferente de las especies, como el *animal*, que conviene al hombre, i al bruto, que son distintas especies. Diferencia, es aquel universal que se predica, como parte determinada de las inferiores de la especie, como el *racional*, que contrahe el animal, que de si es indiferente al hombre, i al bruto. Especie, es aquel universal que se predica, como toda la essencia de los individuos de la especie, como el *animal racional*, que es toda la essencia del hombre. Proprio formal, es aquel universal que se predica como termino de la exigencia de los individuos, como la *frialdad*, respeto de todas las aguas. Accidente, es aquel universal que se predica como cosa contingente de los individuos, como el color

ref.

respeto de todas las manzanas.

15 Tres generos distinguen los Dialecticos, generalissimo, ò supremo, que no tiene superior, como el *ente*, ò *existente*, que es lo primero en que convienen todas las cosas: *Entrepuesto*, ò *medio*, i es el que tiene superior, è inferior, como *viviente*, que es genero medio entre el *ente*, i *animal*; pues no todos los entes viven, ni todos los vivientes son animales: *Infermo*, i es el que no tiene otro genero inferior, solo contiene las especies, como el animal; i este propriamente es el genero, que decimos *primer predicable*, i no puede conservarse en una sola especie.

16 En las Escuelas dividen la diferencia en comun, propria, i propriissima: pero mejor se divide en esencial, que es la propriissima, que hace esencialmente diferenciar uno de otro. Extraesencial, es la que hace diferenciar fuera de la esencia, i esta se subdivide en comun, que hace diferenciar fuera de la esencia, i de la exigencia; i *propria*, que hace diferenciar fuera de la esencia, pero segun la exigencia.

17 La diferencia esencial se subdivide en *especifica*, ò *notable*; i en *numerica*, *no notable*, ò *individual*. Diferencia *especifica* es aquella que compone la especie,

cie,

cie, esto es, que contrahe el genero à la especie, como el *racional* que contrahe el genero *animal* à la especie de *hombre*; i esta diferencia deve ser comun à todos los individuos de la especie. Diferencia *numerica*, ò *individual* es la que ultimamente hace diferenciar un individuo de otro, como *Pedro de Pablo*, i esta es la singularidad; i para hallarla, vâ la mente notando todas las cosas que halla en *Pedro*, como el ser *viviente*, *senciente*, *animal*, *racional*, &c. i en llegando à lo ultimo, quando encuentra una cosa, que solo conviene à *Pedro*, esta es la diferencia individual, como el ser este tal, ò *Pedro*.

18 Tres especies distinguen los Dialecticos, *Suprema*, *media*, è *infima*. Especie *suprema* es la mayor, que no tiene otra sobre si, como la *substancia*, que solo se sujeta al genero *ente*. Especie *media* es la que tiene otra sobre si, i bajo, como el *viviente*, que tiene sobre si la especie de *substancia*, i bajo las especies de *hombre*, *bruto*, &c. Especie *infima* es la inferior de todas, que solo tiene bajo de si los individuos, como la especie de *hombre*, i èsta es la que llaman en las Escuelas *especie tercer predicable*, i no puede conservarse solo en un individuo. No apruebo la sentècia que dice q̄ la especie puede cõser-

varse en un solo individuo possible. Tengo por fabulosa la Ave Fenix, que dicen es unica en el mundo de su especie, i no he leido à alguno que la aya visto. Pero aun haciendo suposicion que solo fuesse possible un hombre, concibiendo la *naturaleza humana*, no seria especie mas q̄ por ficcion, como lo confiesan todos en la naturaleza divina.

19 Cuatro propiedades distinguen los Dialecticos. La primera, que conviene à sola la especie, pero no à todos los individuos de la especie, como *ser concebido en pecado*, que conviene à sola la especie de hombre, pero no à todos los individuos; pues se han de exceptuar Christo Señor nuestro, i Maria Santissima. La segunda, que conviene à todo individuo de la especie, pero no solo à ellos, como *comer*, que conviene à todos los hombres, pero no solo à ellos, sino tambien à los brutos. La tercera, que conviene à todo individuo de la especie, i solo à el; pero no siempre, como *producir uvas*, que conviene à toda, i sola la vid; pero no siempre, sino en el verano. La quarta, que conviene à todo individuo de la especie, à solo el, i siempre, como el *calor en sumo*, que conviene à todo fuego, solo, i siem-

siempre. Este ultimo es el proprio *cuarto predicable*.

20 Dos accidentes distinguen los Dialecticos, uno *Fisico*, i otro *Logico*. Accidente *Fisico* llaman aquel que realmente se distingue de toda substancia, afsi dicen los Peripateticos que son el *olor*, *color*, i *sabor*; porque no pueden estar por si, i sin sugeto. Accidente *Logico* es todo lo que à una cosa viene accidentalmente, aunq̄ sea en si substancia, como el *vestido*, i las *armas*, que en si son substancia de lana, madera, i hierro, pero respecto del hombre son accidentes; i de estos se verifica, que son *accidente quinto predicable*.

21 Son innumerables las cuestiones de voz que se muevẽ en las Escuelas sobre los predicables; i à la verdad son infinitas, porque dependen del entendimiento, que es infinitamente reflexivo. Pongo por egemplo una. Todos los cinco predicables son universales respecto de sus inferiores, i todos los cinco convienen en esta razon de *universal*: Luego como los cinco predicables se distinguen en especie, la razon de universal ha de ser genero respecto de los cinco predicables, i los cinco predicables han de ser especies de la razon de universal. De esto parece se sigue alguna repugnancia; pues la razon de universal

seria superior à los cinco predicables ; i juntamente inferior à uno de ellos, que es el genero.

22 Digo , pues , que en esto no ai repugnancia alguna si bien se atienden las reflexiones de nuestro entendimiento, notando esta serie de abstracciones. Primeramente conoce la mente todos los animales , i hace este genero *animal*, el cual accidentalmente se hace genero , porque es cosa accidental que asì se conciba. De la misma fuerte hace este genero *planta*, *viviente*, *substancia*, &c. Lo mismo digo de las especies, como *hombre*, *cavallo*, *perro*, &c. de las diferencias, como *racional*, *sensitivo*, &c. de los propios, como *risible*, *pecable*, &c. de los accidentes , como *blanco*, *negro*, &c. Esto supuesto , de todos estos generos , especies , diferencias, propios, i accidentes , como universales hechos por el primer conocimiento , abstrahida la mente por segundo conocimiento la razon de universal, en la que convienen todos ; i esta razon de universal asì abstrahida accidentalmente se hace genero, i superior à todos; i los generos antecedentes se hacen especies de esta razon de universal. En tercer lugar coge la mente esta razon de universo, i la junta con otros generos , i abstrahida de todos la razon de ge-  
ne-

nero ; i entonces el genero se hace especie superior à todos los generos , i los generos se hacen individuos , i entre ellos el mismo universal , que era genero particular , en el primer conocimiento.

#### CAPITULO IV.

*DEL MODO DE SABER , O CONSEGUIR la verdad inteligible.*

I **C**OMO el principal oficio de la Dialectica es ilustrar nuestra mente , enseñándole el camino de encontrar la verdad , le toca tratar del modo de saber , ò conseguir todas las verdades. El modo , pues , de saber puede tomarse de muchas maneras. Primeramente , por el metodo de enseñar , i aprender las Ciencias , i este se dice *modo de saber* , porque dispone las cosas con tal arte , que las difíciles buelve fáciles. Secundariamente , se toma por la Ciencia , porque en todo rigor esta buelve al hombre sabio. En tercer lugar , se toma por aquel artificio que usa la Dialectica para descubrir la verdad de todas las cosas ; i este modo de saber buscamos en que consiste. En las Escuelas comunmente se dice , q̄ las tres operaciones del entendimiento son modo de saber.

Pe-

2 Pero yo assiento à los que dicen; que solo el juicio es modo de saber; i por configuiente solo el juicio, como fiente Epicuro, es el criterio, ò instrumento de la verdad inteligible. Supongo lo que todos confieffan, que las operaciones de nuestra mente, hablando con todo rigor, son dos, una que no afirma, ni niega, que es la aprension; otra que afirma, ò niega, que es el juicio; porque el discurso es un agregado de juicios, i assi no se distingue del juicio. Pruevo, pues, que la aprension no es modo de saber, ni criterio de la verdad. La aprension es una sencilla idea de la cosa por partes, sin afirmar, ni negar algo de la cosa: de manera, que la aprension solo prende al ogeto, para que el juicio le de sentencia, afirmando, ò negando lo que le convenga; i quien ha dicho que cuando la Justicia prende un hombre, solo por esto antes de la sentencia, se ha de tener por malhechor?

3 Confirmase: cuando uno confieffa que sabe con evidencia que totalmente ignora una cosa, no tiene modo de saber acerca de la tal cosa: en este caso aprende la cosa que dice que ignora: luego la aprension no es modo de saber. La duda no es modo de saber; cuando uno duda, si las estrellas son pares, tiene aprension:  
lue-



luego la aprension no es modo de saber. No ai cosa por imposible que sea, que no la pueda aprender nuestra mente ; i entonces ciertamente que no tiene modo de saber de los imposibles. A no ser esto afsi, digeramos tambien, que sabemos , i tenemos modo de saber del Misterio de la Trinidad , porque le toca la aprension: luego la aprension no es modo de saber.

4 Solo, pues, el juicio es modo de saber las verdades inteligibles, i metafisicas. Digo las verdades inteligibles , porque en las sensibles la aprension que corresponde à las sensaciones tiene grande fuerza para persuadir la verdad sensible. El juicio es la sentencia que dà la mente , afirmando, ò negando lo que à la cosa le conviene: el cual juicio deve hacerse despues de un maduro examen : luego por el juicio sabe la mente lo que es la cosa , segun al hombre se le propone ; i afsi el juicio es el modo de saber dialectico , i el criterio de la verdad inteligible. Confirmase ; porque el juicio no prescinde de la verdad , ò falsedad como la aprension ; antes èl dice lo que es, ò no es la cosa; de tal manera , que el juicio es verdadero, ò falso , segun èl se esplica , i està , ò no està la cosa : luego al juicio devemos atender para saber las ver-  
da-

dades inteligibles, i que pertenecen à la Metafísica.

5 Cuatro dudas puede tener nuestro mente acerca de una verdad; puede dudar que cosa sea; de cuantas maneras es; que le convenga; i que se siga de ella. I à estas cuatro dudas satisface por cuatro juicios. *Definicion, division, proposicion, i argumentacion.* Porque la *definicion* es un juicio que esplica lo que es la cosa. La *division* es un juicio que esplica las partes de la cosa. La *proposicion* es un juicio que esplica lo que le conviene, ò repugna à la cosa. La *argumentacion* es un juicio que esplica lo que se infiere de la cosa. I así, para saber cualquier verdad, es preciso instruirse en estos cuatro juicios.

## CAPITULO V.

### DE LA DEFINICION.

1 **E**L primer modo dialectico de saber es la definicion, que ( si hemos de creer à los Griegos ) antes que otro alguno observò Socrates para explicar con claridad, i brevedad todas las cosas. Por la definicion conocemos claramente la naturaleza de las cosas, que antes por la aprension confusamente conocia-

cia-

ciamos : por esso se llama la definicion *anteojos del alma*, pues por ella ven con distincion los ojos de la mente las naturalezas, que sin su ayuda apenas pueden descubrir. Aristoteles lib. 1. Topic. cap. 4. i Ciceron lib. 1. de Oratore, convienen, que la definicion es una *oracion que explica lo que es la cosa*; pero como de muchas maneras puede explicarse lo que es la cosa, ai muchas maneras de definicion.

I Primeramente la definicion puede ser del nombre, ò de la cosa. Definicion de nombre es la que explica el nombre, i esta puede ser *literaria*, ò *diccionaria*. La primera explica los elementos del nombre; i la segunda su significado. Tenemos egemplo de las dos en S. Agustin, de principiis Dial. cap. 10. *Puedo rectamente decir, que Tulio es nombre, con el cual se significa un hombre grande Orador, que siendo Consul se opuso à la conjuracion de Catilina*: i esta es diccionaria. Mas puedo decir, *que este nombre Tulio es Daçtilo, que consta de estas letras, &c.* i esta es literaria. A la definicion de nombre se reduce tambien la etimologia, como *providencia*, es lo mismo que ver con ciencia. I tambien la interpretacion de un nombre estrangero por otro de la lengua propria, como dice S. Matheo cap. 1. v. 23. *I le llamaràn Emanuel,*

*nuel, que se interpreta, Dios está con nosotros.*

3 Platon dijo, que todos los nombres deven ser unas breves definiciones de las cosas, naciendo de aqui el comun proloquio: *Muchas veces convienen à las cosas sus nombres.* Pero los Dialecticos no deven fiar en los nombres sus discursos, porque tambien es comun proloquio: *Muchas veces no convienen à las cosas sus nombres.* Por esso dice San Agustin, de princ. Dial. cap.6. *Cada qual se forja el origen de las palabras, como la interpretacion de los sueños.* La etimologia no sirve para sacar paridades; i assi dado que sea verdad lo que dijo Justiniano, que el *Testamento* se dice de *testar la mente*, no se infirria: luego el vestimento se dice de vestir la mente.

4 Definicion de la cosa es la que esplica la cosa significada por el nóbre: i esta es propriamente definicion Dialectica, que la del nombre queda à los Gramaticos. La definicion de la cosa puede ser *essencial*, ò *descriptiva*. La primera esplica la essencia, i naturaleza, ò constitutivo de la cosa. I puede ser *Fisica*, ò *Metafisica*. *Fisica* es la que esplica la essencia real de la cosa, como esta: *El hombre es un agregado de cuerpo, alma racional, i union.* Metafisica  
es

es la que esplica la essencia formal de la cosa, como èsta: *El hombre es un animal racional*, esto es por genero, i diferencia, que son partes formales, i metafisicas.

5 Definicion descriptiva es la que esplica la cosa fuera de la essencia, i valiendose de ella, define Aristoteles los animales, Teofrasto las plantas, Dioscorides las hiervas, Oppiano los peces, Galeno los metales; i la usan familiarmente los Oradores, i Poetas. Ni los Dialecticos deven reprobarla, pues las naturalezas muchas veces se esconden bajo de los accidentes, i no las vemos sino por cancelles. Pero en la definicion descriptiva devemos recopilar aquellos accidentes, ò propiedades, que todos juntos convengan al definido, i no à otro. Porque aviendo Platon definido al hombre *animal con dos pies, i sin plumas*, se burlò del Diogenes Cinico, i quitandole à un gallo las plumas, le echò en la Escuela diciendo: *Este es el hombre de Platon*.

6 Aristoteles 6. Topic. señala algunas reglas de la buena definicion. La primera es, que la definicion sea mas clara que el definido; i dà la razon el Filosofo, porque la definicion se ha inventado para conocer la cosa. Deve, pues, el Dialectico abstenerse de metáforas, solo familiares à los  
Poe-

Poetas. Ovidio lib. 2. Eleg. valiendose de ellas, esplicò assi el sueño: *Necio, què es el sueño sino una imagè de la fria muerte?* Deve evitar las palabras obscuras, i enigmaticas, como las que dicen que unos Pescadores propusieron à Homero: *Lo que cogimos pereciò, i lo que no cogimos queda,* queriendo significar los piojos. Deve huir las palabras ambiguas, i equivocadas; porque segun San Agustin, de princ. Dial. cap. 8. *La obscuridad, i ambigüedad en las palabras son dos impedimentos, que hacen dificil el camino de la verdad.* Deve, pues, el que define usar las palabras mas claras, i espresivas, porque como dice San Pablo 1. Corin. 16. *Si no se distinguen las palabras, còmo se sabrà lo que se dice?*

7 Regla 2. La definicion sea tan breve como pueda ser, esto es, esplicando mucho en pocas palabras: de manera, que luzga mas la sabiduria que la elocuencia. Por esso decia Zenon Principe de los Estoicos, que la Retorica se lleva las palmas, la Dialectica los datiles; porque los Retoricos hablavã mucho, i poco los Dialecticos. No por esso ha de ser tan breve, que sea obscura, omitiendo alguna cosa necessaria; porque como se ha de evitar la prolixidad superflua, tambien la brevedad obscura; assi decia Oracio: *Nos engañamos*

*con apariencias de bien. Si trabajo en ser breve, me hago obscuro.*

8 Regla 3. La definicion, si es metafisica, ha de explicar la cosa por genero, i diferencia; porque no se explica la naturaleza de la cosa, sino diciendo en què conviene con otra, i en què se distingue de ella: pues como dice el Grande Agustino Categ. cap.6. *Los Dialecticos imitan à los Estatuarios, que toman una grande piedra para hacer una imagen, i van quitando partes superfluas, i forman el rostro, despues los brazos, &c.* Así la definicion, empezando del genero va bajando hasta lo ultimo, que es la diferencia de la cosa. Pero el genero deve ser el infimo; porque no convenga la definicion à otros.

9 Regla 4. La definicion, i el definido deven convertirse, esto es, han de ser iguales, de manera que del uno al otro mutuamente valga la ilacion. Esta regla es la mas precisa; porque que la definicion sea larga, ò breve, clara, ò obscura, se puede de algun modo tolerar; pero luego que no se convierta, por solo este titulo se rechaza. De esta regla nace que la definicion deve convenir à todo, i solo el definido. Vease San Agustin lib. de quant. animæ cap. 25.

10 Sin embargo que todos los Dialectec-

lecticos convienen en unas misma reglas de definir , ai tanta variedad de definiciones à cada cosa , que mas parece que de proposito se ponen à obscurecerla , que à declararla : naciendo esto de la diferente idea que cada uno forma de la cosa definida. Pero como mi destino es instruir practicamente , pongo por egemplo *el hombre*, i quiero ver como se definirà mejor. En las Escuelas definen el hombre por *animal racional*. Ponen por genero el *animal* , por el cual conviene el hombre con los demàs animales , i ponen al *racional* por diferencia del hombre , por quien se distingue de ellos. Sinembargo que esta definicion està recibida de la comun, oi la ponen en pleito algunos, i se les ofrece que podian los Peripateticos definir mejor el hombre , que por *animal racional* ; pues esta definicion no es clara, segun prescriben las reglas ; porque para ser clara la definicion del hombre devemos colocarle bajo del genero mas conocido : es mas notorio que en el hombre ai alma que cuerpo ; esto es, racional, que animal , pues de la existencia del cuerpo podemos dudar, i no del espiritu , ò à lo menos probamos el cuerpo por el espiritu: luego la definici3n del hombre no empieza à *notioribus*, como dicen en las Escuelas.

Mas



11 Mas: ò el genero deve convenir à todo aquello de quien se distingue el definido por la diferencia; ò deve ser el mas inmediato, i basta que convenga con una especie distinta? Si dicen lo primero, el *animal* es corto para genero, pues por èl no conviene el hombre con la *planta*, *Sol*, *Angel*, i *Dios*, de quienes es necesario, que por su diferencia se distinga. Si dicen lo segundo: luego el *animal* es genero remoto, pues por èl conviene el definido con muchísimas especies de brutos, como cavallos, leones, perros, aguilas, palomas, &c. bastàra que el hombre conviniera con solo una especie, para que su genero fuesse el mas inmediato. Por otra parte, el *racional* es poco expresivo para diferencia del hombre, pues quiere decir *principio discursivo*, i este atributo dice imperfeccion en el hombre; pues èste, en quanto se buelve mas perfecto, usa menos de racionios, i los mui sabios comprenden mejor las cosas sin recurso à discursos.

12 Finalmente, es comun axioma, que de las cosas mas perfectas se hace la denominacion: el hombre es compuesto de dos naturalezas, cuerpo, i alma, i es mas perfecto el espiritu: luego bajo de este genero deve colocarse la definicion  
del

del hombre. De esta suerte se haria mucho bien à la Filosofia, i se corregiria un grande error, que con mala costumbre se ha introducido desde la infancia, pareciendonos mas noble lo que vemos, que lo que no vemos.

13 Siendo, pues, cierto, è indubitable, que el hombre consta de alma, i cuerpo, le difinen afsi los modernos: *Cosa compuesta de entendimiento finito, i cuerpo organico*. Porque aquella definicion es buena, que consta de genero, i diferencia; es mas clara que el difinido, i esplica la essencia del difinido. I como esta definicion tenga essas tres condiciones; porque la palabra *cosa*, es genero por quien conviene el hombre con subalternas especies distintas, como Angeles, plantas, metales, &c. la palabra *compuesta* es diferencia, por la cual se diferencia de todas essas cosas, las cuales no tienen composicion. Es tambien mas clara que el difinido, porque por sus palabras esplica cosas, que no declara la palabra *hombre*. Finalmente esplica la naturaleza del hombre; porque claramente dice de què cosas se constituye, pues nada se halla en el hombre que no se comprenda en la definicion.

14 La palabra *entendimiento*, esto es, *alma racional*, hace discrepar el hombre de

De los brutos, plantas, metales, &c. Dicese *finito*, esto es, *no perfecto*, para denotar, que el hombre en todo se distingue de Dios, que es entendimiento infinito. Finalmente, la ultima palabra *cuerpo organico* esplica la minoridad, i distincion que el hombre tiene respeto de los Angeles, aunque esto mismo tenga comun à los brutos. Ni le falta à esta definicion la regla principal de igualarse con su definido, de manera que del uno al otro valga la conclusion: v. g. Es hombre: luego es cosa compuesta de entendimiento finito, i cuerpo organico. Es cosa compuesta de entendimiento finito, i cuerpo organico: luego es hombre. De este modo, dicen, queda el hombre mas claramente esplicado, que por la definicion comun.

15 Pero como las definiciones son hijas de las ideas que cada uno forma de las cosas, es tan dificil apartar el comun de su definicion, como de arrancarle la idea que tantos años tiene en possession. Me parece que la definicion comun del hombre es metafisica, i esplica el definido por partes formales; i la definicion moderna es fisica, ò esplica el hombre por sus partes reales. Cual de las dos seria mejor? Entiendo que en su linea cada una es buena; pero que siendo el hombre

cosa física, será más útil la definición física; i si siempre tirásemos à definir las cosas, por lo que tienen en sí, i no por lo que concebimos nosotros, se evitarían muchísimas cuestiones de voz, que tanto ruido causan en las Escuelas, en notable detrimento del tiempo, i perjuicio de la verdad.

## CAPITULO VI.

### *DE LA DIVISION.*

**L**A division es la segunda especie del modo de saber Dialectico, inventado por Platon, para saber de cuantas maneras es la cosa; por esso se compára à la anatomía, pues por ella, como futil cuchillo de la mente, se van dividiendo, distinguiendo, i declarando todas las cosas. En las Escuelas confunden la division, i particion, siendo cosas diferentes. Partir una cosa es, hacerla pedazos, ò partes; dividirla es, decir de cuantas maneras es; afsi se parte el hombre en cuerpo, i alma; pero se divide en Pedro, i Pablo. De manera que cuando se parte el hombre en cuerpo, i alma, puede esta particion llamarse division, no del hombre, sino de la parte del hombre, que una es cuerpo, i otra alma.

La

2 La division una es del nombre, i otra de la cosa. La primera esplica los significados del nombre, como si se digera: el significado de este nombre *Tauro*, uno es monte, otro animal, i otro signo. La segunda esplica de quantas maneras es la cosa significada, como si se digera: *El spiritu, ò es Dios, ò Angel ò alma*. La primera division mas pertenece à la Gramatica; porque esta trata de la significacion de las voces; la Dialectica, supuesta la significacion, passa à buscar la noticia cientifica.

3 La division de la cosa, que pertenece à la Dialectica, puede ser de tantos modos, como las cosas; por esso una division es del *todo actual*, quando esplica de quantas maneras es la parte del todo actual, ò compuesto de partes, que actualmente le componen, como es el hombre compuesto de alma, i cuerpo: otra division es del *todo potencial*, que esplica quantas son las partes del todo potencial, esto es, que puede tener partes, pero no las tiene, assi se divide el hombre en Pedro, i Pablo, que aunque cada uno es hombre, no componen una naturaleza, sino en quanto lo concebimos assi.

4 La division del *todo actual*, puede ser fisica, quando esplica las partes

físicas de la cosa, como *el hombre es cuerpo, i alma*; yá esenciales, yá integrales; i puede ser metafísica, cuando esplica las partes formales, i metafísicas, como: *el hombre es animal i racional*.

5 La division del *todo potencial*, una es esencial, cuando esplica las partes esenciales, como *el viviente, uno es espíritu, i otro animal*: i puede ser accidental, cuando esplica las partes accidentales; i ésta puede ser de tres maneras, *de sugeto en accidentes*, como el hombre, uno es blanco, i otro negro; *de accidente en sugetos*, como la blancura, una está en el cisne, i otra en el papel; *de accidente en accidentes*, como lo que es blanco, uno es dulce, i otro amargo. De la misma suerte podemos decir, que la division esencial, una es *de genero en generos*, como la del ente en substancia, i accidente; otra *de genero en especies*, como el animal, en hombre, i bruto; otra *de especie en individuos*, como el hombre en Pedro, i Pablo.

6 En la division guardan los Dialecticos estas reglas. La primera es, que la division sea lo mas breve que pueda, esto es, que si puede tener dos miembros, no tenga tres; porque como dice Aristoteles: *La multitud es madre de la confusion;*

i afsi ferà viciosa esta division, *el viviente*, uno es Dios, otro Angel, otro animal; i buena esta: *El viviente*, uno es espiritu, i otro cuerpo.

7 Regla segunda: Los miembros de la division deven escluirse, esto es, que el uno no se contenga en el otro; i afsi se divide mal el *viviente* en *espiritu*, i *Angel*; porque en el espiritu se incluye el Angel.

8 Regla tercera: Los miembros de la division juntos comprendan el todo dividido, de forma, que este no tenga mas, ni menos; por esso se divide mal la tierra en Africa, Asia, i Europa; pues queda otra parte que se llama America.

## CAPITULO VII.

### DE LA PROPOSICION.

I LA tercera especie del modo de saber dialectico ilustrado por Epicuro, es la *proposicion*, aunque con los nombres de *anticipacion*, i *presuncion*, como dice Ciceron lib. 1. de Nat. Deor. Se han de poner nuevos nombres à las cosas nuevas, afsi antes que otro alguno usò Epicuro de esta voz *anticipacion*. De esta misma voz se valiò despues Crisipo, segun Laercio lib. 7. para explicar las premissas que ponen los Dialecticos antes de

1.

la conclusion. Con esta misma voz interpretò Quintiliano lib. 9. cap. 1. la figura Retorica que hacemos, cuãdo prevenimos lo que nos quieren oponer. Algunos Antiguos llamaron à la proposicion *noticia de la mente*; pero la comun con el Filosofo 1. Prior. cap. 1. usa el nombre de *proposicion*, que es una oracion que dice lo que conviene, ò repugna à la cosa, como esta: *Ciceron fue grande Orador: ò Ciceron no fue enemigo de la Patria.*

2 Quien propone, ò dice lo que à la cosa le conviene, ò repugna, es la mente, mediante el juicio; i por esso algunos le llaman *proposicion formal*, à distincion de las voces, que se dicen *proposicion vocal*. Pero se ha introducido el abuso de llamar al ogeto propuesto *proposicion ogetiva*. En el ogeto de la proposicion formal distinguen los Dialecticos tres cosas, *sugeto*, *union*, i *predicado*. *Sugeto* es la cosa de quien se dice algo; *predicado* lo que se dice del sugeto; *union* la conveniencia, ò disconveniencia que ai entre el sugeto, i predicado, espressa por el verbo de la oracion. Assi en esta proposicion: *Felipe V. es Rei de España: Felipe* es el sugeto, porque de èl se dice que es Rei: *Rei de España* es el predicado, porque es lo que se dice de Felipe: el verbo *es* de-

no-



nota la conveniencia que ai entre Felipe, i Rei de España.

3 Algunos Dialecticos regatean à la propoficion el titulo de modo de saber dialectico; pero al mismo passo se confunden tanto para esplicar su artificio, que claramente se conoce ser modo de saber. Cuatro cosas consideran en qualquier propoficion, *materia*, *forma*, *cuantidad*, i *cualidad*. La *materia* es el ogeto de la propoficion formal, que llaman *propoficion ogetiva*, como el *fugeto*, la *union*, i el *predicado*. La *forma* es el modo de mirar al ogeto, que propriamente es el juicio, que llaman propoficion formal. La *cuantidad* es la estension, esto es, la *universalidad*, *particularidad*, &c. La *cualidad*, es la verdad, ò falsedad de la propoficion. Por estas quatro cosas reparten los Dialecticos las divisiones de la propoficion, que fon lo mas importante de la Dialectica.

*Por razon de la materia.*

4 Se divide primeramente la propoficion en *necessaria*, *impossible*, *contingente*, è *infalible*. Propoficion *necessaria* es aquella cuyo predicado de tal fuerte conviene al fugeto, que no puede dejar de convenirle, como esta: *Dios es Omnipotente*. Propoficion *impossible*, ò de materia

ria

ria imposible ( porque la proposicion no es imposible ) se dice aquella , cuyo predicado repugna totalmente al sugeto , como esta : *El hombre es piedra*. Proposicion *contingente* es aquella en que el predicado puede convenir , ò no convenir al sugeto , como esta : *El Palacio està adornado*. Proposicion *infalible* es aquella , cuyo predicado ciertamente sabemos que le conviene al sugeto , aunque absolutamente puede dejar de convenirle , como esta : *El predestinado se salvarà* ; porque aunque Dios le predestinò , porque vè ciertamente que no morirà en pecado , el hombre absolutamente puede morir en pecado , i condenarse.

5 Se divide 2. la proposicion en *directa*, è *indirecta*. Proposicion *directa* es la que tiene un predicado superior al sugeto , como esta : *El hombre es animal*. *Indirecta* es aquella cuyo predicado es inferior al sugeto , como esta : *El animal es hombre*. Pero quando el sugeto , i predicado son iguales , como en esta : *El hombre es animal racional* ; se llama la proposicion : *Igual de igual*.

6 Se divide 3. la proposicion en *identica* , i *no identica*. Proposicion *identica* es aquella en que el sugeto , i predicado son real , i formalmente una misma cosa ,

CO-

cosa, como esta : *Dios es Dios*. No *identica* es aquella en que el predicado à lo menos formalmente se distingue del sugeto, como esta : *El racional es animal*. De aqui se colige , que no es *identica* la proposicion en la qual la definicion se predica del definido , como esta : *El hombre es animal racional* ; porque la definicion , i el definido se distinguen formalmente. Pero si solo son sinonimos , como en esta : *El campanario es torre* , es la proposicion *identica* ; porque no hacen formar diversos conceptos.

*Por razon de la forma.*

7 Se divide 1. la proposicion en *afirmativa* , i *negativa*. Proposicion *afirmativa*, que algunos llaman *compositiva*, porque compone el sugeto con el predicado, es aquella que dice que el predicado conviene al sugeto , como esta : *Dios es misericordioso*. Al contrario la *negativa* , que llaman *divisiva* , porque aparta el sugeto del predicado, es la que dice que el predicado no le conviene al sugeto , como esta : *Dios no es cruel*.

8 Se divide 2. en *simple* , i *compuesta*. Proposicion *simple* , es la que tiene solo un verbo, ò una copula, como esta : *Quintiliano fue Retorico*. *Compuesta* , es la que tiene dos verbos , ò dos copulas ; como  
es-

esta: *Virgilio fue Poeta, i Socrates Filosofo moral.* La propoficion compuesta es de quatro maneras, *copulativa, disyunctiva, causal, i condicional.* *Copulativa*, es la que junta dos propoficiones por alguna particula de conjuncion, como esta de los Canticos: *Yo duermo, y mi corazon vela.* *Disyunctiva*, es la que junta dos propoficiones por alguna particula de disyuncion, como esta: *O crees en Dios, ò no crees.* *Causal*, es la que señala la causa por què el predicado conviene al fugeto, como esta: *Judas se condenò, porque murió impenitente.* *Condicional*, es la que señala alguna condicion, como esta: *Si vives bien te salvaràs.*

9 Se divide 3. en *perspicua, ò clara, i esponible, ò obscura.* La primera es aquella que por su claridad no necessita de espoficion, como esta: *Dios es bueno.* La segunda, que necessita de esplicarse por otra mas clara, que se llama *esponente.* Tres especies de propoficiones esponibles señalan en las Escuelas, *exclusiva, exceptiva, i reduplicativa.* La primera es la que tiene alguna particula de esclusion, como esta: *Solo Clemente es Sumo Pontifice.* La segunda tiene alguna particula de excepcion, como esta: *Todos los puros hombres pecaron en Adan, menos la Virgen*  
Ma-

*Madre.* La tercera es la que tiene alguna particula de reduplicacion , como esta: *Dios en quanto Omnipotente produce todas las cosas.* La primera se expone afsi: *Clemente es Sumo Pontifice, i no otro distincto de Clemente.* La segunda afsi: *Cualquier hombre pecò en Adan, i la Virgen Madre no pecò en Adan.* La tercera afsi: *La razon porque Dios produce todas las cosas, es porque es Omnipotente.* De aqui se colige, que estas proposiciones se pueden llamar compuestas.

10 Se divide 4. en *absoluta*, i *modal*. Proposicion *absoluta*, es la que redondamente dice el predicado del sugeto, como esta: *Dios es uno, i trino.* *Modal*, es la que dice el modo con que el predicado le conviene, ò repugna al sugeto. Cuatro modos solamente esplican los Dialecticos, aunque ai otros muchos, dos universales, que son *necessario*, è *imposible*; i dos particulares, que son *contingente*, i *posible*. De forma, que en la Dialectica esta proposicion: *El hombre necessariamente es animal*; equivale à esta: *Todo hombre es animal*: Esta: *Es imposible que el hombre sea piedra*; vale: *Ningun hombre es piedra*. En la proposicion modal distinguen los Dialecticos, *dicho*, i *modo*. *Dicho*, es la proposicion sobre la qual carga el modo:

*modo*, es lo que carga sobre el dicho. Así en esta : *Ciceron ser elocuente es contingente* : la parte que dice : *Ciceron ser elocuente*, es el dicho ; i *contingente*, es el modo.

11 Se divide 5. en proposición de *tercer adyacente*, cuando el predicado está en tercer lugar ; de *segundo adyacente*, cuando está en segundo lugar ; i de *primer adyacente*, cuando está en primer lugar. De estas tres proposiciones tenemos egemplo Joan. 1. v. 19. Preguntado S. Juan Bautista por los Mensajeros de los Sacerdotes, quien era, dijo : *Yo no soi Christo* ; i esta tiene tres terminos : preguntado si era Elias ? dijo : *No soi*, i esta tiene dos : preguntado si era Profeta, dijo : *No*, i esta tiene uno.

*Por razon de la cantidad.*

12 Se divide la proposición en *universal*, *particular*, *indefinida*, i *singular*. Proposición *universal* es la q̄ tiene un termino comun distributivo con nota de universalidad, como estas : *Todo hombre es sensible* : *ningun hombre es puro espiritu*. Digo que el termino comun deve ser distributivo, porque ai proposición cuyo termino comun tiene nota de universalidad, i no es universal, como esta del Gen. 5. v. 5. *Todo el tiempo que vivió Adan, nuevecientos i treinta años*. Proposición *particular*  
es

es la que tiene un termino comun con nota de particularidad, como esta: *Algun Ciudadano es buen patricio.* Proposicion indefinida es la que tiene algun termino comun sin nota alguna, como esta: *El hombre es capaz de razon.* Proposicion singular es la que tiene algun termino singular, como esta: *Ciceron desbizo la conjuracion de Catilina.*

13 En las Escuelas quieren que la universalidad, particularidad, &c. de las proposiciones se tome de parte del sugeto; pero espero la razon porque esta proposicion: *Todo hombre es algun racional,* sea universal de parte del sugeto, i particular de parte del predicado; i esta: *Algun hombre es toda substancia;* no sea particular de parte del sugeto, i universal de parte del predicado. Lo mismo digo de las particulares, i singulares. Son terminos singulares *este,* i *aquel;* *Pedro,* i *Pablo;* los caracteristicos, como: *El Verbo Eterno,* *la Virgen Madre,* *el Precursor,* *el Apostol,* &c.

*Por razon de la cualidad.*

14 Se divide la proposicion en *verdadera,* i *falsa.* Proposicion *verdadera,* es cuando su ogeto esta afsi como ella dice sin faltar un tilde, porque la verdad es tan delicada, que en poco se pierde toda;

al

al contrario, la falsedad con parte de inconveniencia se contenta; así esta es verdadera : *Todo hombre es viviente* : esta falsa : *Todo hombre es blanco*.

15 Muchísimas veces vemos en publico à hombres bien opinados trocar los frenos de las cosas por no conocer la verdad, i falsedad de las proposiciones ; i algunas veces tambien por no discernir la universalidad, ò particularidad , ò la afirmacion, i negacion de las proposiciones ; i así pondré tres reglas acerca de las proposiciones , sobre que puede ofrecerse alguna duda.

*Regla de universalidad.*

16 La proposicion indefinida , si es de materia necesaria , como esta : *El cavallo es animal* , equivale à universal , i es lo mismo que decir : *Todo cavallo es animal*. Pero si la indefinida es de materia contingente , como esta : *El cavallo corre* ; equivale à particular , como esta : *Algun cavallo corre*.

*Regla de afirmacion.*

17 La afirmacion , i negacion de la proposicion , se toman del verbo principal. De aqui se colige , que la copulativa es afirmativa cuando afirma el conjunto de las copuladas , aunque estas sean negativas ; así esta es afirmativa : *Ni Socrates fue*



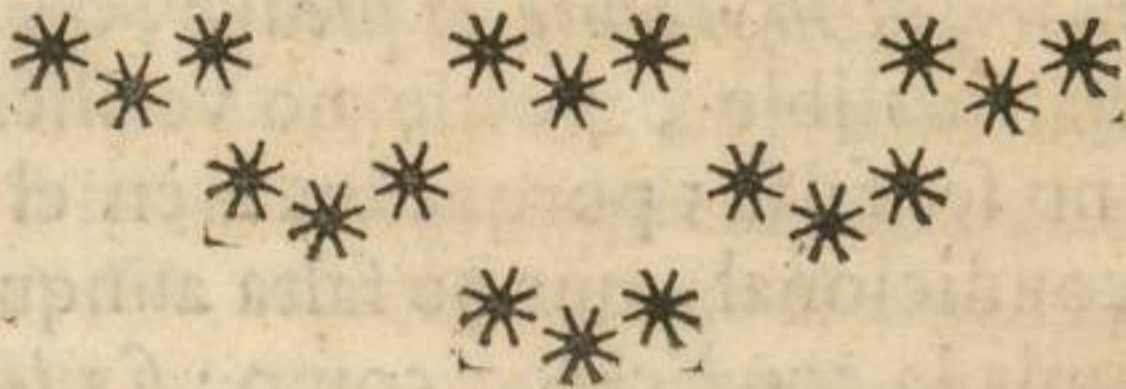
*fue impio, ni Aristoteles honesto.* La disyuntiva es afirmativa, cuando afirma el disyunto, como esta: *O Dios perdona, ò el pecador no se arrepiente.* La modal, causal, i condicional son afirmativas, cuando afirman el modo, la causa, ò la condicion, aunque lo demás tenga negacion; así estas son afirmativas: *No correr el cavallo es contingente: El hombre no es bruto, porque es racional: Si oyes Missa, haràs una buena obra.*

*Regla de verdad.*

18 La proposicion afirmativa de materia necesaria siempre es verdadera, como: *Dios es bueno;* i la negativa falsa; como: *Dios no es bueno;* en materia imposible la afirmativa es falsa; como: *el hombre es piedra;* i la negativa verdadera; como: *el hombre no es piedra;* en materia contingente, la afirmativa, i negativa puede ser verdadera, ò falsa; como estas: *el hombre corre; el hombre no corre;* sino en el caso que afirmé, ò niegue la condicion, como esta: *El hombre accidentalmente es blanco: El hombre imposiblemente es piedra, &c.* En materia infalible, puede no verificarse, pero no ser falsa; porque buelven el sentido condicional, que no falta aunque no se cumpla la condicion; como: *si viene el navio te pagarè;* la copulativa afirmativa es

es

es verdadera cuando las dos copuladas lo son, porque afirma el conjunto; como: *Jesus es bueno, i Maria amable*; pero la disyuntiva para ser verdadera solo requiere la verdad de una de las disyunctas, porque afirma el disyuncto; como: *Pedro corre, ò duerme*; la *causal*, ser verdadera, ò falsa solo depende de la existencia, ò no existencia de la razon causal afirmada, ò negada; como esta es verdadera: *el hombre vive, porque puede moverse por si*; la *condicional*, ser verdadera, ò falsa solo depende de la purificacion del condicionado, puesta la condicion afsi, aunque no venga el navio, es verdad, *que si viene te pagarè*; la *modal afirmativa*, es verdadera, cuando el dicho, i modo son de una misma materia; i la negativa es falsa; afsi esta es verdadera: *Dios necessariamente es bueno*; i esta falsa: *Dios necessariamente no es bueno*; i esta tambien es falsa: *Dios accidentalmente es bueno*; i esta verdadera: *Dios accidentalmente no es bueno*.



## CAPITULO VIII.

DE LAS PROPIEDADES DE LA  
*propoficion.*

I **C**ONsiderada la propoficion por sí, la contemplan los Dialecticos comparada una con otra. De tres maneras puede una propoficion compararse à otra; ò en quanto se opone à la otra, ò en quanto equivale à ella, ò en quanto se convierte en ella. I estos tres respectos *opoficion*, *equivalencia*, i *conversion*, se llaman en las Escuelas propiedades de la propoficion, que firven mucho para ilustrar, i facilitar nuestra mente en el descubrimiento de la verdad.

*Oposicion.*

2 La oposicion de las propoficiones no es *fisica*, como la de los cuerpos que se escluyen de un mismo lugar, sino *logica*, è *intencional*, porque repugnan verificarse de un mismo sugeto; i afsi la *opoficion logica* es una repugnancia que tienen las propoficiones de un mismo ogeto en la verdad, ò falsedad, por razon de la afirmacion, i negacion. Los Dialecticos distinguen quatro maneras de oposicion logica; *contradiçtoria*, *contraria*, *subcontraria*, i

L sub-

*subalterna.* Oposicion *contradictoria* se halla entre dos proposiciones, de las cuales la una es universal, i la otra particular; la una afirmativa, i la otra negativa; como estas: *Todo hombre es viviente: Algun hombre no es viviente;* i estas se llaman *contradictorias de nota;* ò entre dos singulares, como: *Pedro corre: Pedro no corre;* i estas son *contradictorias de lei.* Oposicion *contraria* se halla entre dos proposiciones universales, una afirmativa, i otra negativa, como estas: *Todo Filosofo es amante del saber: Ningun Filosofo es amante del saber.* Oposicion *subcontraria* se halla entre dos proposiciones particulares, una afirmativa, i otra negativa, como estas: *Algun hombre se salva: Algun hombre no se salva.* Opinion *subalterna* se halla entre dos, ò tres proposiciones todas afirmativas, ò negativas; pero una universal, otra particular, i otra singular, como estas: *Todo hombre camina: Algun hombre camina: Pedro camina.*

3 De aqui se colige una regla general, que las *contradictorias* en ninguna materia pueden ser las dos verdaderas, ò falsas; sino una verdadera, i otra falsa: las *contrarias* en ninguna materia pueden ser verdaderas, pero en materia contingente pueden ser las dos falsas: las *subcontrarias*

rias en ninguna materia pueden ser falsas, pero en materia contingente pueden ser las dos verdaderas : en las subalternas , si la universal , que se llama *subalternante* es verdadera , tambien la particular , que se dice *subalternada* , es verdadera ; pero no al contrario.

4 Demuestrase lo primero : porque si esta es verdadera : *Todo hombre es blanco*, ha de ser falsa esta : *Algun hombre no es blanco*. Si esta es falsa : *Ningun hombre es blanco* , ha de ser verdadera esta : *Algun hombre es blanco* : luego supuesto , que solo Pedro estè en el mundo , sería , i no sería blanco , lo que notoriamente embuelve contradiccion.

5 Lo segundo : Porque si esta es verdadera : *Todo hombre es blanco* ; tambien esta : *Pedro es blanco* : Si esta es verdadera : *Ningun hombre es blanco* ; tambien esta : *Pedro no es blanco* : No puede ser que Pedro sea , i no sea blanco : luego, &c.

6 Lo tercero : Porque si esta es falsa : *Algun hombre es blanco* ; es verdadera esta : *Ningun hombre es blanco* ; si es falsa esta : *Algun hombre no es blanco* ; es verdadera esta : *Todo hombre es blanco* : No puede ser que todo hombre sea , i no sea blanco : luego, &c.

7 Lo cuarto : Porque la subalternante,  
L 2 da,

da, ò particular se contiene en las alter-  
nante, ò universal; i afsi no puede ser  
verdad, que todo hombre sea blanco, sin  
que tambien lo sea, que algun hombre es  
blanco; aunque no vale al contrario; ni  
tampoco de la universal negativa à la par-  
ticular; afsi es falsa esta: *Ningun hombre  
es blanco*; i verdadera esta: *Algun hombre  
no es blanco*: esto es en materia contingen-  
te; porque en materia necessaria, si es fal-  
so, que todo hombre sea piedra, tambien  
es falso, que algun hombre lo sea.

## PIEDRA.

Todo hombre  
es blanco

*Contrarias*

Todo hombre  
no es blanco

*Subalternas*

*Contradictorias*

*Subalternas*

Algun hombre  
es blanco

*Subcontrarias*

Algun hombre  
no es blanco.

*Equis*

*Equivalencia.*

8 Para aclarar las proposiciones obscuras, inventaron los Dialecticos la *equipolencia*, que es hacer que una proposicion equivalga à otra en orden a la verdad, i sentido, poniendo alguna negacion, ò posponiendola; i esto à fin de encontrar à cada proposicion su opuesta, como denota este verso:

*Præ contradic. Post contra;*

*Præ, postque subalter.*

Quien dicen, que una proposición equivale à su contradictoria, poniendole una negacion antes; i así si à esta proposicion: *Todo hombre es mortal*, se le antepone la negacion, diciendo: *No todo hombre es mortal*; equivale à esta, que es su contradictoria: *Algun hombre no es mortal*; porque lo mismo es *no todo*, que *alguno no*. Dicen tambien, que una proposicion equivale à su contraria, posponiendole la negacion; i así, si à esta proposicion: *Todo sensitivo es corruptible*, se le pospone la negacion, diciendo: *Todo no hombre es corruptible*, equivale à esta, que es su contraria: *Ningun hombre es corruptible*; porque lo mismo es *todo no*, que *ninguno*. Dicen finalmente, que una proposicion equivale à la subalterna, si se le pone una negacion antes, i otra despues; i así si à esta:

ta:

ta: *Todo espíritu es incorruptible*; se le antepone, i pospone la negacion, diciendo: *No todo no espíritu es incorruptible*; equivale à esta: *Algun espíritu es incorruptible*; porque *no todo no*, es lo mismo que *alguno*, como denotan estos versos:

*Non omnis, quidam non;*

*Omnis non, quasi nullus.*

*Non nullus, quidam;*

*Sed nullus non, valet omnis.*

*Non aliquis, nullus;*

*Non quidam non, valet omnis.*

9 Algunos Dialecticos quieren tambien que una proposicion equivalga à su subcontraria, poniendo dos negaciones antes, i una despues; porque diciendo: *No no algun cavallo no corre*; es lo mismo que decir: *Algun cavallo no corre*, porque tres veces no, es lo mismo que uno. Pero la comun reprueba esta caterva de negaciones; i yo repruevo tambien las de la comun; porque aunque en Latin dos negaciones afirman, i pueden de algun modo ser verdaderos los sobredichos sentidos; de ninguna manera valen en Español: i así encargo à los Politicos, que en sus conversaciones, no usen de semejantes equivalencias sino que procuren hablar con toda claridad, que este es el medio mas seguro de el trato humano.

Con-



## Conversion.

10 La conversion de la propoficion confifte en mudar el fugeto en predicado, i el predicado en fugeto, guardando fiempre la verdad, aunque mudando alguna vez la cantidad, de manera, que de la una à la otra valga la confequencia. Tres efpecies de conversion diftinguen los Dialecticos. La primera fe llama *fencilla*, i fe hace guardando la misma cantidad, afsi fe convierte la universal negativa, como: *Ninguna piedra es racional: luego ningun racional es piedra.* Tambien la particular afirmativa, como: *Algun hombre es Obispo: luego algun Obispo es hombre.* La feconda fe llama *accidental*, i fe hace mudando la universal en particular; afsi fe convierte la universal negativa, como: *Ningun padre es cruel: luego algun cruel no es padre:* tambien la universal afirmativa, como: *Todo Cristiano es piadoso: luego algun piadoso es Cristiano.* La tercera fe llama *contrapoficion*, i fe hace reduciendo los terminos à indefinidos, aunque guardando la misma cantidad; afsi fe convierte la universal afirmativa, como: *Todo hombre es capàz de consejo: luego todo no capàz de consejo es no hombre:* i tambien la particular negativa, como: *Algun hom-*

*hombre no es Rei: luego algun no Rei es no hombre.*

11 Para ayudar la memoria aprenden en las Escuelas estos versos:

*Simpliciter fEeI convertitur EbA per accid.*

*Asto per contrap. sic fit conversio tota.*

Suponiendo , que en las tres dicciones *feci* , *Eba* , i *Asto* , se hallan cuatro vocales, que se notan con letra mayuscula , de las cuales la *A* denota la universal afirmativa ; *E* universal negativa ; *I* particular afirmativa ; *O* particular negativa , como denotan estos versos:

*Afferit A , negat E ; sed universaliter ambae.*

*Afferit I , negat O ; sed particulariter ambae.*

12 Pero de la ultima conversion sienta lo mismo que de las equivalencias por negaciones ; porque en la lengua Española no firven. Sinembargo las conversiones siempre han de observar una misma suposicion de terminos ; por esso no se convierten bien estas : *Ei hombre es voz: luego la voz es hombre.* Tambien pueden convertirse las singulares , aora sean afirmativas , ò negativas , afsi : *Clemente es este Papa : luego este Papa es Clemente. Pedro no es Juan : luego Juan no es Pedro.*

CA-

## CAPITULO IX.

REGLA GENERAL DE CONTRA-  
decir.

[I] Siempre pareció difícil à los  
 mayores Dialecticos señalar  
 contradictoria à qualquier proposicion.  
 Pero en las Escuelas intentaron salir de  
 esta dificultad, dando una regla facilissi-  
 ma, i es poner una negacion antes à cual-  
 quier proposicion, i yà està la contradic-  
 toria. De aqui nació aquel dicho tan vul-  
 gar: *No es mejor contradecir, que antepo-  
 ner una negacion à toda la proposicion.* Mas  
 yo juzgo, que esta regla no merece tal  
 nombre. Porque la negacion que no es  
 verbo, ò vâ junta al verbo de la oracion,  
 no niega; antes bien dicen todos los Dia-  
 lecticos, que la negacion antes del nom-  
 bre la hace infinitar, esto es, le hace per-  
 der su significado, i passar à significar  
 muchas cosas; i lo mismo digo de la nega-  
 cion puesta antes de la oracion. Amàs,  
 que si la negacion antes de esta proposi-  
 cion: *Dios es Omnipotente*: buelve este  
 sentido, segun los protectores de esta re-  
 gla: *Falso es, que Dios es Omnipotente*:  
 ciertamente esta no es contradictoria de la  
 pri-

primera , porque no tienen un mismo objeto , pues la primera no se tiene por objeto , i la segunda tiene por objeto à la primera.

2 La regla , pues , verdadera para señalar à cualquier proposicion su opuesta, es esta: *La contradictoria deve negar lo que precissamente basta para falsificar la afirmativa : La contraria deve negar mas: La subcontraria menos.* I la razon es clara; porque las contradictorias no pueden ser verdaderas , ni falsas las dos ; i si la una negasse mas , podian las dos ser falsas , i si negasse menos , podian ser verdaderas. Las subcontrarias pueden ser falsas , i si la una no negasse mas , no podian ser falsas. Las subcontrarias pueden ser verdaderas, i si la una no negasse menos , no podian ser verdaderas. De esta regla se colige, que la contradictoria de la universal afirmativa, deve ser particular negativa, aunque la universal sea de numero plural. La contradictoria de la copulativa deve ser disyuntiva. La contradictoria de la modal, causal, ò condicional , deve negar la causal, el modo, ò la condicion.

3 Para la practica de señalar contradictoria à algunas proposiciones obscuras con las cuales algunos pretenden probar que dos contradictorias pueden ser verdaderas.

da.

daderas , ò falsas , es preciso buscarles el perfecto sentido , i tener presente, que los terminos tengan una misma suposicion , i que quando la una supone falso , la otra niegue el supuesto. Afsi la contradictoria de esta : *Todos los Apostoles son doce* : es esta : *Todos los Apostoles no son doce* ; porque en la primera , la suposicion es colectiva.

4 Esta : *Siempre el cavallo corre* : buelve este sentido : *En todos los instantes el cavallo corre* ; i ferà la contradictoria : *En algun instante el cavallo no corre*.

5 Esta : *Entrambos hombres son Senadores* ; buelve este sentido : *De cualquier Par todo hombre es Senador* ; i la contradictoria ferà : *De algun Par algun hombre no es Senador*.

6 Esta : *Todo animal estuvo en el Arca de Noè* ; buelve este sentido : *De todas las especies de animales hubo alguno en el Arca de Noè* ; i la contradictoria ferà : *De alguna especie , ninguno estuvo en el Arca de Noè*.

7 Esta : *En el rio ai peces* ; buelve este sentido : *Algunas cosas en el rio son peces* ; i la contradictoria ferà : *Ninguna cosa en el rio es pez*.

8 Esta indefinida : *El hombre es viviente* ; por ser de materia necessaria buelve

ve

ve este sentido universal : *Todo hombre es viviente ; i su contradictoria es : Algun hombre no es viviente.*

9 Esta : *El leon solamente corre ; buelve este sentido copulativo : El leon corre, i otro no corre ; i es su contradictoria : O el leon no corre , ò otro corre.*

10 Esta : *El Antichristo existente corre ; supone falso , i la contradictoria niega la suposicion , diciendo : O el Antichristo no existe, ò no corre.*

11 Esta : *La quimera dista de mi ; buelve este sentido : La quimera existe , i dista de mi ; i es su contradictoria : O la quimera no existe, ò no dista de mi.*

12 Esta : *Ningun ojo se requiere para ver ; buelve este sentido : Ni el derecho, ni el izquierdo se requieren para ver ; afsi la contradictoria es : O el derecho , ò el izquierdo se requiere para ver.*

13 Esta : *Si el hombre existiera , i no existiera , tendria existencia ; buelve este sentido : Si el hombre juntamente existiera, i no existiera , tan solamente tendria existencia ; i la contradictoria es : Aunque el hombre juntamente existiera, i no existiera, no existiria solamente.*

14 Esta : *Todo incognoscible puede conocerse ; buelve este sentido : Todo lo que decimos incognoscible puede cononocerse ; i*  
la

la contradictoria es : *Algo que decimos incognoscible no puede conocerse.*

15 Esta : *Todo hombre que guarda todos los Mandamientos, se salvarà ; es distributiva de parte del sugeto , i colectiva de parte del predicado ; i su contradictoria es : Algun hombre que guarda todos los Mandamientos , no se salvarà.*

16 Finalmente esta : *Algunos hombres son doctos ; buelve este sentido copulativo : Algunos hombres existen , i son doctos ; i la contradictoria es disyuntiva : O algunos hombres no existen , ò no son doctos.*

17 No es dable se hallen contradictorias juntamente verdaderas , ò falsas ; i assi para señalar contradictoria à qualquier proposicion , es preciso antes atender muy bien à su sentido , porque del depende hallar su contradictoria.

## CAPITULO X.

### DE LA VERDAD , I FALSEDAD DE las proposiciones.

I **P**Ara formar cabal idea de las proposiciones , que son las oraciones con las cuales esplicamos nuestros pensamientos , es preciso resolver algunas dudas , que pertenecen al libro  
que

q̄ intituló Aristoteles *Peryermenias*, ò de *la interpretacion*. I como propriamente aquel interpreta una proposicion, que explica, i descubre la verdad, ó falsedad que en los terminos de ella se ocultan, no será fuera del caso dar à entender en qué consiste la verdad, cómo, i de qué manera le venga à la proposicion.

2 Duda 1. En qué consiste la verdad? No hablamos aqui de la verdad física, i real, que llamamos *transcendental*, ò *predicamental*, sino de la verdad *formal*, que consiste en la total conformidad del acto, ò proposicion con el ogeto de ella; i su falsedad opuesta, en la disformidad, ò disconveniencia de la proposicion con la cosa tocada, ò representada por ella. Digo, pues, que esta verdad consiste en la proposicion que dice la cosa como está en sí, i en la cosa que está como dice la proposicion: i al contrario la falsedad, en la proposicion que dice la cosa como no está; i la cosa que no está como dice la proposicion. I es la razon; porque la verdad es conformidad del acto con el ogeto, i del ogeto con el acto; i esta mutua conformidad ciertamente incluye el acto, i el ogeto. Lo mismo digo de la falsedad. I en esto no puede aver cuestion de substancia, porque digase relacion, in-

clu-



clusión , respeto , ò conotacion , nada se me dà.

3 En nombre de ogeto entiendo, tanto la existencia que se toca , como su carencia ; porque la verdad de la proposicion afirmativa , i falsedad de la negativa, consisten , ò incluyen el acto , i ogeto ; la falsedad de la afirmativa , i verdad de la negativa , el acto , i carencia del ogeto , ò de la cosa. Pues solo con existir el hombre es verdadera esta proposicion: *El hombre existe* ; i falsa esta : *El hombre no existe* ; pero cuando el hombre no existe, ò se entiende su carencia, es falsa esta: *El hombre existe* ; i verdadera esta : *El hombre no existe*.

4 Duda 2. Si una misma proposicion puede passar de verdadera à falsa ? convienen en las Escuelas , en que la proposicion de materia necessaria, como esta : *Dios es Omnipotente* , no puede passar de verdadera à falsa , ò al contrario. Pero ai grande controversia si la proposicion de materia contingente, como esta : *El cavallo corre* ; puede passar de verdadera à falsa , suponiendo , que la proposicion dure por dos instantes , i que en el primero corre el cavallo , i no en el segundo ? A mi me parece que no. I doi la razon ; porque la dicha proposicion es verdadera siempre,

i

i cuando está su objeto de la manera que ella le toca: ò ella dice que el cavallo corre en el primer instante, i así es verdadera; ò que corre en el segundo, i así es falsa; ò que corre en los dos, i también es falsa, aunque corra en el uno; ò que corre en uno de los dos, i es verdadera, aunque no corra en el uno; ò que corre en el instante en que ella está sin definir, i también es verdadera, pues la indefinida de materia contingente buelve el sentido particular, el cual se verifica.

5 Quanto se me pueda oponer, queda prevenido con aver de confessar, que esta proposicion de Isaías: *Una Virgen concebirá, i parirá*, oi es verdadera, aunque ninguna muger permaneciendo virgen aya de concebir, ni parir; porque siempre se refiere al tiempo que la proposicion tocò, aunque este tiempo aya pasado; i así aunque es verdad que el cavallo corre en un instante, i no en otro; si una vez se verifica la proposicion, siempre permanece la razon de ser verdadera, que es el curso del cavallo en el tiempo, i circunstancias que la proposicion le tocò. Esta proposicion, pues, se dice de materia contingente, porque su materia remota puede faltar; pero no la razon de su verdad.

¶ Duda 3. Si una misma proposicion  
juq.

juntamente puede ser verdadera, i falsa? No ai cosa mas cierta en las Escuelas, que una propoficion no puede ser juntamente verdadera, i falsa, fundandose en este principio: *Es imposible que una cosa juntamente sea, i no sea*; porque si una propoficion es verdadera, se conforma totalmente con su ogeto; si es falsa se diforma; es imposible, que se conforme, i diforme: luego, &c. Sinembargo han dado mucho que hacer aquellas propoficiones que reflectan sobre si, i se llaman *falsificãtes de si mismas*; como esta: *Yo soi falsa*: que si es verdadera, es falsa; si es falsa, es verdadera, pues dice lo que es. Lo mismo de esta: *Yo miento*. Diga Aristoteles: *Lo que Platon dirà es verdad*: diga Platon: *Lo que Aristoteles dijo es falso*. Si Aristoteles dijo verdad, tambien Platon; si Platon dijo verdad, dijo falso Aristoteles. Diga el Rei à un Cavallero: *Si la primer propoficion que hables es verdadera, yo te harè Marques*: diga el Cavallero: *El Rei no me harà Marques*. En este caso, la propoficion del Cavallero serà verdadera, i falsa: Si es verdadera, el Rei no le harà Marques: El Rei ha de cumplir la palabra, porque el Cavallero ha dicho verdad; luego serà falsa.

7 Algunos Dialecticos llanamente

M

con-

confiessen, que no saben la solucion ; i dicen, que la Clemencia Divina nos dejò estas espinas , para que no se desvanezca la ciencia humana , i asì recurra à la Sabiduria Divina. En estos alabo la humildad. Otros dicen , que las dichas proposiciones, ni son verdaderas , ni falsas ; pero estos huyen del fuego , i dan en las brasas ; porque tambien es cierto este principio en las Escuelas : *Es imposible , que una cosa juntamente , sea , i no sea.* Otros , i son los mas, quieren imitando à Alejandro sacar la espada, i cortar el nudo que no pueden desatar ; diciendo, que las dichas proposiciones son absolutamente imposibles ; i dan la razon , porque de ellas se sigue repugnancia manifiesta , i destruicion del principio cierto. Pero bien se pueden reir de estos ; porque como han de ser imposibles unas proposiciones , que yo las hablo , i entiendo , no teniendo otro ser las proposiciones existentes , que el hablarse , i concebirse en la mente. Podian decir , que su ogeto repugna ; pero tambien lo vemos esso en el ogeto de esta proposicion : *El hombre es piedra* , sin que alguno aya dicho , que es imposible ; sino de materia imposible.

8 Segun esto, parece que yà no queda que decir , sino confessar , que las dichas  
pro-

proposiciones son juntamente verdaderas, i falsas, como digeron algunos, contra quienes exclama Lemosio cap. 22. de erratis Dialectic. *No podia decirse cosa mas absurda en todo genero de letras.* Pero si nos hacemos cargo de la dificultad, verèmos que las dichas proposiciones especulativamente son verdaderas, i practicamente falsas. Afsi esta proposicion: *Yo soi falsa*, es verdadera especulativamente, pues no se diforma à su ogeto; que dice ella que sea contrario à si misma? pero practicamente es falsa, porque no hace lo que dice. Egemplo esta proposicion: *Ego puriter hablo eleganter*: especulativamente es verdadera, porque es verdad decir, que el que habla con pureza, habla elegantemente; pero practicamente es falsa, porque usa de un termino que no es Latino, i afsi la oracion no es elegante.

9 Al coloquio de Aristoteles con Platon, digo, lo que sucediò en un Provincial, que instado de un Religioso que acusava à otro, tomò el medio de llamar al acusado, i decirle, què concepto hacia del acusador; entonces respondiò el acusado, que era un buen Religioso; oyendo aquello el Provincial, le dijo, pues esse Padre dice, que V. R. es un mal Religioso: entonces respondiò el acusado, pues aora

conocerà V.R. ma que yo , i èl mentimos: El uno mentia diciendo bien, i el otro diciendo mal. Aristoteles dice falso, porque dice, que Platon dirà verdad; i Platon dice falso, porque dice, que Aristoteles dijo falso : i así , aunque en la especulacion puedan ser verdaderas estas proposiciones , seràn en la practica falsas , pues no hacen lo que dicen.

10 A la promessa del Rei , digo , que si el Cavallero dice , *que el Rei no le darà el Marquesado* , serà verdadera esta proposicion , i el Rei no estará obligado à cumplirle la palabra ; porque no es promessa la que incluye por condicion la misma donacion. I es la razon , porque la verdad , ò falsedad de la promessa , por cuya fuerza està el Rei obligado à darle , ò negarle la cosa prometida , deve mover al que promete , à dar , ò negar la cosa prometida ; luego como la donacion , ò negacion de la cosa prometida no puede mover à dar , ò negar la cosa prometida ; tampoco puede obligar à darla. I así , el sentido de cualquier promessa , para que sea obligatoria deve ser de una condicion independiente de la donacion , ò negacion de la cosa prometida.

11 Duda 4. Si el entendimiento puede assentir , i no assentir à una misma cosa  
por

por una misma proposición? No ai duda, que la mente puede assentir, i dissentir por una misma proposición à dos cosas, como por esta: *Pedro corre, i Pablo no corre*; assiente al curso de Pedro, i no de Pablo. La dificultad es, si à una misma cosa. Algunos son de sentir que si, por aquellas proposiciones, que en las Escuelas llaman *disparatas*, esto es, que ni son copulativas, ni disyuntivas, como esta: *Pedro corre, Pedro no corre*; porque no se sigue alguna repugnancia, de que nuestro entendimiento divertido à otras cosas por un mismo acto, assienta, i disienta à una misma cosa, como si bien reparamos nos sucede alguna vez. Amàs, que el acto para que sea dissenso, no es menester que sea assenso; i assi el consenso, i dissenso seràn cõtrarios, pero no contradictorios.

12 Yo no me atrevo à decir que los actos disparados repugnan, solo dirè con el Cardenal Delugo, que si son posibles, son tambien juntamente verdaderos, i falsos; porque cualquier acto de estos à un mismo tiempo se conforma, i diforma con su ogeto, pues para diformarse, no es menester que no se conforme, sino basta que positivamente se diforme; i assi, conformarse, i diformarse, à lo mas seràn formas contrarias, pero no contradictorias.

Pe-

Pero se deve advertir, que para que el acto disparado sea verdadero, i falso, no es menester, que su ogeto juntamente este, i no este, si que basta que este solo, para que el acto sea verdadero, pues dice que esta el ogeto; i esto mismo basta para que sea el acto falso, pues dice que no esta, i esta el ogeto.

13 Duda 5. Si una misma proposicion puede ser científica, de fe, opinativa, i erronea? Algunos dicen que no; porque la ciencia es evidente, i la fe obscura: La ciencia, i fe ciertas, i la opinion temerosa de su certidumbre: La ciencia, i fe, i algunas veces la opinion, son verdaderas, i el error falso. Pero si bien se repara, todo esto no lleva contradiccion alguna; porque no repugna, que un acto, o proposicion toque un mismo ogeto por diversos motivos; uno claro, i evidente; otro cierto, i obicuro; otro algo temeroso de la certeza; i otro falso: asì que repugnancia ai de que uno asienta à esta proposicion: *Dios es uno*; por estos cuatro motivos; *porque no fuera Dios*, científico; *porque Dios lo ha dicho*, de fe; *porque los hombres lo dicen*, opinativo; *i porque es solo una persona*, erroneo. En este caso, el mismo acto fuera científico en cuanto se demuestra la unidad de Dios; fuera de fe en



en cuanto se funda en la autoridad de Dios; fuera de opinion en cuanto se funda en el testimonio de los hombres; i fuera erroneo en cuanto se funda en el error que Dios es solo una persona.

14 Para foltar lo que se puede ofrecer contra esta assercion, es precisso tener presente, que la certidumbre, i incertidumbre; claridad, i obscuridad; ciencia, i error, no se oponen en un acto respecto de diferentes motivos; i aun ai quien dice, que no se oponen respecto de un mismo motivo, como este se represente de diferentes modos. Cuando dice el Apostol, *que la fè es de aquellas cosas que no se ven*, i fundado en esto dice S. Thomas, que la ciencia escluye la fè, se ha de entender de la ciencia intuitiva del Cielo; porque la ciencia del Cielo, no solo buelve claros los ogetos, como nuestra ciencia, fino que tambien buelve clara la revelacion, que es el motivo de creer; i assi no deja lugar à la fè, como nuestra ciencia, que hace claro un ogeto, i no su revelacion.

15 Duda 6. Si una proposicion de futuro contingente es determinadamente verdadera, ò falsa? Todos los Dialecticos tienen por cierto, que *cualquier cosa es, ò no es*; pero dudan algunos, si *cualquier cosa*  
fa

*sa serà , ò no serà ; i esto nace , de que no supieron concordar la infalibilidad de la ciencia de Dios con la libertad de los hombres ; decian : Si Dios lo sabe , ciertamente sucederà , si ciertamente sucederà ; luego no ai fortuna , no ai acaso ! Pero sacò de este error un famoso Medico en Roma à un Herege , no queriendole recetar ; diciendo , si v.m. se ha de morir de esta enfermedad , para què me llama , i quiere gastar su dinero , que ciertamente morirà : si v.m. no se ha de morir , para què me llama , pues ciertamente no morirà ; asì es por demàs esta diligencia. Quedò convencido el herege , de que la ciencia infalible de Dios no quita nuestra libertad ; porque Dios sabe ciertamente que el hombre se condenarà , porque vè , que èl libremente morirà impenitente.*

16 Digo , pues , que qualquier proposicion de cosa venidera , i contingente es determinadamente verdadera , ò falsa. I es la razon ; porque no ai medio entre suceder , i no suceder ; no ai medio entre condenarse el hombre , ò salvarse ; si el hombre se ha de salvar , desde la eternidad es determinadamente verdadera esta proposicion : *El hombre se salvarà* : si se ha de condenar , es determinadamente verdadera esta : *El hombre se condenarà* ; porque  
de

de ninguna manera se opone à la contingencia de estos sucesos la determinacion en si de uno de los dos ; ni tampoco la infalibilidad de la ciencia de Dios.

17 Concuerdase admirablemente la Divina Ciencia con la contingencia de nuestros actos libres ; porque Dios nuestro Señor ciertamente conoce todas las cosas venideras , conociendo las inclinaciones del hombre , i sus libres determinaciones ; i asì conoce ciertamente , que el hombre libremente morirà impenitente por su determinacion, i arbitrio ; de suerte , que el mismo egercicio de nuestra libertad determina à Dios à conocerle ; de la misma suerte , que cuando yo estoi à la ventana , i uno passa por la calle , èl me determina à que yo le vea ; i no es verdad decir que èl passa porque yo le veo , fino que yo le veo porque èl passa : asì tambien no es verdad decir , que alguno se condenarà , porque Dios ciertamente lo sabe ; fino que Dios ciertamente lo sabe, porque èl se condenarà. Sin embargo, pues, que siendo cualquier cosa venidera es en si determinadamente venidera , ò no venidera ; nosotros no sabemos cual de las dos partes sea determinadamente tal , ni cual de las proposiciones sea determinadamente verdadera.

CA-

## CAPITULO XI.

DE LA CERTIDUMBRE DE LAS  
*proposiciones.*

1 **E**Sta materia , à mi entender , es la mas precissa de la Dialectica para la practica de todas las Ciencias; pues apenas en ninguna puede darse un passo , sin saber distinguir lo cierto de lo dudoso ; lo probable de lo improbable; la gravedad de los fundamentos para opinar , de los sofismas pa hablar; i asì , aunque todo esto en las Escuelas se enseña por abreviaturas , ò se deja para las facultades mayores , que muchos no han de professar , sin embargo quiero que el Dialectico no carezca de noticias tan importantes, como yà lo practiquè en la Escuela.

2 Duda 1. Què cosa sea certidumbre, i cuantas sus especies ? Digo , que en la esplicacion , i division de la certidumbre todos los Escolasticos convienen en la realidad, aunque se diferencian en las voces. Yo me esplico con el Emin. Cardinal Belarmino, diciendo, que la certidumbre es una firmeza , è inmutabilidad de la verdad. Se divide 1. en *ogetiva*, i *sugetiva*. *Ogetiva* es la inmutabilidad de la cosa , de fuer-

fuerte , que no puede estar de otra manera de la que se conoce. I esta nace de la necesidad del ogeto si es necessario , ò de la conexion de las circunstancias con la verdad del ogeto, si es contingente. Egemplo : Que Dios sea sabio , es cierto por la necesidad del ogeto ; pero que el Verbo Divino se encarnò , es cierto , por la conexion de la Divina revelacion con la verdad del Misterio. Certidumbre *sugetiva* es una firme adherencia del entendimiento à la cosa ; i èsta nace , parte del medio que persuade , parte de la claridad de la mente, i muchas veces del afecto de la voluntad.

3 Se divide 2. en certidumbre *evidente* , i *obscura*. La primera es de aquellas cosas que se ven, i puede ser *metafisica* , cuando la cosa es tan clara , que ella misma se hace notoria , como que el Sol luce de dia ; i à esta absolutamente le repugna la falsedad. Puede ser *cientifica* , cuando la cosa se infiere de principios evidentes, como la conclusion del filogifmo demostrativo ; i à èste absolutamente le repugna la falsedad. Puede ser *fisica* , i consiste, en que la cosa se percibe por los sentidos , como que el fuego quema ; i à esta, regularmente hablando , le repugna la falsedad.

La

4 La certidumbre *obscura* es de aquellas cosas que no se ven. Puede ser de *inevidencia*, ò de *fè*, i es de aquellas cosas que creemos por Fè Divina, como los Misterios de nuestra Religion; i à esta totalmente le repugna la falsedad. Puede ser *moral*, i es acerca de aquellas cosas, que con tales razones, i principios morales se persuaden, que escluyen de la mente toda sospecha, aunque absolutamente puedan ser falsas. Egemplo: Que existe Roma, es cierto moralmente; porque aunque absolutamente puede ser falso por fundarse en el testimonio de los hombres, que pueden engañar, i engañarse, con todo, como nunca ha sucedido que todos los hombres engañen, i se engañen, à esta verdad moralmente, esto es, prudentemente le repugna la falsedad, i escluye de nosotros todo temor, i sospecha. Puede tambien ser *congetural*, cuando ai tales congeturas, i congruencias, que queda uno seguro, aunque tenga algun recelo. Que yo estè bien bautizado, es cierto por congetura, cuando no ai cosa grave en contrario; porque tengo tales señales, i congeturas, que no vivo ansioso, ni me cuido, aunque moralmente puedo estàr sin bautizar.

5 Duda 2. Què cosa es *incertidumbre*,  
i

i cuantas sus especies? Digo, que la incertidumbre es una debilidad, i mutabilidad de la verdad. Tambien se divide en *ogetiva*, i *sugetiva*. *Ogetiva* es mutabilidad del objeto, que puede estar de otra manera de la que se conoce. La *sugetiva* es una vacilacion de la mente acerca de la verdad de la cosa. Esta puede ser *opinion*, ò *duda*. *Opinion* se define por S. Thomas: *Acto de entendimiento que assiente à una parte con recelo de la otra*. Por S. Buenav. *Assenso à una parte con temor de la otra*. De aqui se colige, que dos cosas son precisas para la opinion, assenso à una parte, i recelo de la otra. Se distingue la opinion de la duda por el assenso, i convienen en el recelo.

6 Pero en las Escuelas ai grande controversia en explicar en què consiste el recelo que latina, i contrahidamente llaman *formido*. Unos quieren que sea acto de entendimiento, el qual no sea aprension, porque el Catolico que oye decir al Herege, que nuestra Religion es falsa, tiene aprension, i no recela que sea falsa; ni es juicio, porque bolviera este sentido: *Possible es que yo me engañe*; el qual no puede componerse con el assenso. Otros dicen, que es acto de voluntad, ò temor de la falsedad. Pero todos se concuerdan distinguiendo dos recelos, uno de la voluntad,

tad, que es temor, i otro de la mente, que es juicio, con que uno dice: *Por ventura me engaño*: este no carga sobre el assenso que ha dado à la cosa, sino sobre los fundamentos, que conoce que no son ciertos, i afsi pueden engañarle.

7 Dos recelos intelectuales admiten en las Escuelas, uno *essencial*, que llaman *logico*, i *radical*, porque no puede faltarle à la opinion, i es la misma falibilidad de la cosa, i de los motivos, que nos inducen à su assenso; otro *formal*, ò *sugetivo*, ò de parte de la mente, que llaman *accidental*, porque puede faltarle à la opinion, i es una vacilacion de la mente, que no la deja assentir con firmeza à la cosa, por los motivos de la opinion contraria.

8 La *duda*, opuesta à la opinion, es suspension de la mente à las dos partes de contradiccion, esto es, que à ninguna parte dà assenso. Puede ser *positiva*, i *negativa*. Duda *positiva* es cuando por las dos partes ai razones que mueven al assenso, de manera, que por fuerza de las dos queda suspensa la mente sin assentir à parte alguna; i esta duda se quita por el assenso à cualquier parte. Duda *negativa* es cuando por ninguna parte ai razon, ò motivo para assentir, i la mente queda suspensa, porque prudentemente à ninguna parte

pueç



puede dar assenso; i esta duda se quita cuando se halla razon para assentir. La duda *negativa* puede ser *prudente*, ò *imprudente*. Duda *negativa prudente* es cuando ai razon para dudar, aunque no para resolver, como cuando uno juzga que pecò, pero no sabe si se confesò. Duda *negativa imprudente* es cuando no ai razon para resolver, ni para dudar, como cuando uno no sabe si pecò; i esta duda, equivale à escrupulo, i se ha de despreciar.

9 Duda 3. De cuantas maneras puede ser la *opinion*? Digo que puede ser *probable*, ò *improbable*. *Opinion probable* es un juicio incierto, pero fundado en motivo grave, tanto en sî, como respecto de la mente, i de los fundamentos opuestos. Esta esplicacion quiero se entienda bien, porque en ella se apoya mucho la Filosofia moral. Digo, que la opion es *juicio incierto*, porque ni en su favor, ni en contrario tiene cosa cierta, pues contra lo cierto no ai probabilidad. Dige *con fundamento grave*, esto es, prudente, i capáz de mover à assenso à los hombres graves, i versados en la materia. Dige *en sî grave*, esto es, que èl por sî tenga fuerza, i no por passion, perturbacion de la mente, ò pereza en buscar la verdad. Dige, *respecto de los fundamentos opuestos*, porque aun-  
que

que se compare con la parte contraria, haga su fuerza para mover al assenso de esta parte. De aqui se colige, que para la opinion probable se requieren dos cosas, *juicio incierto*, i *fundamento grave*. I advierto cuan mal proceden los que para opinion probable se contentan con el juicio incierto, i fundamento falible; lo cual conviene tambien à la temeridad; i en este sentido dijo Ciceron: *Que nada ai tan increíble, que hablando no se haga probable.*

10 *Opinion improbable* es un juicio incierto, i sin fundamento grave. Puede ser *verdadera*, *falsa*, ò *erronea*. *Opinion improbable verdadera* es la que carece de fundamento grave, pero es conforme à su ogeto, como la opinion de la Concepcion sin mancha de MARIA Santissima en tiempo de S. Thomas. *Opinion improbable falsa*, ò *erronea*, es la que carece de fundamento, i es contraria à su ogeto, como las Sectas contrarias à nuestra Religion Catolica. Esta opinion erronea puede ser *vencible*, quando el error, ò la ignorancia de la verdad pueden vencerse, como las heregias. Puede ser *invencible*, quando por ninguna diligencia pueden vencerse, como si las estrellas son pares. La opinion erronea vencible puede ser *afectada*, cuando

do

do uno quiere tenerla, i no busca la verdad: puede ser *crassa*, cuando uno es sobrado rudo; así los hombres gordos, ò crassos suelen ser rudos: puede ser *supina*, cuando uno pone poco cuidado. La *opinion erronea invincible* puede ser *escrupulosa*, cuando uno se precipita à poner falsedad, ò malicia en la cosa verdadera, ò buena; i puede ser *laxa*, cuando uno se precipita à suponer verdad, ò bondad, en donde ai falsedad, ò malicia.

II Duda 4. Si la *opinion intrinsecamente probable* puede passar à *improbable*? *Opinion intrinsecamente probable* se llama aquella cuya probabilidad se funda en la razon que nace de la misma cosa: *extrinsecamente probable* es aquella que se funda en la autoridad, i testimonio de los hombres. Digo que sí: porque puede uno descubrir una razon científica, ò cierta, i desvanecer toda la razon probable en que se funda la opinion; i en este caso passa à ser improbable. Puede tambien declarar la Iglesia lo contrario, i lo que hasta entonces era probable, será en adelante error: puede el Rei prohibir un contrato, que antes era licito, i despues será ilícito. Es verdad, que no ai autoridad para hacer que el juicio prudente al mismo tiempo sea imprudente, como tampoco que la

cosa buena sea mala; pero ai autoridad para declarar, que aquel juicio en adelante no sea prudente, ò que aquella cosa no sea buena.

12 Duda 5. Què Autores basten para hacer una opinion probable? Digo, que ni uno, ni muchos bastan, si no son graves, i dignos de toda atencion; pero si es clasico basta uno. Cuatro excepciones distinguen la autoridad. La primera es, si el Autor opina contra principio cierto, porque entonces su opinion es ciertamente falsa. La segunda, si opina con fundamentos leves, frivolos, equivocos, i sofisticos. La tercera, si enseñò algunas opiniones improbables, apartadas de todos los Doctos. La quarta, si el Autor no examina con diligencia los fundamentos de las dos partes, porque èste no puede formar cabal juicio de la cuestion. De donde se colige, que el Autor que padece alguna de estas excepciones no puede ser clasico, ni dar probabilidad à la opinion. No ai Autor alguno, que baste para la probabilidad de la opinion sin ninguna limitacion; porque està esto condenado por Alejandro VII. Los Autores que uno no ha visto, no hacen probabilidad, si no es que sea notoria la fama de su dotrina. Las autoridades de los Filosofos, Medicos, Legis-  
tas,

tas, i Santos Padres, que suelen citarse en las Alegaciones Juridicas, argumentos, &c. no hacen probabilidad, si uno no las ha visto, i sabe que se citan fielmente; porque suelen añadir, i quitar palabras, ò invertir el sentido.

13 Duda 6. Si la opinion en sí falsa, puede ser verdaderamente probable? Digo que sí; porque en partes contrarias, que una de las dos es ciertamente falsa, vemos hombres doctísimos, prudentes, i Santos Padres, cada uno por la suya; i entonces las dos son verdaderamente probables, i aprobables, i la una es en sí falsa. I en este caso se verifica el dicho comun: *Que las cosas falsas muchas veces son mas probables que las verdaderas.* La razon fundamental es, porque una opinion ser verdaderamente probable, solamente depende, de que los doctos encuentren razon grave para assentir; i esto no tiene connexion con la verdad de la cosa, pues en esta vida no podemos saber todas las cosas. Pero se deve notar, que en este caso, el juicio no es acto de la virtud de la prudencia, sino solamente imperado por la prudencia; porque entonces el error no nos representa la cosa, sino supuesta la ignorancia aprueba la prudencia.

14 Duda 7. Si una opinion puede ser

N 2

pro-

probable , fin que lo sea su contradictoria ? Digo que si ; porque en cosas inciertas puede darse fundamento grave para assentir à una parte , i no darse para assentir à la otra ; porque los fundamentos de la una parte no tienen conexion con los de la otra. Egemplo : Si un testigo fidedigno me dice , que el Rei està en Palacio , si por la parte negativa no ai algun fundamento , como muchas veces sucede , es probable , que el Rei està en Palacio , i lo contrario no es probable. En este caso la parte probable equivale à cierta , porque no podemos prudentemente juzgar lo contrario ; i entonces à la opinion le falta el temor accidental , aunque tiene el esencial.

15 No hacen fuerza las razones contrarias ; porque aunque de ser una parte contingente se infiera que su opuesta lo es , porque contra contingencia no ai necesidad ; de ser una probable , ò tener fundamento grave , no se sigue que la otra lo aya de tener tambien. Es verdad , que cuando una parte es probable , sus fundamentos tienen solucion grave ; pero èsta no nace siempre de los fundamentos de la parte opuesta , sino de la misma flaqueza , i debilidad de los fundamentos propios ; i entonces , aunque es evidente que los funda-  
da-

damentos pueden ser falsos, no es evidente que actualmente lo son, i afsi queda la parte con su probabilidad.

16 Duda 8. Si dos opiniones contradictorias pueden ser probables juntamente respecto de un mismo entendimiento? Respecto de dos entendimientos no ai duda, porque cada dia lo vemos. Digo que si, i es la razon, porque para que dos opiniones contrarias me sean probables, no es preciso que yo assienta à las dos, sino basta, que juzgue que son dignas de prudente assenso. I la razon fundamental es, porque aunque en este caso es cierto, que una de las dos es falsa, yo no se cual de las dos; i es tambien cierto, que una de las dos es verdadera; i afsi puedo prudentemente dar assenso à la que quiera. I deven reparar, que la certidumbre de una de las dos indeterminada, no se opone à la probabilidad de ninguna. Egemplo: es cierto, que el hombre se ha de salvar, ò condenar; i sin embargo puede prudentemente formar juicio que no se salvarà, ò que no se condenarà.

17 Duda 9. Si puede uno por su gusto assentir à una opinion menos probable, i dejar la mas probable? No ai duda, que físicamente lo puede hacer, segun aquello de Medea: *Veo lo mejor, i lo aprue-*

vo,

vo , pero sigo lo peor. La dificultad está en si lo puede hacer prudentemente. Digo que si, cuando en la práctica no ai incóveniente, como en la administración de Sacramento, i Justicia : porque aunque en lo q̄ toca à la mente ai mas razon para aassen- tir à lo mas probable, en lo q̄ toca à la voluntad puede aver mayor motivo para as- sentir à lo menos probable ; assi dice S. Thomas en la cuest. 14. de veritate, bus- cando como en este caso se determine la mente, dice : se determina por la volun- tad, que elige una parte precissamente por algo que basta para mover la volun- tad, i no la mente ; *porque assi le parece bien, ò conveniente.* Consta tambien de la Epistola Aurea de S. Ignacio de Loyola, en la cual manda à los Jesuitas, que obe- dezcan à su Superior, aunque lo que se les manda sea menos probable.

18 Egemplo : Dicen los Medicos à un enfermo, que está en peligro grave de la vida, que es probable, que mejorando de terreno, i mudando de aguas logrará la salud ; pero que es mas probable que la perderá, porque no está en estado de po- nerse en camino, ni tiene bastantes fuer- zas para tomar las aguas. Pregunto, po- drá el enfermo animarse à seguir lo menos probable ? Yo entiendo, que no solo fisi-

ca-



camente puede , si que prudentemente tambien ; porque aunque en orden à la mente no tiene motivo que le determine à seguir lo menos probable ; en orden à la voluntad ai motivo prudentissimo, como es el gran deseo que tiene de curar , i de practicar todos los medios posibles para lograr la salud.

19 Ni puede contrastarse esta verdad diciendo que los motivos opuestos ellos mismos se desvanecen ; porque en las cosas opinables, è inciertas quedan en su misma fuerza, i cada uno mueve el assenso de su parte. Tambien la voluntad puede elegir lo que el entendimiento le representa como menos bien ; cuantas veces elige uno los manjares peores , i deja los mejores ? Es verdad que el entendimiento es potencia necesaria ; pero se sujeta muchas veces al imperio de la voluntad. Cuantas veces le viene à uno un pensamiento, i la voluntad le aparta?

20 Duda 10. Si el fundamento negativo hace probables las cosas positivas? Se ha hecho tan comun en las Escuelas fiar del argumento negativo , que al punto que ven que no conciben la repugnancia de una cosa , afirman , que la tal cosa es posible ; i assi muchos se contentan con soltar las razones que les oponen,  
aun-

aunque por su parte no tengan razon, ò fundamento positivo para afirmarla. Pero los Filósofos mas criticos, no fian de este fundamento; porque dicen que no es devido al entendimiento humano el conocimiento de todas las cosas; i afsi, aunque sea hombre docto, versado en la materia, puede no conocer la repugnancia de una cosa, aun despues de un riguroso, i maduro examen.

21 I à la verdad, de un fundamento verdadero no puede seguirse probablemente cosa falsa; puede ser verdadero este fundamento, que *no conozco la repugnancia*, i repugnar la cosa: luego aun probablemente no se sigue, que es posible la cosa de que yo no conozca su repugnancia. Porque cuando yo no conozco la repugnancia, es verdad decir que no la conozco; i siendo esto verdad puede ser falso, que la cosa no repugna. Ni vale la paridad del testigo fidedigno, que dice que Pedro matò à Pablo, el qual es fundamento probable, para afirmar que Pedro hizo la muerte, i no obstante puede no ser verdadera la tal muerte. Digo, que no corre la paridad, porque aunque es cierto que el dicho del testigo puede estar sin verificarse la muerte; nunca se probarà, que el tal testimonio es verdadero, no estando  
la

la muertē testificada , como avemos probado , que el fundamento negativo no solo está , sino que es verdadero , siendo falso que la cosa sea posible : luego el argumento negativo deve despreciarse como improbable.

## CAPITULO XII.

### DE LA ARGUMENTACION.

**L**a argumentacion es la cuarta especie de modo de saber dialectico , descubierto , ò ilustrado por Aristoteles en los libros que intitulò *Analiticos* , i *Topicos* ; esto es , *demonstrativos* , i *probables*. La argumentacion se compara à la piedra de toque , con la qual el Artifice descubre el valor de los metales ; porque la argumentacion descubre las verdades que ocultan los juicios , ò proposiciones. Por ella el entendimiento humano se mueve , corre , i discurre hasta encontrar lo mas recondito de las verdades inteligibles ; aparta lo verdadero de lo falso ; i se habilita para discurrir con acierto en cualquier materia. Devemos , pues , estimar tanto el artificio de arguir , como la invencion de la brujula , que ciertamente ha librado à los hombres de tantos es-

CO-

collos , i naufragios.

2 Es la argumentacion una oracion, por la cual sabe el entendimiento lo que se infiere de una cosa. En esta consideran los Dialecticos tres cosas , *antecedente*, *consecuente* , i *consecuencia*. *Antecedente ogetivo* se dice la cosa de la cual se infiere algo : la proposicion se llama *antecedente formal*. *Consecuente ogetivo* es la cosa que se infiere de la otra ; i la proposicion se llama *consecuente formal*. *Consecuencia* es la ilacion , ò dependencia que dice la cosa que se infiere , de la otra de quien se infiere. Egemplo : esta es argumentacion: *Dios es justo : luego darà à cada uno el premio*. La primer proposicion es antecedente, porque de ella se infiere la otra. La segunda es consecuente , porque se sigue , è infiere de la primera. La consecuencia es la conexion que tiene el dar Dios el premio con el ser justo , la cual se denota por esta particula *luego*.

3 Siete especies de argumentacion distinguen comunmente los Dialecticos, que llaman *Silogismo* , *Entimema* , *Prosilogismo* , *Induccion* , ò *Reduccion* , *Egemplo* , *Dilema* , i *Sorites*.

*Silogismo* es una argumentacion que consta de tres proposiciones, de las cuales la primera se llama *mayor*, ò *propuesta*; la

se-

segunda *menor*, ò *assunta*; la tercera *consecuente*, ò *conclusion*. Egemplo.

Todo hombre es viviente,  
 Todo viviente es substancia;  
 Luego todo hombre es substancia.

*Entimema* es una argumentacion que solo tiene dos proposiciones, de las cuales la primera se llama *antecedente*, i la segunda *consecuente*. Egemplo.

Dios es bueno;  
 Luego es amable.

*Profilogismo* es una argumentacion compuesta de un silogismo, i un entimema. Egemplo.

El virtuoso agrada à Dios,  
 Tu eres virtuoso:  
 Luego agradas à Dios.  
 El que agrada à Dios es feliz:  
 Luego tu eres feliz.

*Induccion* es una argumentacion, en la cual de muchas proposiciones singulares con suficiente enumeracion de todas, se infiere una universal. Egemplo.

Este fuego quema,  
 aquel fuego quema,  
 el otro fuego quema, &c.  
 Luego todo fuego quema.

Al contrario, quando de una proposicion universal se infieren las particulares, se llama *Reduccion*. Egemplo.

To-

Todo espíritu es indivisible:  
 Luego Dios es indivisible,  
 el Ángel es indivisible,  
 el alma racional es indivisible.

*Ejemplo* es una argumentación, en la cual à semejanza de uno se infiere otro. *Ejemplo.*

Dios perdonò à S. Pedro,  
 porque hizo penitencia:  
 Luego también me perdonarà,  
 si hago penitencia.

*Dilema* es una argumentación, en la cual de dos partes con disyunción, se infiere siempre la misma conclusión. *Ejemplo.*

Crees en Dios, ò no crees!  
 Si crees: luego eres necio, porque pecas.  
 Si no crees: luego eres necio, porque eres herege.

Puede este modo de arguir tener tres partes, i se llama *Trelema*; ò cuatro, i se dice *Pentalema*, i otras muchas más; i estas argumentaciones se llaman en las Escuelas *Cornutas*, porque por cualquier parte hieren.

*Sorites* es una argumentación, en la cual de muchas proposiciones tomando siempre el predicado de la primera por sugeto de la segunda, se infiere una proposición, que tiene el mismo sugeto de la primera.

pro-

propoficion , i el mismo predicado de la penultima. Egemplo.

El que peca, no và al Cielo,  
 el que no và al Cielo, và al infierno;  
 el que và al infierno, es infeliz,  
 el infeliz , es abominable.

Luego el que peca es abominable.

En este modo de arguir fe ha de observar, que no entre en el cumulo alguna propoficion particular ; ni entre la primera, i ultima alguna negativa. Si el Sorites fe forma bien , es buena argumentacion. Los antiguos le tenian por sofisma , porque muchos ufavan de ellos contra la Dialectica , haciendo translacion de terminos. Egemplo.

La carne falada dà sed,  
 la sed hace beber,  
 el beber quita la sed:

Luego la carne falada quita la sed.

Por effo Juliano en la lei *Ea est 65. ff. de div. reg. juris*, llama al Sorites cavilacion.

Tambien en el Dilema devemos reparar , que entre las dos partes no aya medio. En la induccion , que en la particula, &c. fe contengan todos los particulares; porq̃ si falta uno , no fe figue la universal.

Sinembargo , la especie mas ufada de argumentacion en las Escuelas es el Silogifmo , porque à èl fe reducen todas las de-

màs especies. El Entimema es un silogismo imperfecto ; porque no puede concluir : *Dios es bueno ; luego es amable* : si no se entiende esta subsunta : *Todo lo bueno es amable*. El Profilogismo yà se vè , pues es compuesto de Silogismo, i Entimema. La induccion : *Este hombre es mortal : aquel tambien , &c.* no puede concluir , si no se entiende esta subsunta : *Esto son todos los hombres*. El Egemplo no puede concluir , si no se entiende esta menor : *Aquellas cosas en que militan las mismas circunstancias están de la misma suerte*. El Dilema es Silogismo disyunctivo, que buelve este sentido : *Uno de dos debes conceder ; lo que concedas es contra ti : luego , &c.* El Sorites es Silogismo si se reduce de esta suerte en el egemplo propuesto : *Aquello que nos priva del Cielo , nos lleva al infierno , i nos hace infelices , es detestable. El pecado mortal causa todo esto : luego es detestable.*

### CAPITULO XIII.

#### DEL ARTIFICIO DE LA ARGUMENTACION.

**E**L arteficio de arguir es el mas importante para seguir el metodo de las Escuelas , pues apenas se halla-



llará verdad alguna , que no la reduzcan à cuestion , sugetandola à la multitud de reglas , i quimeras , que con el tiempo han ido cargando la Dialectica ; de manera , que no reparan llamar este artificio: *La puente de los Asnos* , cuando es tan difícil vadear este rio à muchos ingenios mui hábiles , i que sin el arte , naturalmente discurren con acierto en cualquier materia , como lo vemos en el uso comun , i trato humano. Pero como es mi animo no defraudar al que no ha cursado , de noticia alguna de las Escuelas , pondré toda la doctrina con la brevedad , i claridad posible ; de forma , que cualquiera por sí mismo pueda hacerse capaz de ella.

2 Como todas las especies de argumentacion se reducen al Silogismo , i éste es el que mas descubre la verdad oculta ; tambien en el silogismo se nota todo el artificio de la argumentacion. Supongo , pues , que el Silogismo es un artefacto intencional , que consta de quatro cosas , *materia , forma , figura , i modo*. *Materia* es lo que compone el Silogismo , como son las *proposiciones* , i los *terminos* de las proposiciones : con esta diferencia , que las proposiciones son materia proxima , porque de ellas se compone inmediatamente el Silogismo ; los terminos de las

pro-

propoficiones , como el *el fugeto* , i *predicado* , fon la materia remota , porque solo componen el Silogifmo en quanto componen las propoficiones , que fon la materia proxima , i afsi los terminos pueden llamarse *materia de la materia* del Silogifmo.

3 Esto mismo obfervamos en cualquier artefacto fisico : afsi en el relox las ruedas, dientes, pesos, &c. fon la materia proxima ; el metal de que fe componen las ruedas, dientes, pesos, &c. es la materia remota , ò materia de la materia proxima.

4 La materia proxima del Silogifmo fon tres propoficiones, esto es, dos premissas, i conclusion : de manera , que las premissas proponen la identidad , ò distincion de dos extremos con un tercero ; i la conclusion infiere de las premissas la identidad de los dos extremos entre si ; segun aquel principio natural : *Las cosas que se identifican con un mismo tercero, tambien se identifican entre si*. De aqui fe infiere , que en las tres propoficiones del Silogifmo no puede aver mas que tres terminos , uno que fe llama *medio* , con quien fe identifican los extremos en las premissas , i el medio no puede entrar en la conclusion : el *fugeto* , i *predicado* de la conclusion fe  
lla,

llaman *estremos*; con esta diferencia, que el extremo que está en la mayor se llama *mayor*, i el de la menor, se dice *menor*.

5 Egemplo: En este Silogismo: *Todo animal vive; el hombre es animal: luego el hombre vive*: solo se hallan tres proposiciones, i en ellas tres terminos, *animal*, *hombre*, i *vive*: *animal* es el medio con quien se identifican en las premissas los dos extremos *hombre*, i *vive*. En la conclusion solo se hallan los dos extremos, de los cuales *hombre* es el menor, porque está tambien en la menor; *vive* es el mayor, porque se halla en la mayor.

6 Forma del Silogismo es la combinacion, i disposicion de la materia, como de las proposiciones, i terminos; así como en el relox la forma consiste en la combinacion, i buena disposicion de las ruedas, dientes, pesas, &c. i aun en el buen temple de la materia, como el metal, plomo, estaño, &c. Pero como la forma comprende la disposicion de los terminos, i de las proposiciones, consideran, i distinguen los Dialecticos en la forma silogistica *figura*, i *modo*. *Figura es la disposicion de la materia remota, ò terminos.* *Modo es la disposicion de la materia proxima, ò proposiciones.*

7 De aqui se colige manifestamente;

Q

que

que seràn tantas las figuras, cuántas las disposiciones, ò combinaciones de los terminos. Luego como en dos proposiciones solo ai quatro lugares, que puede variar el medio, son tambien quatro las figuras. Porque el medio es sugeto en la mayor, i predicado en la menor, i esta es la *primer figura*: ò es predicado en las dos premisas, i esta es *segunda figura*: ò es sugeto en las dos premisas, i es *tercer figura*: ò es predicado en la mayor, i sugeto en la menor, i es *cuarta figura*. Porque el distintivo de la figura se toma de la posicion del medio respecto de los extremos; i como el medio solo se halla en las premisas, como sugeto; ò predicado, en dos premisas solo tiene quatro lugares. Las tres primeras figuras se llaman *Aristotelicas*, porque las inventò, ò ilustrò Aristoteles; la quarta se dice *Galenica*, porque la añadiò Galeno à las tres de Aristoteles.

8 Egemplo: Quiere uno probar que Madrid està, ò se contiene en Europa, i tomando por terminos *Madrid*, *España*, i *Europa*, puede disponer el Silogismo en las quatro figuras, tomando *España* por medio; i asì en la primer figura, España serà sugeto en la mayor, i predicado en la menor, de esta suerte:

Es,

España está en Europa;

Madrid está en España

Luego Madrid está en Europa.

En la segunda figura será *España* predicado en las dos premisas, así:

Madrid se contiene en España;

Europa contiene à España:

Luego Madrid está en Europa.

En la tercer figura *España* será sugeto en las dos premisas, así:

España está en Europa;

España contiene à Madrid:

Luego Madrid está en Europa.

En la cuarta figura *España* será predicado en la mayor, i sugeto en la menor, así:

Europa contiene à España:

España contiene à Madrid:

Luego Madrid está en Europa.

En todos los cuatro Silogismos, *España* por ser el medio se halla en las premisas, i no en la conclusion. *Madrid* es el menor extremo, porque es el termino de la menor: *Europa* es el mayor, porque es el termino de la mayor.

¶ Pero así como el medio puede variar cuatro figuras en las premisas, pueden tambien las proposiciones del Silogismo combinarse entre sí de muchos modos en cada figura. Para cuya inteligencia, suponen en las Escuelas, que en el Silogis-

mo pueden entrar quatro especies de proposiciones, *universal afirmativa*, que se denota por la A : *universal negativa*, por la E : *particular afirmativa*, por la I : *particular negativa*, por la O. Esto supuesto, digo q̄ de las dichas quatro letras solo pueden resultar 64. combinaciones, cada una de tres letras, que denotan las tres proposiciones que componen el Silogismo.

10 Demuestrase por regla de combinacion; tomando estas quatro letras A, E, I, O, i juntando cada una con otra, de esta suerte aa, ae, ai, ao, resultan 64. binarios, que sirven para otros tantos entimemas; mas juntando cada letra con estos binarios, de esta suerte, aaa, aae, aai, aao, &c. resultan 64. ternarios, que sirven para otros tantos silogismos; como se nota en esta tabla.



|               |          |            |            |
|---------------|----------|------------|------------|
| aaa           | 4 eaa    | 5 iaa      | 5. 4 oaa   |
| 3 aae         | eae      | 3 iae      | 5 oae      |
| aa <i>i</i>   | 4 eai    | i a i      | 4 oai      |
| 3 aao         | eao      | 3 iao      | oao        |
| .....         | .....    | .....      | .....      |
| 4 aea         | 1 eea    | 4 iea      | 5. 1 oea   |
| aee           | 1 eee    | 5 iee      | 5. 1 oee   |
| 4 ae <i>i</i> | 1 eei    | 4 iei      | 1 oei      |
| aeo           | 1 eeo    | ieo        | 1 oeo      |
| .....         | .....    | .....      | .....      |
| 5 aia         | 5. 4 eia | 2 iia      | 4. 2 oia   |
| 3. 3 aie      | 5 eie    | 3. 2 iie   | 2 oie      |
| a i i         | 4 e i i  | 2 i i i    | 4. 2 o i i |
| 3 aio         | eio      | 3. 2 i i o | 2 oio      |
| .....         | .....    | .....      | .....      |
| 5. 4 aoa      | 5. 1 eoa | 4. 2 ioa   | 2. 1 ooa   |
| 5 aoe         | 5. 1 eoe | 2 ioe      | 2. 1 ooe   |
| 4 aoi         | 1 eoi    | 4. 2 ioi   | 2. 1 ooi   |
| aoo           | 1 eoo    | 2 ioo      | 2. 1 ooo   |
| .....         | .....    | .....      | .....      |

II De estos 64. modos, solo quedan 12. utiles, los demás pecan contra las reglas de la buena argumentacion; i contra la regla que pecan, se conoce en el numero de la margen. Las reglas son:

1. De dos negativas, nada se infiere.
2. De dos particulares, nada se infiere.
3. De

3. De dos afirmativas , no se sigue negativa.
4. De una negativa , no se sigue afirmativa.
5. De una particular , no se sigue universal.

12 Los 12. modos utiles son , aaa, aai , aee , aeo , aii , aoo , eae , eao , eio, ïai, ïee, oao. Pero deve notarse, que en estas 12. combinaciones se hallan 6. que tienen la mayor universal , i menor afirmativa, que sirven para la primer figura : 6. que tienen la mayor universal , i la conclusion negativa , que sirven para la segunda figura : 6. que tienen la menor afirmativa, i la conclusion particular , que sirven para la tercer figura : 6. que tienen la mayor afirmativa , i la menor universal , que sirven para la quarta figura.

| 1. figura. | 2. figura. | 3. figura. | 4. figura. |
|------------|------------|------------|------------|
| aaa        | ace        | aaï        | aaa        |
| aaï        | aeo        | aïï        | aaï        |
| aïï        | aoö        | eao        | ïai        |
| eae        | eae        | eio        | ace        |
| eao        | eao        | ïai        | aeo        |
| eio        | eio        | oao        | ïeo.       |

13 Estos 24. Silogismos no pecan contra las reglas generales de la argumenta-  
ta-



tacion; i de su recta disposicion se infieren  
4. reglas particulares.

1. En la primer figura, la mayor no puede ser particular, ni la menor negativa.
2. En la 2. figura, la mayor no puede ser particular, ni las dos premisas afirmativas.
3. En la 3. figura, la menor no puede ser negativa, ni la conclusion particular.
4. En la 4. figura, la mayor no puede ser negativa, ni la menor particular.

14 Pero aunque estos 24. Silogismos son rectos, en las Escuelas desprecian comunmente los 6. ultimos de la 4. figura; porque dicen, que solo con translocar las premisas cualquier modo de la primer figura, se hace de la 4. i afsi de los 24. solo quedan los 18. primeros de las tres figuras Aristotelicas. Tambien se desprecian de estos 18. modos de las tres figuras, los 4. que tienen la conclusion subalterna de alguna premisa; porque cuando de *a* se sigue *i*, de *e*, *o*; es lo mismo, que cuando de *a* se sigue *a*, i de *e*, *e*; pues en la *a* se contiene la *i*; i en la *e*, la *o*; esto es, en la universal, se contiene la particular.

15 De aqui se colige, que solo quedan 14. modos distintos en las tres figuras, como se notan en estos nombres.

| 1. figura. | 2. figura. | 3. figura. |
|------------|------------|------------|
| Barbara    | Cæsares    | Darapti    |
| Celarent   | Camestres  | Selapto    |
| Darii      | Festino    | Difamis    |
| Ferio      | Baroco     | Datici     |
|            |            | Bocardo    |
|            |            | Ferison.   |

De manera , que cada nombre de estos contiene tres vocales , que denotan las proposiciones ; assi *Barbara* tiene tres *a*, que denotan tres proposiciones universales afirmativas, &c.

16 Esto es quanto puede ofrecerse acerca de los modos , segun las reglas de combinacion ; pero se deve advertir , que en las Escuelas añaden 5. modos à la primer figura , que llaman indirectos, i comprenden en estos nombres , *Baralipton*, *Celantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum* ; los cuales junto con los 14. arriba mencionados, que llaman directos , hacen 19. Pero se deve corregir este abuso de mezclar los 5. modos indirectos con los 14. directos ; porque son tantos los modos indirectos como los directos en cada figura : luego no aviendo en la primer figura mas de 4. modos directos, no pueden corresponderle fino 4. indirectos. Lo cual se

se prueba ; porque el modo directo se toma de la conclusion , cuando es directa, esto es , el extremo de la menor se sujeta al de la mayor ; i solo con invertir el sujeto, i predicado en la conclusion de cualquier silogismo directo de los 14. de las tres figuras , se hará el modo indirecto: luego ai 14. modos indirectos , que corresponden à los 14. directos ; i asì, amàs de la confusion , incurren en la disminucion.

17 Mas se deve advertir , que en los 19. modos que ponen en las Escuelas , se hallan dos multiplicados; pues *Baralipton*, i *Darapti*, tienen una misma combinacion de vocales ; como tambien *Cesare* , i *Celantes*; si no es que digan , que *Baralipton*, i *Celantes* son indirectos ; i *Darapti* , i *Cesare* directos ; pero quedamos en lo mismo que antes.

18 Finalmente se deve notar , que en las Escuelas llaman *perfectos* los cuatro primeros modos de la primer figura , que son *Barbara* , *Celarent* , *Darii* , i *Ferio* ; porque su conclusion es tan clara , que solo con la luz natural se conoce ; los demàs modos son *imperfectos* ; porque aunque su conclusion es buena, no es tan clara , que no necesite de alguna reflexion. Por esso intentan reducir cualquier modo imperfecto

to

to à uno de los 4. perfectos ; de esta manera, que llaman *ostensiva* : notan estas cuatro consonantes *B* , *C* , *D* , *F* , que son las iniciales de los 19. modos ; i así si el modo imperfecto empieza *F* , como *Fapesmo* , se ha de reducir à un perfecto que empieze por *F* , como es *Ferio* ; i así de los demás.

19 Esto supuesto , se han de observar otras cuatro consonantes , que se hallan en medio , ò al fin de cada vocablo , i son *S* , *P* , *M* , *C* , las cuales significan , *S* , que la vocal antecedente se ha de convertir *simpliciter* ; *P* , *per accidens* ; *M* , mudar las premissas ; *C* , que los modos en quienes se halla, como *Bocardo* , i *Baroco* , no pueden reducirse ostensivamente, sino por otro modo que llaman imposible.

Esto entendido , facilmente se hace la reduccion. Egemplo : Este silogismo está en *Fapesmo*.

Todo animal es substancia;

Ninguna piedra es animal:

Luego alguna substancia no es piedra.

Se ha de reducir à *Ferio* , que empieza por *F* ; como despues de la primera vocal se sigue *P* , la mayor se ha de convertir *per accidens* ; la menor *simpliciter* , porque despues de la segunda vocal se sigue *S* ; i porque entra *M* , se han de translocar las  
pre-

prémisas; i por consiguiente, el silogismo que está en *Fapesmo*, dirá así en *Ferio*:

Ningun animal es piedra;

Alguna substancia es animal:

Luego alguna substancia no es piedra.

20 Dicen, que los silogismos en *Baroco* no pueden reducirse, porque si la mayor se convierte *per accidens*, serán las premisas particulares, i de ellas nada se infiere: la educion por imposible es quimerica.

## CAPITULO XIV.

### DE LOS PRINCIPIOS DEL SILOGISMO.

I **T**ODA la fuerza del Silogismo estriba en dos principios. El primero le señaló Aristoteles lib. 1. Prior. i es: *Lo que se dice del todo, i lo que se dice de ninguno.* Este principio tiene dos partes, la primera: *Lo que se dice del todo*; i quiere decir: todo aquello que se afirma del todo distributivo, se afirma tambien de cualquier particular que se contiene en el todo: así todo cuanto se dice del hombre distributivamente tomado, se puede decir de cualquier hombre en particular. I en esta parte se fundan los silomismos afirmativos, que tienen el me-  
dio

dio verbo comun, ò distributivo, como este: *Todo animal es viviente: Todo hombre es animal: Luego todo hombre es viviente.* En el qual el medio verbo es *animal*, de quien se verifica que es viviente; i afsi tambien del hombre, que es un animal particular.

2 La otra parte es: *Lo que se dice de ninguno*; i quiere decir, que todo lo que se niega del todo distributivo, se deve tambien negar de cualquier particular que en el se contiene. En esta parte se fundan los filogismos negativos, que tienen el medio verbo comun, como este: *Ningun animal es piedra: Todo hombre es animal: Luego ningun hombre es piedra*: en el qual, el animal es el medio verbo de quien se niega ser piedra; i tambien se niega lo mismo del hombre, que es un animal particular. Dige, que el medio verbo se ha de tomar distributivo; porque si se toma colectivo, no vale ninguna parte del principio; afsi no vale: *Todos los elementos son cuatro: El agua es elemento: Luego es cuatro*: porque se toma el medio verbo por todos los elementos juntos, i ninguno en particular.

2 El segundo principio señalò Aristoteles en el lib.7. de los Topicos, de esta manera: *Aquellas cosas que se identifican*  
 con

con un tercero, tambien entre si; i aquellas cosas de las cuales la una se identifica con un tercero, i la otra se distingue, tambien ellas se distinguen entre si. Este principio tiene dos partes. La primera es: *Aquellas cosas que se identifican con un tercero, tambien entre si; i quiere decir, que cuando dos cosas tienen identidad real con un tercero indivisible, tambien la tienen entre si; porque cuando una cosa se identifica realmente con otra, se ha de identificar con todo aquello que se identifica con la tal cosa; i asi los dos es preciso se identifiquen entre si. En esta parte se fundan los filogismos afirmativos, que tienen el medio termino singular, como este: Felipe V. es Rei de España: Este hombre es Felipe V. Luego este hombre es Rei de España; porque repugna que este hombre, i el Rei se identifiquen con Felipe, i se distingan entre si.*

4 La segunda parte es: aquellas cosas de las cuales la una se distingue de un tercero, con quien se identifica la otra, se distinguen entre si; i quiere decir, que siempre que una cosa se distingue de otra, se ha de distinguir de todo lo que realmente se identifica con ella. En esta parte fundan los filogismos negativos, que tiene el medio singular, como: *Felipe V. no es*

*es Sumo Pontifice : Este hombre es Felipe V. Luego este hombre no es Sumo Pontifice. Porque embuelve contradiccion , que este hombre se identifique con Felipe V. quien se distingue del Sumo Pontifice , i este hombre no se distinga tambien del Sumo Pontifice.*

5 Este principio por las dos partes es tan verdadero en las cosas criadas , que puede llamarse el principio de toda verdad. Sin embargo , no tiene que ver en las cosas Divinas , especialmente en el Misterio de la Santissima Trinidad ; porque alli creemos , que tres cosas se identifican realmente con Dios , i se distinguen entre si ; porque Dios es uno en esencia , i trino en Personas ; cuyo semejante no se hallarà en todo el numero de las criaturas. Por esso decimos , que en las cosas criadas es universalmente verdadero , i no se falsifica en las cosas Divinas ; sino que no llega à estas por ser de superior Gerarquia. El ingeniosissimo Caramuel quiso hallar falta al propuesto principio aun contraido à las criaturas , pensando , que un triangulo de cualquier materia , v.g. de cera era uno , i trino , i entendiendo que las tres puntas realmente se identificavan con toda la cera , i se distinguian entre si. Pero devemos notar , que el trian-



triangulo de cera se compone de puntos, ò indivisibles, como todos los cuerpos; i afsi, aunque todas las puntas del triangulo realmente se distinguen entre si, no se identifican con toda la cera, sino cada punta con su punto.

6 Dudan los Dialecticos en cual de los dos principios se funde principalmente la fuerza del filogifismo? A mi me parece, que si bien se mira, todos los filogifismos se fundan en los dos principios, tanto los de medio comun, como los de medio singular, que llamamos *expositorios*. Pues todos los filogifismos tienen tres terminos, uno que hace el oficio de tercero, ò medio verbo, i dos de extremos, de quienes nunca se puede verificar en la conclusion que se identifican entre si, ò se distinguen, sin que primero en las premiffas se identifiquen, ò se distingan del tercero. Tambien el medio singular puede llamarse comun por negacion de los inferiores que no tiene; i afsi puede tomarse distributivamente, como si Pedro no es algun arbol, se toma distributivamente en este filogifismo: *Pedro es hombre; ningun arbol es Pedro: luego ningun arbol es hombre*; i este filogifismo tan principalmente concluye por el principio primero, como por el segundo.

CA-

## CAPITULO XV.

## LAS ESPECIES DEL SILOGISMO.

I **C**OMO todas las especies de arguir se reducen al filogismo, i en èl se descubre todo el artificio de la argumentacion, es preciso saber algunas especies del filogismo, para que nadie se confunda. Se divide 1. el filogismo en *universal, particular, singular, ò expositorio.*

Silogismo *universal* es el que tiene la conclusion universal, como este:

*Todo Español es valiente;*

*Todo Celtibero es Español:*

*Luego todo Celtibero es valiente.*

Silogismo *particular* es el que tiene la conclusion particular, como este:

*Todo cobarde huye;*

*algún hombre es cobarde:*

*Luego algún hombre huye.*

Silogismo *singular, ò expositorio* es el que tiene el medio verbo singular, como este:

*El Papa es Clemente;*

*este hombre es Papa:*

*Luego este hombre es Clemente.*

Se

2 Se divide en segundo lugar el silogismo en *afirmativo*, i *negativo*. El primero es el que tiene la conclusion afirmativa, como:

*Todo marmol es piedra;*  
*algo es marmol:*  
*Luego algo es piedra.*

El segundo tiene la conclusion negativa, como:

*Ningun hombre es marmol;*  
*algo es hombre:*  
*Luego algo no es marmol.*

3 Se divide en tercer lugar el silogismo en *sencillo*, que consta de tres proposiciones sencillas, de las cuales cada una tiene solo un verbo, ò copula; i en *compuesto* que tiene alguna de las premisas compuesta, ò que consta de dos proposiciones. El silogismo compuesto puede ser de tres maneras, *copulativo*, *disyuntivo*, ò *condicional*. Silogismo *copulativo* tiene la mayor copulativa, i si niega en la menor la una copulada, afirma la otra en la conclusion, ò al contrario, como:

P

No

*Nadie sirve à Dios, i al Diablo.*  
 El Justo sirve à Dios: | El malo sirve al  
 | Diablo:  
 Luego no al dia- | Luego no à  
 blo. | Dios.

No concluye, si la menor solo niega alguna de las sencillas, como en este:

*Nadie sirve à Dios, i al Diablo.*  
 El malo no sirve | El malo no sirve à  
 al Diablo: | Dios:  
 Luego sirve à | Luego sirve al  
 Dios. | Diablo.

4 El filogismo *disyuntivo* tiene la mayor disyuntiva, i si una parte del disyunto se afirma en la menor, la otra se niega en la conclusion, ò al contrario, como:

*O es de dia, ò es de noche.*  
 Es de dia: | No es de noche:  
 Luego no es de noche. | Luego es de dia.  
 Pero no ha de aver medio entre las disyuntas, afsi no vale:

*O es Soldado, ò Ecclesiastico.*  
 No es Soldado: | No es Ecclesiastico;  
 Luego Ecclesiastico. | Luego Soldado.

Por:

Porque ai muchos medios , ò profesiones entre Soldado, i Eclesiastico.

5 El Silogismo *condicional* tiene la mayor condicional , i esta tiene dos partes: la que lleva la particula *si* se dice *antecedente* ; i el condicionado *consecuente*. Pero si afirma el antecedente en la menor , ha de afirmar el consecuente en la conclusion, como:

*Si es Salvador, es hijo de Dios.*

|                           |  |                             |
|---------------------------|--|-----------------------------|
| <i>Jesus es Salvador:</i> |  | <i>Juan no es Salvador:</i> |
| <i>Luego es hijo de</i>   |  | <i>Luego no es hijo de</i>  |
| <i>Dios.</i>              |  | <i>Dios.</i>                |

Pero de la afirmacion del consecuente en la menor, no se sigue la afirmacion del antecedente en la conclusion, como:

*Si es hombre , es animal.*

*El Leon es animal:*

*Luego es hombre.*

6 Principalmente se divide el silogismo en *analitico* , ò *demonstrativo* , *topico* , ò *probable* , *sofistico* , ò *falaz*. Al silogismo demostrativo llamò Aristoteles *demonstracion* , i la esplicò por la causa , diciendo: *La demostracion es silogismo que produce*

*ciencia*; porque assi como el efeto del silogismo sofistico es el error, i del probable la opinion, assi la ciencia es efeto de la demostracion. Otra definicion dà el mismo Filosofo, que incluye varias condiciones, diciendo: *La demostracion es silogismo que consta de premissas verdaderas, primeras, è immediatas, notorias, i principales, i causas de la conclusion.*

7 En primer lugar, las premissas de la demostracion deven ser *verdaderas*; porque ellas deven engendrar ciencia, que es formalmente verdadera. Es verdad, que de premissas falsas puede seguirse conclusion verdadera materialmente en si, i no por lo que dicen las premissas; pero como al conclusion de la demostracion deve ser científica, i verdadera formalmente, i por lo que dicen las premissas; es preciso que las premissas sean verdaderas. 2. Deven ser *ciertas*; porque engendran conclusion cierta por razon del sugeto, esto es, assegurando la mente en el assenso de la conclusion, por el motivo de las premissas. 3. deven ser *evidentes*, para que engendren conclusion evidente; i no puede la mente assentir à la identidad de los extremos entre si claramente, sin que primero las premissas con claridad prueven la identidad de los extremos con el medio. 4. Deven ser

ser

ser proposiciones *necessarias*, cuyo predicado necessariamente le convenga al sujeto; porque la conclusion es necessariamente verdadera.

8 La demostracion se divide en la que demuestra que la cosa es assi, i toma por medio, ò el efeto, ò la causa remota; i en la que demuestra lo mismo, tomando por medio la causa inmediata. *Cuando la Luna separada del Sol, se vè obscura sin nubes, està eclipsada; aora assi se vè: luego està eclipsada; esta es demostraci3n por el efeto. Cuando la Luna diametralmente se opone al Sol, sucede su eclipse; aora està assi: luego sucede su eclipse; esta es demostracion por la causa remota. Cuando la tierra està en medio del Sol, i la Luna, èsta està eclipsada; aora assi sucede: luego està eclipsada; esta es demostracion por la causa inmediata.*

9 Se divide tambien la demostracion tomada de lo que es primero, ò posterior. La 1. demuestra la cosa por su causa, sea proxima, ò remota, i esta comprende las dos demostraciones arriba dichas. La 2. demuestra la cosa por el efeto; como quando se prueva que el fuego quema, porque se percibe su calor en la mano; esto es, tomada de lo posterior. Pero quando se prue-

prueba que ai fuego cerca , porque percibe uno el calor , es demostracion tomada de lo primero , ò de la causa : Añaden tambien demostracion tomada de lo *igual*, cuando demuestra la cosa por otra igual, que ni es causa , ni efeto , como , que uno tiene 40. años , porque otro nació el mismo dia, i tiene 40. años.

10 Todas las especies de causas pueden servir de medio para demostrar una cosa por su causa. La causa final en las cosas morales , i politicas tiene el primer lugar. De la causa egemplar usò mucho Platon para demostrar las cosas por la idea de Dios. De la causa eficiente usaremos en la Fisica , para demostrar varios efetos de la naturaleza ; i tambien de las causas materiales , i formales. No ai materia, que de algun modo no se pueda demostrar , ò por mejor decir , la demostracion puede caer en cualquier materia , sea necessaria, sea contingente, singular , corruptible, ò no existente. Afisi:

De singulares.

*El que dà mayor luz*

*es el mayor Planeta:*

*El Sol dà mayor luz:*

*Luego el Sol es el mayor Planeta.*

De



## De contingentes.

*El que corre se mueve;**el cavallo corre:**Luego se mueve.*

## De corruptibles.

*El compuesto es corruptible;**el hombre es compuesto:**Luego es corruptible.*

## De accidentes.

*El que tiene partes sin unir es ente**accidental;**el monton de trigo tiene partes**sin unir:**Luego es ente accidental.*

## De no existentes.

*Lo que embuelve contradiccion, es**impossible;**el hombre ser piedra embuelve con-**tradiccion:**Luego es impossible que el hombre**sea piedra.*

II Cuando Aristoteles dijo que de singulares, contingentes, corruptibles, accidentes, i no existentes no ai ciencia, se ha de entender, que las Ciencias totales,

les, como la Física, las Matematicas, &c. regularmente no cuidan de las cosas singulares, sino que dan reglas generales, las que facilmente se pueden aplicar à las demàs materias. Esto es lo que toca al filogismo demostrativo.

12 El filogismo *topico*, ù opinativo es aquel, que engendra opinion, de la qual digimos, que es un juicio, que assiente à una parte con recelo de la opuesta. Porque de dos premissas opinativas, ò probables, por las cuales assiente la mente con recelo, ò temor de la falsedad, à la identidad de los extremos con el medio, à lo mas puede seguirse assenso opinativo à la identidad de los extremos entre si. Pero se deve notar, que para la probabilidad de la conclusion, no basta que las premissas sean cada una de por si probables, sino que es menester que sean comprobables, esto es, que de las dos no se infieran cosas contrarias, como se vè en este filogismo.

*El agua es de su naturaleza fluida;*

*el frio en sumo quita la fluidèz:*

*Luego el calor en sumo darà fluidèz.*

La mayor es probable en una Escuela; la menor en otra; pero no son comprobables, porque dicen cosas contrarias, i assi la conclusion no es probable.

12 La conclusion que se sigue de dos  
pre-

premissas comprobables , es ménos probable que cada una de ellas ; porque à la conclusion le puede faltar la verdad por dos titulos , ò porque la mayor puede ser falsa , siendo la menor verdadera ; ò porque puede ser falsa la menor , quedando verdadera la mayor : luego la conclusion està mas espuesta à la falsedad , que cada una de las premissas. Porque por las mismas razones que puede falsificarse la mayor, puede tambien la conclusion ; i por las razones que puede falsificarse la menor, tambien la conclusion.

14 De premissas verdaderamente probables puede seguirse conclusion que no sea probable. Porque la probabilidad puede recibir mas , i menos. Supongo, que las premissas sean tã poco probables, que menos no puedan ser : luego si la conclusion es menos probable que las premissas , en este caso serà nada probable. Esto se deve mirar mucho siempre que la probabilidad se reduce à examen; porque muchas veces se encuentra tan poca probabilidad en la conclusion , que no puede reducirse à practica en las cosas morales, segun la Proposicion 3. condenada por la Santidad de Inocencio XI.

15 El filogismo sofistico , ò falaz es aquel que causa error en la mente ; i por  
esto

esso con razon se llama *falaz*, i solo tiene el nombre de filogismo, pero no la realidad, como este:

*Todo can ladra;*

*un Signo es can;*

*Luego un Signo ladra.*

Es pues el sofisma un filogismo aparente, con el cual suelen engañar à muchos; i assi es preciso tener presentes las falacias que pueden usarse en esta materia. Aristoteles escriviò dos libros, que intitulò: *Reprension de los Sofistas*, en los cuales gasta 20. capitulos. S. Thom. en el opusc. 39. gastò 15. capitulos. Pero à nosotros nos basta referir las frecuentes falacias, como verèmos en los lugares de Epicuro.

## CAPITULO XVI.

### DE LAS REGLAS DEL SILOGISMO.

**I** **N**O quiero ser prolijo en acumular reglas, porque sirven mas de traba, que guia à la mente; pues como dice S. Agustín lib. 3. de Doct. Chr. cap. 37. *Muchas cosas son tan claras, que con la exposicion, i regla mas se obscurecen que se declaran; pues si uno quisiera enseñarle à otro à andar por reglas, ciertamente*

le

*le turbaria*: es pues el mejor modo cogerle de la mano, que èl andará. Ai muchos, que en estas impertinencias se detienen, i enredan, como las infelices moscas en las telas de las arañas. I así solo trataré aquellas reglas que sean mas generales, ciertas, i convenientes al buen uso, i práctica de la argumentacion.

2 Regla 1. Los terminos del silogismo han de guardar la misma suposicion, i demás propiedades, así no vale:

*Adan es hombre;*

*el hombre es nombre:*

*Luego Adan es nombre.*

Porque se varia la suposicion de formal en material.

3 Regla 2. El medio termino deve distribuirse en una de las premissas, esto es, tomarse por todos, i cada uno de su significado, en los silogismos de medio comun; porque si no, puede en una premissa tomarse por uno, i en la otra por otro, i avria 4. terminos; así no vale:

*Todo hombre es sensible;*

*todo leon es sensible:*

*Luego algun leon es hombre.*

Porque el leon es un sensible, i el hombre otro.

4 Regla 3. No puede distribuirse en la conclusion el termino que no se distribu-

bu-

buye en las premissas ; porque el término distribuido es mas que el no distribuido ; i así la conclusion sería mas que las premissas ; i valdria la consecuencia del no distribuido al distribuido, como:

*Todo hombre es sensible;*

*todo hombre es sustancia:*

*Luego toda sustancia es sensible.*

No vale ; porque en la menor no se distribuye el término *sustancia*, como en la conclusion.

5 Regla 4. De dos negativas nada se infiere. No se infiere negativa ; porque en las premissas se prueba , que dos extremos se distinguen del medio , i de esto no se sigue , que se distinguen entre sí , así no vale:

*Ningun hombre es piedra;*

*ningun marmol es hombre:*

*Luego ningun marmol es piedra.*

No se sigue afirmativa ; porque esta pide que los dos extremos se afirmen en las premissas identificados con el medio. Este silogismo:

*El que no ama à Christo no ama à la Virgen:*

*Judas no ama à Christo:*

*Luego no ama à la Virgen,*

Tiene la mayor afirmativa , i buelve este sentido : *El hombre que no ama à Christo,*

*es hombre que no ama à la Virgen. Este otro:*

*Si el oro no es plata, la plata no es oro.*

*El oro no es plata:*

*Luego la plata no es oro,*

Tambien tiene la mayor afirmativa, i buelve este sentido: *Uno no ser otro, es el otro no ser este.* I afsi de los demàs filogifmos, con los cuales se pretende probar, que de dos negativas se infiere algo.

6 Regla 5. De dos particulares nada se infiere en los filogifmos de medio comun; porque el medio en ninguna de las premissas se distribuye; afsi no vale:

*Algun hombre es blanco;*

*algun hombre es negro:*

*Luego algun blanco es negro:*

Pero en los filogifmos expositorios vale; porque el singular no es como el particular, que puede tomarse vago, yà por uno, yà por otro, afsi vale:

*Christo Señor resucitó;*

*el hijo de la Virgen es Christo:*

*Luego el hijo de la Virgen resucitó:*

Algunos ponen en duda esta regla, i dicen que de dos premissas particulares se infiere algo, como:

*Algun hombre es Pedro;*

*algun blanco es Pedro:*

*Luego algun blanco es hombre:*

Otros

Otros dicen, que de dos falsas puede seguirse conclusion verdadera, como:

*Todo hombre es arbol;*

*todo platano es hombre:*

*Luego todo platano es arbol.*

De aqui nació el proverbio: *De la verdad no puede seguirse falsedad; pero de la falsedad, puede seguirse verdad:* i añade Carmuel, que es tan hermosa la verdad, que hasta la falsedad la ama.

Otros dicen, que de dos premissas probables puede seguirse conclusion cierta, como:

*Lo que Dios predetermina no es libre;*

*Dios predetermina la causa necessaria:*

*Luego la causa necessaria no es libre.*

Tambien dicen otros, que de dos premissas probables, puede seguirse conclusion improbable, como:

*Todo lo que Dios predetermina no es libre;*

*Dios predetermina la obra meritoria;*

*Luego la obra meritoria no es libre.*

Pero puede darse la falida, diciendo, que en estos casos se sigue materialmente la conclusion, i no por virtud de la forma silogistica, como sienten muchos. Cada uno aprueve lo que mejor le parezca.

Otra regla causa mas dificultad, i es la que en las Escuelas se ha tomado por di-

cho



cho común, como : *La conclusion sigue la parte mas debil de las premissas.* Llamase mas debil la negativa respecto de la afirmativa ; la falsa respecto de la verdadera ; la probable respecto de la cierta ; la natural respecto de la sobrenatural , &c. i assi dice la regla, que de una afirmativa, i otra negativa , no puede seguirse sino negativa, que es la mas debil , &c. I es la razon ; porque la mente no puede afirmar la identidad de los extremos entre si , si en las premissas no afirma la identidad de ellos con el medio. Si una de las premissas es falsa un extremo se distingue del medio : si una premissa es natural, junta naturalmente el extremo con el medio , i assi la conclusion no la puede juntar sobrenaturalmente, &c.

Pero aunque esto suceda regularmente hablando, i en los silogismos que se fundan en el principio : *Quæ sunt eadem uni tertio, &c.* muchos juzgan que es falso hablando generalmente , i señalan casos en que se falsifica todo. Assi de una afirmativa , i otra negativa , se sigue afirmativa, diciendo:

*O Pedro està en gracia , ò en pecado:  
Pedro no està en gracia:  
Luego està en pecado.*

Este

Este silogismo se funda en aquel principio:  
*Quodlibet est, vel non est.*

De una verdadera, i otra falsa se sigue verdadera, diciendo:

*Todo hombre es negro;  
el Etiope es hombre:*

*Luego el Etiope es negro.*

De una universal, i otra particular se sigue universal, diciendo:

*Este Prelado es misericordioso;  
ningun avaro es misericordioso:*

*Luego ningun avaro es Prelado.*

De una premisa cierta, i otra incierta se sigue conclusion cierta, diciendo:

*El que corre, puede correr;  
el cavallo corre:*

*Luego puede correr.*

De una premisa necesaria, i otra contingente, se sigue conclusion necesaria, diciendo:

*El que existe, no repugna;  
este mundo existe:*

*Luego este mundo no repugna.*

De una premisa natural, i otra sobrenatural, se sigue conclusion sobrenatural, diciendo:

*Todo hombre es viviente;*

*Christo es hombre:*

*Luego Christo es viviente.*

*Reglas de consecuencia:*

Estas son las reglas comunes del silogismo ; faltan aora aquellas , que llaman reglas de consecuencia. Es la consecuencia *aquella dependencia , que tiene el consecuente del antecedente , por la cual no puede ser verdadero este , i falso aquel.*

La consecuencia, una es por razon *de la materia* , cuando por razon de la materia del antecedente se sigue el consecuente, pero no vale en otra materia , afsi vale esta:

*El hombre es animal:*

*Luego todo hombre es animal.*

Pero no vale en otra materia , como:

*El hombre es blanco:*

*Luego todo hombre es blanco.*

Otra es consecuencia formal, por razon *de la forma*, que siempre que se guarda la misma forma en cualquier materia , vale el silogismo, como:

*Todo hombre es viviente:*

*Luego algun hombre es viviente.*

Pues del universal al particular vale tambien en materia contingente.

La primera regla fundamental de consecuencia , es : que de verdadero no puede seguirse falso ; aunque de falso puede seguirse verdadero. Porque lo falso no está

Q

CO-

conexo con lo verdadero , afsi no vale:

*Pedro es hombre:*

*Luego es piedra.*

Pero suponiendo una cosa falsa, puede tener conexion con la verdad, como:

*Pedro es piedra:*

*Luego Pedro es ente.*

2. De la afirmacion del inferior se sigue la afirmacion del superior ; pero no al contrario ; porque el inferior està conexo con el superior , i no el superior con el inferior, afsi vale:

*Es hombre: luego es animal:*

no vale: *Es animal : luego es hombre.*

De aqui se sigue , que de quien se niega el superior se niega el inferior ; pero no al contrario. Lo que se afirma , ò niega del superior distributivo , se afirma , ò niega del inferior en el contenido.

3. Del opuesto contradictorio del consecuente , se sigue el opuesto del antecedente ; pero no del opuesto contrario, afsi vale:

*No es animal : luego no es hombre.*

Pero del opuesto contrario no se sigue, afsi no vale: *Es espiritual: luego no es hombre.*

4. Lo que repugna al consecuente, tambien al antecedente, porque es falsificativo de los dos, afsi si vale:

*El animal no es piedra:*

*Lue-*

*Luego el hombre no es piedra.*

5. De contingente puede seguirse necesario, pero no al contrario, así vale:

*El caballo corre : luego puede correr.*

Pero no así : *Puede correr : luego corre.*

6. De la copulativa à cualquier copulada, vale la consecuencia, así:

*Pedro vive, i estudia:*

*Luego Pedro vive.*

Así también vale del todo à la parte ; pero no de la parte al todo ; porque la parte se contiene en el todo , i no al contrario.

7. De cualquier disyunta à la disyuntiva vale la consecuencia , así de esta : *El Rei castiga , ò perdona ; vale : El Rei perdona : luego castiga , ò perdona :* Pero no al contrario, así no vale:

*El Rei castiga , ò perdona:*

*Luego el Rei castiga.*

Pero si se niega la una disyunta, si que vale, diciendo:

*El Rei castiga , ò perdona;*

*el Rei no castiga:*

*Luego el Rei perdona.*

8. De la condicionada rigurosa, esto es, que la condicion tenga conexion con el condicionado , vale al condicionado, puesta la condicion ; así vale:

Q 2

Si

*Si el navio me viene, te darè 100.lib.*

*El navio ha venido:*

*Luego me has de dar 100.lib.*

Tambien vale por contradiccion, diciendo:

*El navio no viene:*

*Luego no te darè 100.lib.*

## CAPITULO XVII.

### *DE LOS LUGARES TOPICOS DE Epicuro.*

**A** Viendo propuesto el metodo racionativo de Aristoteles, que figuen en las Escuelas, para que nadie se espante del artificio con que se suele ocultar la verdad; es preciso poner otro metodo mas facil, ingenuo, i natural, que siguiò Epicuro, proporcionado al uso comun, i trato humano. Porque fuera cosa impertinente en cualquier materia politica, i negocio de estado recurrir à filogismos, para persuadir, ò rechazar una cosa, cuando èstos favorecen con su obscuridad todo lo que quieren, i como la noche sirven de capa à cualquier verdad que se pretende ocultar. Pues vemos, que por el medio del racionio no se ha definido en las Escuelas la mas minima cuestion de Filo-

lo-

lofofia , ni de otra Ciencia natural ; antesbien no ai cosa por inverofimil que fea, que disputando, no la hagan probable.

2 Epicuro, pues, despreciò las disputas, i formas filogifticas , para perfuadir las verdades ; porque qualquier hombre de mediana razon , quando fe le propone una dificultad , solo por la luz natural , i anticipacion , ò idea que tiene formada de la cosa, conoce quanto por via del raciocinio fe puede alcanzar. Por effo dijo Torcuato , segun Ciceron : que no es necesario confirmar la cosa con esquisitas razones ; basta solo avisar, usar la voz propria, declarar la obscura , i no meter ruido. Porque si uno tiene perfuadido , que el hombre es *animal racional* , no es preciso recurrir à modos, i figuras , para que sabiendo que Platon es hombre , infiera, que es animal racional. Diga assi : *Todo hombre es animal racional ; Platon es hombre : luego animal racional ; ò assi : Platon es animal racional, porque es hombre ; ò assi : Porque Platon es hombre , es animal racional ; ò de qualquier otro modo , dirà lo mismo, sin apartarse de la verdad.*

3 I quien no vè con cuanta claridad discurren los hombres del vulgo , que totalmente ignoran la Arte Silogiftica de Aristoteles ; i cuan perfetamente conocen lo

lo que se figue , ò no de cualquier materia que hablan ? Cuando castigan un hombre por ladron ; cualquier rustico dice, justo es que pague. Venga un Dialectico armado de modos , i figuras filogisticas à persuadirle lo contrario , i verà como discurre el rustico sin reglas , diciendo : *El que hurta deve ser castigado ; este hombre ha hurtado : luego deve ser castigado.* Nieguele la mayor el Dialectico, i verà como se la prueba el rustico , diciendo, que afsi lo previenen las Leyes , i de otra fuerte no podriamos vivir en la Republica. Si le niega la menor , verà como se la deja supuesta por el examen de la Justicia à quien toca probar el delito. I si concedidas las premissas, le niega la conclusion, tendrà el rustico por necio al Dialectico. Què mas se puede hacer con las reglas del Arte?

4 Para proceder, pues, con acierto en el descubrimiento de cualquier verdad, dice Epicuro en la Pract. de la Epist. à Herodoto : Lo primero que conviene, es, saber lo que corresponde à la voz, i què signifiquen las voces. Porque si atendemos al significado principal de la voz, tendrèmos presentes el blanco de la dificultad , opinion , ò duda , sin recurrir à demonstracion alguna. I afsi dijo Ciceron,

ron,



ron, que lo primero que se ha de hacer en cualquier contienda, ò examen de una cosa, es, que el que propone, hable con claridad; i el que responde, penetre la mente del que propone. Este es el vicio mas comun en las disputas, que el que arguye no habla desde el principio con claridad, para q̄ le entiendan; i de aqui nacé innumerables cuestiones, i argumentos, tomando uno una misma voz en un sentido, i otro en otro; i así disputan todo el dia, cuando, si se declarassen al principio, se huvieran convenido, i con una palabra soltado la dificultad.

5 Para evitar contiendas, supone Epicuro, que nosotros de tres maneras podemos compararnos con la noticia de la cosa. Porque comunmente, ò tenemos opinion de la cosa, ò dudamos de ella, ò totalmente la ignoramos; i así, con llaneza preguntamos, i deseamos saberla, ò formar idea de ella. Por tanto, enseña Epicuro, que cuando se nos propone una cosa, de la manera que se deve proponer para que la entendamos, deve el que la propone insinuar la cuestion con palabras claras, ò dar fe de la duda, ò proponer su assenso opinativo; porque de otra suerte, ni podemos responder al que nos pregunta, ni so co rrer a l q ue d u d a, ni assentir con el

el que opina, sino que sucederá una de dos cosas; ò el que propone ha de ser su mismo interprete; ò el que le oye, solo percibe palabras sin formar concepto.

Egemplo: Pregunto uno à otro una dificultad del movimiento; pero èl no sabe que quiere decir esta palabra *movimiento*. Si no le dice al principio, que esta voz significa una *mutacion de lugar*, que es lo mas claro; sino que con Aristoteles le dice, *que es un acto del ente en potencia, en cuanto està en potencia*; què ha conseguido con esto? perder el tiempo, i aver de gastar muchísimas palabras. I si despues se esplica con otras palabras de igual, ò mayor obscuridad, se hace uno de aquellos, de quienes dijo Platon: *Que si les preguntamos algo, no saben mas que dar ojarazca de voces, sin dar jamás salida à la pregunta*. I à la verdad, siendo la voz instituida para declarar las cosas, no puede aver mayor absurdo que aver de declarar lo que declara, i necessitar de una luz para ver otra. Que ai que admirar, que Epicuro, el mas claro, è ingenuo de toda la antigüedad, impugne la obscuridad de los sofistas, que ponen toda su gloria en la obscuridad? Por esso dijo escribiendo à Litocles: *Nuestra vida no necessita de la jaçtancia, i vanagloria de las palabras, para*

*gozar de tiempo tranquilo.*

Pero como es dificil huír de los Sofistas, que piensan que la verdad no se alcanza sin racionios, no respondamos à sus preguntas, sin que primero las hagamos esplicar sus mismas palabras. Este es el genuino modo de satisfacer à los Sofistas; i por esso se guardan tanto de esplicarse, segun aquella lei de Platon, que insinua Agelio: *Si se disputa de algo, i te preguntan antes, no respondas, si no que nieguen, ò concedan.* Pero si pufieron esta lei, guardenla los Sofistas entre sí; porque los hombres doctos, i amantes de la claridad están libres de ella. Socrates no se atò; i Medenemo mas animoso, proponiendole una lei un Sofista, dijo: *Es cosa ridicula pararse en vuestras leyes.* Pueden los Sofisticos engañar solo à aquellos que proceden sinceramente sin pensar mal de ellos; pero no à los que les conocen.

Egemplo: Pregunte un Sofista: Si todo can puede ladrar? pero aya quien le diga, que entiendes en nombre de can? Si entonces dice, que un animal cuadrupedo domestico à todos notorio; diràs que si puede ladrar; i entonces serà ridiculo el Sofista si profigue: *Algun signo es can, i no puede ladrar.* Pero si digere, que en nombre de can comprende tambien el

fig-

signo, le diràs, que no todo can puede ladrar; i èl quedará engañado, atribuyendo el ladrido à las estrellas. Mas si no dà lugar à preguntarle, poniendo todo el siglogismo, diciendo: *El can puede ladrar; un signo es perro: luego puede ladrar.* Preguntale, que en la mayor de què can habla, i le cogeràs en el principio; i si no delira callará como vencido. Lo mismo se ha de hacer en todo genero de sofismas; porque toda su sagacidad consiste en la ambigüedad, la que entendida se desvanece. Diogenes concluyò à uno, probándole que tenia cuernos; mas el otro no habló, sino que se pasó la mano por la frente, i viò que no les tenia. Muchas veces no necesita el sofisma sino de desprecio; no seamos como Diodoro, que murió de afrentado, por no saber soltar un sofisma.

Pero para la practica de soltar los sofismas, i conocer las razones solidas, es preciso notar los lugares de que se puede arguir, i los sofismas que se pueden usar.

## LUGARES.

10 Lugares dialecticos son unos principios para probar las cosas con acierto. Los lugares, pues, unos se llaman *intrin-*

se-

*secos*; i contienen aquellos argumentos que se fundan en la naturaleza de la cosa; otros *estrinsecos*, que contienen los argumentos que se fundan en lo estrinsecos à la cosa.

*Lugares intrinsecos.*

El primer lugar intrinsecos es la *definicion ogetiva*, en la cual se contienen las siguientes maximas.

1. Lo que conviene à la definicion conviene al definido: *El animal racional vive, tambien el hombre.*

2. Lo que no conviene à la definicion, no conviene al definido: *El animal racional no es piedra, tampoco el hombre.*

3. Lo que conviene al definido, conviene à la definicion: *El hombre vive, tambien el animal racional.*

4. Lo que no conviene al definido, no conviene à la definicion: *El hombre no es piedra, tampoco el animal racional.*

El segundo lugar intrinsecos es el *genero*, del cual se figuen las siguientes maximas.

1. Por el genero no se prueba la especie; así no vale: *Es animal: luego es hombre.*

2. Negado el genero, se niega la especie; así vale: *No es animal: luego no es hombre.*

3. Por la especie se prueba el genero; así

así vale: *Es hombre: luego es animal.*

4. Negada la especie, no se niega el género; así no vale: *No es hombre: luego es animal.*

El tercer lugar intrínseco es *el todo integral*; i son sus máximas.

1. Puesto el todo, están sus partes: *Dada la vara, están los 4. palmos.*

2. Quitada cualquier parte, no está el todo: *Quitado un palmo, no queda la vara.*

El cuarto lugar intrínseco es la causa, i estas sus máximas.

1. Si la causa puede, es posible el efecto: *Si el Sol puede calentar, es posible el calor.*

2. Si la causa obra, el efecto existe: *Calentando el Sol, existe el calor.*

3. Si el efecto es posible, también la causa: *Si la calefacción es posible, también el calor.*

4. Del efecto se colige la causa: *De la calefacción, se colige el calor.*

#### Lugares extrínsecos.

El primer lugar extrínseco es de *femejanza*, i son sus máximas.

1. Lo que vale en un semejante, vale en los demás: *Un Etiope es negro, también los demás.*

2. Lo

2. Lo que no vale en un semejante, no vale en los demás: *Un Etiope no es blanco, tampoco los otros.*

El segundo lugar estrinfeco es de los opuestos, i son sus maximas.

1. De quien se afirma un opuesto, se niega el otro; como: *Pedro es blanco: luego no es negro.*

2. Del contradictorio del conseqüente, se sigue el contradictorio del antecedente; así: *Si de tener 3. angulos se sigue ser triangulo; de no tener 3. angulos se sigue no ser triangulo.*

### FALACIAS.

II Trece falacias suelen señalarse: Seis que se llaman de *la diction*, ò de *la voz*: i siete fuera de *diction*, ò falacias de *la cosa*. La primera falacia de la voz se llama de *equivocacion*, quando una misma voz se toma en diferentes significados, como:

*Toro es animal:*

*una Ciudad es Toro:*

*Luego es animal.*

La 2. es de ambigüedad, ò *amfibologia*, i sucede, quando toda una oracion se toma en diferentes sentidos, como:

*Lo que es de Aristoteles, no es mio;*

*esta Dialéctica es de Aristoteles:*

*Luego no es mia.*

La

La 3. es de *accento*, cuando se varia el significado por el acento de la voz, como:

*Gloria es Cielo;*

*Pedro se gloria:*

*Luego es Cielo.*

La 4. i 5. de *composicion*, i *division*; cuando de un sentido se arguye à otro, como dice Christo por S. Matheo.

*Los ciegos ven;*

*el que no tiene vista es ciego:*

*Luego el que no tiene vista ve.*

Se arguye del sentido diviso al compuesto, del compuesto al diviso, afsi:

*El que està sentado, no puede andar;*

*Pedro està sentado:*

*Luego no puede andar.*

La 6. es de la *figura diction*, cuando lo que le conviene à un nombre por semejanza se atribuye à otro, como los Grammaticos:

*Pons es del genero masculino:*

*Luego tambien fons.*

Tambien los Dialecticos, cuando mudan el medio por mudar el predicamento, como:

*La cualidad es accidente:*

*Luego tambien la cantidad:*

Esto es explicitamente; pero implicitamente, se hace afsi:



*Lo que mercaste, comiste;  
mercaste carne cruda:*

*Luego carne cruda comiste.*

La primer falacia de equivocacion se quita distinguiendo los significados. La 2. esplicando los diferentes sentidos de la oracion. La 3. reparando en los accentos. La 4. i 5. en los sentidos: i la 6. en las reglas de los generos, i atencion à los predicamentos.

De las falacias de la cosa, es la primera de *accidente*, quando se le atribuye al sujeto de por si, lo que le compete por razon de accidente, como:

*El hombre es especie;*

*Pedro es hombre:*

*Luego Pedro es especie:*

A esta se reduce la falacia que refiere S. Agustin lib. 2. de Doctr. Christ. c. 31. Uno le dijo à otro: *Lo que yo soi, tu no eres: i consintio: dijo despues: Yo soi hombre: tambien consintio: i facò la consecuencia falaz: luego tu no eres hombre.* Aulo Gelio en las noches Aticas, dice, que este sofisma propuso un Platonico à Diogenes, i le introduce retorciendo: *Lo que yo soi tu no eres; yo soi hombre: luego tu no eres.*

La 2. es quando se arguye de lo que tie-  
ne

ne algun r spero   lo que es absoluto,  
como:

*El otro Dios es ente fingido:*

*Luego el otro Dios es ente.*

La 3. se llama de *ignorancia de contradiccion*, cuando se infiere la contradiccion de lo que no es contradiccion, como:

*El Etiope es negro en la cara , i no en los dientes:*

*Luego el Etiope es negro , i no es negro.*

La 4. es cuando se repite el principio, i sucede cuando se prueba la cosa por ella misma, mudando de voz, i ésta no peca contra las leyes de la ilacion, como nota S. Thomas, sino contra las leyes de arguir; como para probar que uno es Juez, decimos, que es Ministro de la Real Audiencia.

La 5. es de *consecuente*, cuando se estima el consecuente por antecedente, como:

*El que corre, se mueve:*

*Luego el que se mueve, corre.*

La 6. es de *no causa, como causa*, cuando se atribuye el efecto como causa   la cosa, del modo que no es causa, diciendo:

*La dignidad hace soberbios:*

*Luego no se ha de tomar.*

En la cual se le atribuye   la dignidad por



pues, para aprender las Ciencias, para enseñarlas, para probarlas, i para defenderlas.

*Del metodo de aprender.*

2 Para aprender una Ciencia es menester no precipitarse, ni querer de un golpe saberlo todo; porque el que mas quiere abarcar, menos suele apretar. Ha de empezar por aquella Ciencia que facilita à la otra, esto es, prueva sus principios; pues de otra fuerte no entenderà los principios en q̄ se fundã sus asserciones. I asì, aprenda primero la Arithmetica Elementar, que no conduce poco para las demàs Ciencias. En 2. lugar la Filosofia Racional, ò la Dialectica, que es el arte de aprender. 3. La Geometria Elementar, que absolutamente se ha de saber antes de la Fìfica; de manera, que Platon à nadie admitia en su Academia, sin que primero fuesse Geometra: esta Ciencia aguza la mente, i la habilita para las esperiencias de la naturaleza. 4. La Ciencia Natural, ò Fìfica. 5. La Metafìfica: i ultimamente la Etica, ò Moral; i en esta acabará sus dias, pues ella le conducirá à su ultimo fin.

*Metodo de enseñar.*

3 De dos modos pueden enseñarse las cosas, ò por ascenso de los inferiores al supe-

perior ; ò al contrario. El primer modo se compara à la bajada de la cumbre de un monte à la falda : el segundo à la subida de la falda à la cumbre. El metodo pues de descenso , es mui proporcionado para enseñar à los dicipulos; pues por los universales , ò generos, bajará à las especies de la cosa. I se han de observar tres Reglas. La primera , no usar de palabras dudosas, i para evitar esto buscarà la definicion de cada cosa. La 2. ponga la cuestion fundada en distintos, i claros principios admitidos por todos ; i cuãdo no los haga, aya alguna suposicion. La 3. ha de probar su conclusion por premisas , si puede ser, indubitables ; porque mientras le nieguen principios, no llegará à la conclusion.

4 El modo de ascenso de los particulares ad universal es mui bueno para resolver las cuestiones : De estas unas son acerca de los terminos , otras acerca de las cosas. Acerca de los terminos solo se puede buscar qual sea su significado , i esto depende del uso comun de los hombres doctos; i en esta materia se han levantado innumerables , è implacables cuestiones en las Escuelas , passando en ellas lo mejor del tiempo : i si se convinieran en los nombres , se haria mucha guerra à la

ignorancia. Acerca de las cosas se pueden buscar todos los diez predicamentos en la forma ya dicha en su lugar.

*Metodo de probar.*

5 En las Escuelas enseñan mucha politica para arguir en publico , pero solo se guarda entre los amigos , i estos cuando no tienen pretension , ò passion ; pues cada dia por esto vemos alterarse , i perderse el decoro unos à otros. Nunca , pues , al que arguye le ha de faltar la forma filogistica , i deve huir los sofismas , porque no son decentes à un varon docto. Directamente tire à deshacer los fundamentos contrarios , porque estos rebatidos , al punto empieza à flaquear la conclusion contraria. No ha de entrar ocultando la dificultad , porque no es habilidad vencer al contrario sino por la fuerza de la razon. Prueve siempre aquello que se le ha negado , i no mas. Huya quanto pueda de cauales , porque negada la causal , todo el argumento se desvanece. Si fuere preciso hacer alguna digresion , sea corta , i del caso. No mezcle palabras injuriosas , ni alborote con gritos , porque esso se opone à la caridad , i modestia.

*Metodo de responder.*

6 1. El que responde se ha de hacer cargo de lo que le arguyen , ò repitiendo,

do , ò haciendo repetir fielmente. 2. Responda à cada proposicion directamente, esto es, negando la falsa , concediendo la verdadera , i distinguiendo la dudosa. 3. Mire el fin del arguyente à donde tira la especie ; porque no sea incauto en conceder, ò temerario en negar. 4. Tenga presentes aquellos principios, en los cuales se funda su conclusion , para rechazar presto quanto à ellos se oponga ; i lo que no le hace al caso, degelo passar. 5. Cuando un filogismo por falta de la forma no concluye , conceda las premissas , i retuerza el argumento , poniendo la misma forma en otra materia, en que se demuestre la falsedad del argumento. 6. Al fin del argumento resume quanto le han puesto, i dè la solution que falta , para cabal satisfacion de los circunstantes.

*Metodo de hallar el medio.*

7 Mucho sudaron los Dialecticos en hallar el medio para probar qualquier conclusion ; pero trabajaron en vano, pues la esperiencia demuestra cuan pocas cosas convencen ; i que los rudos con las reglas se confunden , afsi como los agiles no necesitan de ellas. Es sin duda el metodo mas seguro para probar qualquier conclusion , el estudio , la dissertacion, contemplacion de la naturaleza de la cosa,

sa,

sa, i sus propiedades. Sinembargo , propongo el modo mas comun, i util.

Si alguno , por egemplo , defendiere, que no se ha de amar la virtud , se probarà lo contrario poniendo la contradictoria, afsi:

*La virtud se ha de amar.*

Busque la razon porquè la virtud se ha de amar , ò por la definicion , ò propiedades, ò efetos, i hallarà esta:

*Porque es buena.*

Del mismo modo busque porquè la virtud es buena , i dirà:

*Porque es util.*

Buscando tambien por que es util la virtud, hallarà:

*Porque es camino de salvacion.*

8 Descubiertos estos medios de este modo, con facilidad podrá persuadir Epicureamente , si no quiere cansarse en filogismos , que la virtud se deve amar ; *porque es buena , util , i conduce para la salvacion.* Mas si quisiere arguir en forma , de la 1. i 2. proposicion formará un filogifmo : de la 2. i 3. otro : de la 3. i 4. otro: pero siempre ha de salir por conclusion la primer proposicion , que dice *que la virtud se deve amar* , porque es lo que vâ à probar. La menor saldrà de la 2. i la mayor de las dos; afsi en *Barbara.*

To-



*Todo lo bueno es amable;*

*la virtud es buena:*

*Luego la virtud es amable.*

Afirmísimo, para probar la menor tomará el medio de la 3. proposición, que será menor; la 2. conclusión, i la mayor se formará de las dos, así:

*Todo lo util es bueno;*

*toda virtud es util:*

*Luego la virtud es buena.*

De la misma suerte probará la menor por la 4. proposición, así:

*Lo que guía al Cielo es util;*

*la virtud guía al Cielo:*

*Luego la virtud es util.*

Del mismo modo se ha de proceder, tomando siempre algun medio para probar la proposición que le niegan.

9 No quiero privar de la noticia del modo de arguir, que en las Escuelas llaman *admirable*, que segun Clavio lib. 9. de los Elem. de Eucli. se jacta Cardano de averle descubierto; pero mucho tiempo antes le usaron Teodosio in Sphericis pro 12. i Euclides lib. 9. pro 12. Consiste, pues su maquina en probar un contradictorio por el otro.

Para esto, suponen, que ninguna pro-  
po-

posicion simple formal , ò virtualmente puede servir de antecedente ; porque estas tienen la verdad de este primer principio complexo : *Implica que una cosa sea , i no sea* : luego solo las proposiciones de materia repugnante , que incluyen terminos opuestos pueden servir de medio, ora sean esplicitamente compuestas del ser , i no ser , como esta : *La quimera existe , i no existe* ; ò implicitamente , como esta : *La quimera existe* , que solo esplica el ser ; pero como en el sugeto ai ser , i no ser , se sigue, que tambien implica el no ser ; i assi equivale à esta : *El ser , i no ser , es ser , ò existir*. Lo mismo esta : *Tan solamente existe la criatura* ; que equivale à esta : *Dios no existe*.

10 Esto supuesto , dicen , que la proposicion afirmativa de materia imposible, por virtud de la forma infiere su contradictoria aparente, i no verdadera. Pone Escoto el egemplo en esta : *Tan solamente existe el padre* ; de la cual infiere esta : *Luego no tan solamente existe el padre* ; porque arguye assi : *Tan solamente el padre existe : luego el padre existe* : De la esclusiva à la continente : *El padre existe : luego el hijo existe* : Del un correlativo al otro : *El hijo existe : luego otro del padre existe* : Por la proposicion relativa : *Otro del padre*  
*exis-*

*existe: luego tan solamente no existe el padre:  
Por las esclusivas : Luego de que el padre  
tan solamente existe , se sigue , que el padre  
tan solamente no existe.*

II Este modo de arguir no es ostensivo, sino deductivo del imposible. I dicen, que tambien vale en la negativa , como : *No tan solamente Dios es Dios : luego tan solamente Dios es Dios.* Porque como en el antecedente se embuelva la unidad en un predicado esencial, el cual se niega por la nota negada de esclusión , es consiguiente que en ella se embuelvan contradictorios ; i assi se infiere la contradictoria afirmativa incluida en el antecedente. Este es el misterio de arguir que inventaron los Dialecticos. I esto es quanto se me ofrece acerca de las operaciones de la mente. Mucho falta , i mucho ai resumido : pero el que quiera puede entrarse en la selva de esta confusion , mientras practicamente passo à regular la voluntad, que es el criterio de las verdades apetecibles que mas nos importan.



~~~~~

# LIBRO IV.

## DE LA FILOSOFIA RACIONAL, ò Dialectica.



COMPRENDE este Libro el tercer criterio de la verdad apetecible, ò moral, que pertenece à la Ethica, ò Filosofia Moral, la cual regula la vida del hombre, i ajusta sus operaciones conforme à la lei, i razon natural. Esta es la materia principal de nuestra Dialectica, acomodada al uso comun, i trato de los hombres; porque importa poco llenar nuestra mente de íutiles pensamientos, si queda terca la voluntad sin buscar el ultimo fin del hombre, que es la vida eterna, por medio de la buena conduta de esta vida temporal.



## CAPITULO I.

## DE LA VOLUNTAD , I SUS OPERACIONES.

1 **P**Uso Dios el hombre en el arbitrio de su voluntad , para que constituido entre el fuego , i el agua , esto es , entre el bien , i el mal , echasse mano de lo que quisiessse , i assi resplandeciera mas su saber. A este fin diò el Señor al hombre la voluntad , con la qual apetece los bienes que la deleitan , i aparta los males que la molestan ; porque importàra poco el conocimiento especulativo de la bondad , i malicia , sin la voluntad para seguir lo bueno , i apartar lo malo. Es sin duda la voluntad el criterio de todas las verdades apetecibles , como lo es el sentido de las sensibles , i la mente de las inteligibles ; pues assi como el sentido es el organo de las sensaciones , i la mente de las intelecciones , la voluntad lo es tambien de los afectos.

2 Viven tan hermanados en esta vida mortal el sentido , la mente , i la voluntad , que nada ama , ò aborrece el hombre sin que lo conozca ; assi como nada conoce sin que lo sienta , como dijo Aristoteles:

*Na-*

*Nada ai en la mente, sin que primero aya estado en el sentido: nada se quiere, sin que antes sea conocido.* Porque siendo el alma señora del cuerpo, èste como criado la despierta dâdo aldavadas cõ sus sensaciones, las que no puede dejar de conocer la mente; ni puede dejar de amar la voluntad, lo que se le representa por la luz de la razon, por su natural inclinacion à todo genero de bien; como tambien por su nativa averfion à todo mal; no puede dejar de aborrecer lo que le disgusta, i molesta.

3 Pero de estas tres potencias *sensitiva, intelectiva, i volitiva, ò apetitiva*, es la reina la voluntad. Porque ella cuando quiere excita las sensaciones, reprime los sentidos, refrena las pasiones, hasta hacer sudar el cuerpo, i llenar al hombre de temores. Pienfa tambien el hombre en lo que quiere, i porque quiere; aparta los pensamientos, i elige de lo propuesto lo que le parece. Demanera, que el sentido està necesitado por si à sentir las sensaciones que le imprimen los ogetos externos, i tambien la mente à conocer estas sensaciones, si no se rinden al imperio de la voluntad. Solo la voluntad es libre, i señora, pues solo ella se sienta de proposito à elegir lo que mas le gusta, i à despre-

ciar

ciar quanto le molesta , i enfada.

4 Por effo podemos mui bien llamar al fentido *criado* de la voluntad , i à la mente *confegera*. Pues la voluntad solo se firve del fentido , para deleitarse mas en lo que ama , ò entristecerse , i darse à sentir en lo que aborrece. Toma la voluntad consejo de la mente , la cual representa la bondad , ò malicia de las cosas, como resplandeciente farol en la gran torre del hombre ; pero siempre à la voluntad le queda la eleccion en su mano. Cuantas veces los fentidos la excitan à los deleites, i la mente la persuade que se divierta , por la dependencia que tiene el alma de los fentidos? Pero muchas veces la voluntad desprecia las sensaciones , i no cree à la mente , sin buscar mas razon , que no querer ; pues se halla en la possession de mandar en los actos interiores , i exteriores.

5 Es , pues , la voluntad *una potencia que tiene nuestra alma para apetecer el bien, i despreciar el mal*. Esta por si no conoce el bien , ni el mal ; pero se deleita en lo bueno, i se disgusta en lo malo. Tiene tal propension nuestra voluntad al bien , que no puede amar el mal , ni aborrecer el bien , si la mente sagaz , ò ignorante no se vale de la estratagemas de vestir el bien de mal,

mal, i el mal de bien. Por esso decimos, que la voluntad no tiene por ogeto el bien absolutamente, fino en quanto le representa la mente; porque cada potencia del hombre se contiene en la esfera en que Dios la ha puesto; esto es, el sentido para sentir; la mente para conocer; la voluntad para amar, ò aborrecer. I assi, aunque la mente percibe las sensaciones, i la voluntad las intelecciones, no decimos que la mente siente, ni que la voluntad conoce; porque aunque todas estas operaciones de sentir, conocer, i querer, nacen de un mismo principio, que es el hombre, ò el alma unida al cuerpo, en cada funcion de estas resplandece su virtud: en las sensaciones la sensitiva; en las intelecciones la intelectiva; i en las voliciones la apetitiva, ò volitiva: i assi podemos decir, que todo el hombre, ò toda el alma unida al cuerpo siente en quanto sensitiva, conoce en quanto intelectiva, i ama, ò aborrece en quanto apetitiva.

6 Pero ai esta diferencia entre el sentido, la mente, i la voluntad; que el sentido solo siente lo que le toca, ò à el se llega; la mente se llega à las cosas, i sin reparar en distancia le parece que està presente donde piensa; la voluntad trae àcia si las cosas por el amor, i se aparta de ellas por el



el odio. Pues la voluntad se une de tal fuerte con la cosa amada, que le parece al hombre muy difícil apartarse de ella; i se aparta tanto de lo que aborrece, que le es violento aun el acercarse. La misma experiencia demuestra cuan bien nos hallamos con lo que amamos, i cuan mal hechos estamos con lo que aborrecemos; esto es hablando naturalmente.

7 Esto de amar, ò aborrecer la voluntad à una cosa, se llama *egercicio, operacion, ò acto de la voluntad*. Porque así como el acto del entendimiento es como una representacion de la cosa inteligible; tambien el acto de la voluntad viene à ser como un movimiento àcia la cosa apetecible. Pero con esta diferencia, que cuando la cosa se le propone à la voluntad como buena, su acto se llama *deseo, ò amor*; pero cuando se le propone como mala, se llama el acto *odio, aversion, ò fuga de la cosa*.

8 El orden natural que guarda la mente en sus conocimientos, de algun modo guarda tambièn la voluntad en sus amores. El primer acto de la voluntad se llama *mera complacencia, ò displicencia de la cosa*, à la manera que el primer conocimiento aprensivo se llama *mero*; porque así como la mente por la aprension queda como suspensa, i dudosa acerca de la cosa;

sa ; afsi tambien la voluntad por la mera complacencia , ò displicencia queda como suspenfa acerca de la cosa ; i afsi como la aprension necessariamente se excita de la sensacion muchas veces , tambien la mera complacencia , ò displicencia necessariamente se excita de la aprension del bien , ò del mal. Porque el bien , como tal , no puede dejar de complacer à la voluntad , i por esso la mera complacencia , i displicencia se llaman *actos indeliberados* , ò *movimientos primeros*.

9 El segundo acto de la voluntad se llama *eficaz* , ò *deliberado* , el qual necessariamente supone la simple complacencia , como el juicio la aprension. I afsi como el juicio es un conocimiento claro de la cosa , tambien el acto eficaz es un afecto , ò odio mas vehemente de la cosa ; porque por èl hacemos lo que queremos , ò apartamos lo que nos disgusta. Como el juicio se divide en afirmativo , ò negativo , el acto eficaz en *efectivo* , i *afectivo*. Es el acto eficaz efectivo , quando consigue lo que quiere , ò aparta lo que le disgusta. Es solo afectivo , quando aplica los medios posibles para conseguir la cosa , i no la consigue. Finalmente , afsi como la mente del juicio se mueve al discurso , la voluntad del amor eficaz de la cosa se mue-

mueve àcia ella con *deseo*, que es una prosecucion de la cosa ausente; i quando la tiene, ò posee, el amor de poseerla se llama *gozo*; porque en ella se deleita, i recrea la voluntad.

10 Todo aquello que procede de la voluntad por afecto se llama *voluntario*; pero lo que procede con alguna displicencia se dice *involuntario*. De muchas maneras puede la cosa proceder de la voluntad, por afecto, ò por real identidad, como los actos de Dios; ò por produccion, como los actos del hombre; ò por imperio, como los actos de las otras potencias; ò por eleccion fisica, como los actos libres; ò por eleccion moral, como las omisiones libres, que se interpretan voliciones. Pero siempre el conocimiento es la medida del voluntario: de forma, que solo es el acto, ò la cosa voluntaria en quanto se conoce; si se conoce en orden al fin, es voluntaria en orden al fin; si se conoce en orden à las circunstancias, es voluntaria en orden à las circunstancias; i assi se puede definir el voluntario: *Lo que procede de la voluntad por afecto con el debido conocimiento.*

11 Pero se deve advertir, que no basta la mera complacencia para que una cosa sea voluntaria; porque esta supone la

S

co-

cosa, i de ninguna suerte influye en ella: assi la complacencia que uno tiene quando la Justicia castiga un ladron, supone la sentencia del Juez, que de ninguna suerte me es à mi voluntaria, aunque yo la quiera. Tampoco devemos confundir lo *voluntario* con lo *espontaneo*; pues este es lo que procede de la voluntad por el afecto, i propria determinacion, sin persuasion, ò instancia de otro: assi quando el Rei premia un soldado movido de las instancias de los Grandes, ò memoriales, esta accion es voluntaria al Rei; pero quando el Rei le premia sin instancia, como solemos decir *motu proprio*, entonces sera espontanea.

12 Quando la cosa voluntaria es acto de voluntad, como es la *volicion*, ò *afecto*, entonces se llama *voluntario formal*; porque es la forma que denomina al objeto voluntario, i para este basta que proceda de la voluntad por afecto de la cosa, i conocimiento de ella; i la cosa querida se llama de alguna manera *voluntario objetivo*. Pero aquella cosa que se causa por el afecto de la voluntad, propriamente se llama *voluntario causal*; i para este es preciso que se conozca la cosa: porque si uno mata à un hombre no sabiendo q̄ es Clerigo, comete homicidio, pero no (digamoslo

lo afsi ) clericidio ; pues la circunstancia no conocida , no puede ser voluntaria , ni atribuida à la voluntad.

13 Quando la cosa voluntaria es querida en si misma inmediatamente , la llamó S. Thomas *voluntario directo*, è *inmediato* ; pero quando la voluntad quiere la causa , conociendo la mente que de èsta se sigue el efeto , èste es voluntario indirecto , mediato , ò *en la causa* , aunque la voluntad expressamente no le quiera. La causa puede ser determinada , como el fuego aplicado à la estopa , ò indiferente , como los ruegos , consejos , &c. La causa indiferente puede ser *por si* , quando por su naturaleza se encamina al efeto , como el fuego aplicado , el consejo , &c. ò *accidental* , quando por su naturaleza no se ordena al efeto , pero se junta con tales circunstancias , que realmente se sigue , como el padre que dà dineros al hijo jugador , ò el que dà la espada al que riñe.

14 Para que el efeto sea voluntario queriendo la causa , es preciso que èsta se conozca como inducida del efeto ; porque como prueba bien el P. Suarez , es preciso que la causa sea voluntaria. Es tambien preciso , que tenga el agente libertad para poner la causa ; porque en la estimacion de los hombres no se juzga que

uno quiera el efeto en la causa quẽ no puẽde omitir. Pero quando el agente pone la causa determinada, ò indiferente, sea fisica, ò moral por sí, es voluntario el efeto en ella, aunque no tenga obligacion de evitar la causa para que no se siga el efeto; porque entonces este procede efectivamente del afecto de la voluntad: pero si la causa es accidental, no es voluntario el efeto en ella, sino en las circunstancias, que mi intencion la ordene, ò yo tenga obligacion de evitar la causa.

15 Egemplo: El que cazando en el monte dispara la escopeta sin ver que pasa un hombre, i le mata, no le es voluntaria esta muerte, porque no conoce que la causa induce este efeto. Si yo tengo una espada en la mano, i por fuerza superior à la mia atraviesso un hombre, no me es voluntaria esta muerte, porque no me es libre la causa. El amo que manda al criado de fuego à su casa, hace voluntaria la quema; porque la quiere, aunque no tenga obligacion de evitar esta causa determinada; i lo mismo si manda, ò aconseja al criado cualquier cosa indiferente. El Superior que no quita los juegos, aunque indiferentes, incurre en los pecados de los subditos, porque tiene obligacion de quitar las causas accidentales. El que pone

ne

ne una piedra en la calle con intencion de de que caigan los que passan, de su parte hace voluntaria la cahida, porque aunque èsta es contingente, la ordena su intencion.

16 Todo aquello que quiere la voluntad positivamente, ò procede por afecto de la voluntad, se llama *voluntario positivo*; aora lo quiera en si mismo, aora lo quiera en la causa; pero cuando la voluntad omite lo que deve hacer con advertencia, entonces se llama *voluntario negativo*, ò *omisso*. Egemplo: Dispierta uno en el dia de fiesta, i conoce, que si buelve à dormirse perderà la Missa, esta omision le es voluntaria; porque aunque èl no tiene acto positivo, con el cual quiera no oir Missa, el juicio de los prudentes interpreta, que no quiere; pues sabiendo à lo que se espone, buelve à dormirse, que es acto imposible con la Missa; por esso el voluntario omisso, se llama tambien *interpretativo*.

17 Cuando el Obispo expressamente dà licencia para que un Sacerdote oiga confesiones, de palabra, ò por escrito, entonces esto es *voluntario espresso*, respecto del Obispo; pero cuando, ni de palabra, ni por escrito dà la licencia, fino por algun hecho, ò omision se colige la

voluntad , se llama *voluntario tacito*, ò *interpretativo* : pero quando nada de esto sucede , i uno colige , que el Superior en el caso presente quiere que se haga una cosa , puede uno hacerla sin la licencia , i se llama *voluntario presunto* : Afsi el Religioso que no tiene licencia del Superior para salir del Monasterio , se la toma presunta , quando sucede tal necesidad , que si el Prelado estuviera presente , no solo se la daria , sino que tiene actualmente esta voluntad en el tal caso.

18 Quando la cosa actualmente procede del afecto de la voluntad , se llama *voluntario actual* , ò *presente* ; i si actualmente no procede , sino que procedió , se dice *voluntario pasado*. Pero el voluntario pasado físicamente , puede quedar de tres maneras ; ò *habitualmente* , quando la intencion no está retratada por acto opuesto , afsi queda la intencion habitualmente en el distraído , en el que duerme , i en el loco. Puede quedar *virtualmente* , quando queda algo , que se deriva de aquella intencion pasada , lo cual se encamina al mismo efeto ; afsi el Sacerdote que tiene intencion en casa de ofrecer la Missa por el Rei , sale de casa , se reviste , i sale al Altar , aunque no se acuerde del Rei , queda virtualmente la intencion en las diligentes-



gencias continuadas. Puede quedar *moralmente*, cuando queda alguna obligacion: afsi el Religioso que hizo voto de castidad, aunque le retrate, i no quede habitual, ni virtualmente, queda moralmente en la obligacion que contrajo, que en orden à las costumbres es lo mismo, que si actualmente hiciera el voto para quedar obligado.

19 Todo aquello que uno hace por su propria voluntad, se llama *voluntario por sí*; pero aquello que uno hace por voluntad de otro, se llama *voluntario ageno*, ò *de parte de otro*; porque la voluntad del uno se incluye en la del otro; de manera, que lo que el uno hace, moralmente hace el otro. De muchas maneras puede una voluntad contenerse en otra. 1. Por espontanea translacion, cuando uno dà por hecho lo que hace el otro, como nombrando procurador. 2. Por disposicion del derecho; afsi los pupilos, i menores están bajo de la voluntad del tutor, i curador. 3. Por potestad; afsi la voluntad de los hijos está en la del padre. 4. Por translacion; afsi todos los hombres, exceptuando à MARIA Santissima, están encabezados en nuestro primer padre Adan, en orden à la culpa.

20 Finalmente, el voluntario puede ser

ser libre , i necesario. Aquel es el que procede de la voluntad indiferente , esto es, que puede ponerle , ò no ponerle : este es al contrario. Cuatro especies de libertad pueden distinguirse. La primera se llama de *miseria*, i conviene à los Bienaventurados en el Cielo, que están libres de las miserias , i trabajos de esta vida. La segunda de *pecado* , así el justo está libre de la mancha del pecado. La tercera de *fuerza* , ò *violencia* , cuando uno está libre de fuerza que le necesita ; i esta propriamente se llama de *espontaneidad*, que tambien conviene à los brutos , pues corren, comen, duermen, &c. sin que à esto les obligue fuerza alguna. La cuarta es de *necesidad* de hacer alguna cosa determinada , i se llama de *indiferencia*, de la cual dice S. Agustin : *Si es trabajo encargarlo todo à la memoria , retèn estas breves palabras : Cualquiera cosa que es causa de la voluntad , si no puede resistirse , quita la libertad.*

21 Todo aquello que la voluntad repugna, i no quiere, se llama *involuntario*: si lo repugna por nolicion eficaz , es absolutamente involuntario ; pero si la nolicion es ineficaz, ò mera displicencia , será involuntario solo de alguna manera , ò en algun respeto. Voluntario , è involuntario.

rio se oponen , como contrarios ; pero en grados desiguales pueden componerse, como la frialdad , i el calor. Afsi vemos, que cuando el mercader obligado de una borrasca arroja las mercaderias al mar; esta accion es voluntaria , pues tiene voluntad eficaz de arrojarlas , como en efeto sucede ; i le es al mismo tiempo involuntaria de algun modo, pues tiene displicencia de ello.

22 Deve notarse diferencia entre estos terminos *necesario*, *violento*, *forzado*, *invito*, i *molesto*. *Necesario* es lo que no se puede impedir , como el morir. *Violento* es lo que se le obliga à hacer à uno contra su natural inclinacion, ò apetito, como tomar medicina amarga. *Forzado* es lo que se hace contra el acto, ò accion natural de la cosa, como cuando uno està en la acciõ, ò acto de caer , i por accion opuesta le detenemos. *Invito* , ò lo que decimos, *mal de su grado* , es lo que no se hace de buena gana , como cuando llevan à uno à la carcel. *Molesto* es lo que añade tristeza, i melancolia , afsi es molesta la muerte al hombre que no està bien conformado en la divina voluntad.

23 Ai algunas causas que disminuyen lo voluntario , i por consiguiente aumentan lo involuntario. Pero ningun acto de

voluntad , aunque sea necesario , puede dejar de ser absolutamente voluntario ; porque la voluntad , como potencia interna no se sujeta à fuerza alguna : Hace el Tirano del Martir lo que quiere ; pero la voluntad del Martir queda libre de su tirania . Si la voluntad no quiere , es por demás la porfia . El miedo , que segun Aristoteles , es una perturbacion de la fantasia por causa del mal venidero , disminuye poco el voluntario , aunque la accion nazca del miedo . Porque el que toma una bebida amarga por temor de la muerte , obra voluntariamente ; de otra fuerte no pecàra el que por miedo adora los idolos . La concupiscencia menos que el miedo disminuye el voluntario ; porque lo que se hace por concupiscencia , procede de mayor afecto de la voluntad , con gusto , i placer ; aunque por otra parte aya alguna displicencia . La ignorancia invencible antecedente quita del todo el voluntario ; porque falta el conocimiento , que es la medida del voluntario .

24 Siempre que obra la voluntad tiene por fin conseguir algun bien , ò apartar algun mal . I en esto guarda algun orden natural , i proporciado . Luego que la mente propone la bondad del ogeto , tiene la voluntad mera complacencia , porque

que tiene natural complacencia del bien. El segundo es deseo eficaz de conseguir aquel bien propuesto, i este se llama *intencion del fin*. El tercero es la consulta de los medios; porque queriendo la voluntad gozar aquel bien que la mente le propone, le impèra, i manda que busque los medios para conseguirle. El 4. es aprobacion de los medios; porque representando la mente los medios proporcionados que se le ocurren, la voluntad los aprueba, i esta aprobacion se llama *consentimiento*. El 5. es la eleccion, con la cual elige la voluntad de los medios propuestos los que le parecen mas conducentes. El 6. es la egecucion, ò practica de los medios, que se llama *uso activo*. Despues se sigue el uso pasivo, ò consecucion del fin que desea, de cuya possession nace el gozo, i descanso en el bien que posee.

## CAPITULO II.

### DE LA VERDAD APETECIBLE.

**N**O ai cosa en el mundo, que no sea buena en si, como lo dijo el mismo Dios, *que viò todas las cosas, i eran buenas*. Pero la voluntad es de tal genio, que no aprecia sino los bienes que la  
de-

deleitan , i agradan , los cuales por la conveniencia que tienen con el apetito de la voluntad , se llaman apetecibles. Siempre ha sido celebre la division de la bondad , que trae Aristoteles 2. Ethicor. en *honestata, util, i agradable*. Todas estas bondades son tales en orden à la conveniencia que tienen con la voluntad , i solo se distinguen en la diferencia de conveniencia que se le sigue. *Bondad honesta* es aquella que es buena en si , i es honesto , i honroso al hombre el tenerla , como las virtudes morales. *Bondad agradable, placentera, ò deleitable* es aquella que causa al hombre placer , ò deleite , como la gloria , las riquezas , &c. *Bondad util* es aquella que aunque por si no sea buena , causa alguna utilidad al hombre , como es la sangria , que no se tomara , sino por el bien que causa à su tiempo.

2 La bondad es la que mueve , i atrahe la voluntad à que aplique los medios para su consecucion. Pero dudan en las Escuelas si estas tres especies de bondad pueden por si mover la voluntad? Comunmente se dice , que la bondad honesta , i deleitable mueven por si la voluntad ; pero de ninguna fuerte la bondad puramente util , esto es , que no tiene mas bondad , que ser causa. La primera parte se prue-

prueba; porque aquello que en sí tiene tal bondad, que por sí puede apetecerlo la voluntad, mueve la voluntad à que aplique los medios para su consecucion: La bondad honesta, i deleitable son de tal fuerte, que la voluntad las apetece por ellas mismas: La bondad honesta ella por sí es decentíssima, i convenientíssima al hombre, por sí es mui proporcionada à la naturaleza racional, i digna de apetecerse; i así es digna que solo por su amor se mueva la voluntad à la aplicacion de los medios para conseguirla. La bondad deleitable, si se toma por el mismo deleite, tiene una grande fuerza para atraher à sí la voluntad; si se toma por el objeto, ò materia del deleite, es cierto que le es bueno al hombre todo lo que le deleita, i agrada, como dice S. Thomas: *Es necesario buscar porquè se apetezca la bondad deleitable; pues el mismo deleite por sí es apetecible.*

3 La segunda parte consta; porque el bien puramente util por sí no es apetecible. Què hombre avrà que se dege sangrar, si no conoce que se le sigue alguna utilidad de la sangria? Luego la sangria que es bien puramente util por sí, no tiene fuerza de mover nuestra voluntad; pues por sí no tiene conveniencia, decencia, ni

uti-

utilidad alguna respecto de la naturaleza racional. Pero si alguna vez la bondad util, tiene en si bondad que diga conveniencia à la voluntad, no serà puramente util, i podrá por si mover la voluntad.

4 Supuesto, pues, que la bondad honesta, i deleitable mueven la voluntad, dudan algunos en què consiste esta virtud, que tiene el bien de mover la voluntad? Algunos dicen, que el conocimiento que propone la bondad es quien mueve la voluntad para conseguirla. Otros juzgan, que el mismo amor de la bondad mueve la voluntad à su consecucion. Pero yo entiendo, que esta virtud motiva es propria solo de la bondad de la cosa que se ama; porque aquello propriaméte mueve la voluntad, que hace aplicar los medios para conseguirse; i como la voluntad aplica los medios para cóseguir la bondad propuesta, i no el conocimiento, ò el amor de la bondad, pues estos se suponen; solo la bondad tiene virtud de mover la volúdad. Què enfermo toma una bebida amarga, con el fin de conseguir el conocimiento de la salud, ò el amor à ella? el fin solo es conseguir la salud, que es el bien propuesto.

5 Verdad es, que la voluntad algunas veces apetece bienes que le son imposibles; como cuando Luzbel apetecia subir  
al



al Trono de Dios , aun teniendo juicio de la imposibilidad , porque esto no lo podia ignorar Luzbel. Pero este apetito desordenado le mueve la misma bondad real de la cosa aprendida como posible por precipitada aprension , que no se opone al juicio cierto de la imposibilidad. Los que desesperan , apetecen la muerte; pero en este caso la conciben como buena, pues entienden , que es mejor morir , que vivir en tantas miserias como se ven constituidos. Los que pecan, aman la malicia moral de la cosa; pero tomada como bien deleitable ; porque la voluntad en este caso desprecia los consejos de la mente , i sigue los gustos del sentido. Los condenados aborrecen à Dios, porque aunque conocen que es el Sumo Bien , sin mezcla de mal, en esto conciben su proprio mal.

6 Solo , pues , la bondad , ò lo que la voluntad de alguna manera conoce como bueno , tiene el privilegio de mover el hombre , para que aplique los medios de conseguirla. El conocimiento solo sirve de luz que propone la bondad , pero no mueve. Pero me dirà alguno , còmo la bondad de la cosa que uno no tiene , puede mover la voluntad , i causar la eleccion de los medios ? A esto se dice, que la bondad es causa final moral , la cual no neces-  
si-

fita de tēner ser verdadero , para que sea causa ; basta solo que estē en la intencion de la mente para causar la eleccion de los medios : por esso dijo Aristoteles , *que la causa final existe primero en la intencion , i despues en la egecucion.*

7 Mayor dificultad ai en esplicar cōmo la bondad que no existe actualmente, causa la eleccion de los medios para conseguirla ? Muchas respuestas dan los Filósofos ; pero yo entiendo , que por la misma accion real que causa los medios , influye la bondad ; porque al tiempo que la voluntad pone la eleccion de los medios, acompaña la mente con el conocimiento de la bondad , i esta coexistencia que tiene la eleccion de los medios con la intencion de la bondad , es bastante para que la bondad conocida influya moralmente en la eleccion. Afsi cuando uno aconseja à otro que haga una muerte , al mismo tiempo que este pone la accion fisica de matar al hombre, con ella se junta el consejo, de manera , que la muerte procede de la accion , i del consejo ; de la accion procede físicamente , i del consejo moralmente , esto es , prudentemente ; pues en el juicio de los hombres , el que aconseja, hace lo mismo que si lo egecutàra. I no ai repugnancia , que la misma accion en  
cuan-



dios, però aun passamos adelante à buscar otro fin. Egemplo: Cuando uno castiga el cuerpo por conseguir la virtud de la castidad para agradar à Dios, el fin ultimo del castigo es Dios, porque no se ordena este fin à otro: la virtud es el fin intermedio, porque se ordena à otro fin que es Dios. El fin *ultimo* puede ser absolutamente ultimo, quanto en la realidad es el centro de todas nuestras operaciones, sin que conseguido aya mas que buscar, i este es Dios; porque todas las cosas hizo por si mismo. Puede ser tambien ultimo solo de alguna manera, ò en algun respeto, quando solo es ultimo por nuestro afecto: afsi quando el hombre peca pone el fin ultimo en las criaturas; pues aunque estas no deven ser, ni son el fin ultimo de nuestras acciones, en la estimacion del que peca lo son, pues deja à Dios, por dar gusto al hombre.

10 Se divide tambien el fin en *fin de la obra*, i es el que por su naturaleza tiene la obra; i en *fin del operante*, i es el que se constituye el que obra. Afsi la limosna tiene el fin de socorrer al pobre; i tal vez el que la dà tiene por fin la vanagloria. Puede el fin ser *principal*, quando es el motivo principal de obrar; i puede ser *segundario*, quando es el fin menos principal:

pal : afsi el fin principal del Sacerdote que canta en el Coro es alabar à Dios ; i el fin menos principal puede ser la distribucion que por esso le dan. Finalmente , puede ser el fin *natural* , quando por medios naturales puede conseguirse , como el ser Rei : i puede ser *sobrenatural* , quando por medios humanos no puede alcanzarse , como la Gloria , que sin la gracia , i misericordia de Dios no podemos conseguirla.

II Sinembargo que Dios criò el hombre para que le amasse en esta vida , i despues le gozasse en la otra , son tantos los tropiezos que nos tiene puesto el mundo despues del pecado de nuestro padre Adan , que apenas empieza à rayar en la mente el alva de la razon , comienza à obscurecerla la culpa ; i si el hombre no procura ajustarse à la razon , i à la lei , no puede conseguir su ultimo fin , que es ver , i gozar à Dios en la Gloria. Por esso le diò el Señor dos reglas , una inferior , que es su misma conciencia , i otra exterior , que es la lei natural , i Divina , las que voi à explicar.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

T 2

CA 2

## CAPITULO III.

DE LA INTERIOR REGLA DE  
obrar.

I **S**Ellò Dios la mente del hombre, dice David, con la luz que sale de su rostro, i diò la alegría al corazón. Esta luz es sin duda alguna la conciencia, que cuando à ella se conforman nuestras acciones, queda alegre el corazón. S. Isidoro lib. Ethim. dice, que la conciencia es ciencia junta con la operacion. Hugo Victorino, que es ciencia del corazón, porque solo està patente al hombre. San Antonino la llama ciencia concluyente. San Basilio natural juicio del alma. San Juan Crisostomo maestra suficiente. San Juan Damasceno lei de nuestra mente. I San Lorenzo Justiniano juicio grande de la razon. La Sagrada Escritura le atribuye varios efectos. San Pablo, ad Roman. 8. Testimonio que me dà mi conciencia. 2. Corint. Nuestra gloria es el testimonio de nuestra conciencia. Eccles. 7. Sabe tu conciencia, &c. I segun el frecuente modo de hablar, se dice, que la conciencia yerra, acusa, escusa, reprende, i vale por mil testigos.

2 De todo lo cual se colige, que la  
con-

conciencia es un acto de entendimiento, que justifica lo bien, ò mal hecho; ò regùla, i dirige las operaciones que se han de hacer. Pero rigurosamente hablando, es mas propria la conciencia que regùla las acciones venideras; porque de las passadas solo puede aver gozo, ò remordimiento. El acto del entendimiento es especulativo, cuando contempla la bondad, ò malicia de la operacion; i es practico, cuando dicta el modo còmo se ha de hacer. El acto practico puede dictar còmo se ha de obrar en comun, como el que dice, *que el bien se ha de seguir, i el mal huir*; puede dictar en particular, como el que dice, *que aora se ha de oir Missa, ò ayunar*. De estos dos actos, el primero se llama especulativamente practico, i el segundo absolutamente practico.

3 Los actos especulativamente practicos, que regùlan las cosas en comun se llaman principios de *sinderesis*, ò *discrecion natural*; i la conclusion particular absolutamente practica, que de èstos se infiere, es propriamente *conciencia*. Pero para esplicar còmo de principios de *sinderesis* por discurso se infiera la conciencia, supongo, que los principios de *sinderesis* pueden ser *directos*, cuando son del bien, ò del mal como està en sì, sin respeto à la men-

mente, como estos: *Lo bueno se ha de hacer; lo malo se ha de huir: Los padres se han de honrar, &c.* Pueden ser reflexos, que tratan del bien, ò del mal como los representa la mente, como estos: *Ningun objeto, cuya honestidad es dudosa, deve seguirse: lo que ciertamente con prudencia juzgo que es honesto, puedo hacerlo sin pecar, &c.*

4 De los principios directos se infiere conciencia directa, tomando por mayor el principio, i por menor una premisa cierta, de esta suerte: *Peca el que detiene la cosa agena, sin la voluntad de su señor; aora yo detengo la cosa agena sin la voluntad de su dueño: luego yo aora peço.* Pero si la menor fuere probable, la conclusion será probable, i no propria conciencia, así: *Toda obra que no es servil, es licita en dia de fiesta; el pintar no es obra servil: luego me es licito en dia de fiesta.* De los principios reflexos de sinderesis se sigue conciencia reflexa, si se juntan con menor reflexa cierta, así: *Todo aquello que prudentemente juzgo que es licito, me es licito; el pintar, prudentemente juzgo que me es licito en dia de fiesta: luego puedo oi en dia de fiesta pintar, no pecando.*

5 Esta, pues, conclusion cierta que se infiere de principios de sinderesis, es regla

gla



gla formal , i proxima de todas las operaciones humanas ; porque èsta formalmente aplica à la voluntad la regla ogetiva primaria , i universal , que es la bondad de Dios , por la que se deven regular todas las bondades ; i tambien aplica la regla segundaria , i particular ogetiva , que es la naturaleza racional digna de toda honra , i decencia en sus operaciones , por la que se regùla la bondad moral de nuestras acciones. Esta conciencia es aquella fe , de la cual dice el Apostol , Rom. 14. *que todo lo que no procede de ella es pecado* , segun la comun inteligencia de los Santos Padres Latinos , i Griegos. I es la razon , porque la voluntad no puede apetecer lo que no conoce ; si la conciencia dice que la cosa es mala , como mala la apetece la voluntad ; si dice que es buena , como buena la quiere.

6 Para que cualquier operacion del hombre sea moralmente buena , es necesario , que tenga uno dictamen cierto de la conciencia ; pero como en esta vida mortal no podemos tener certidumbre metafisica , ò fisica , ò cientifica de todas las cosas , basta que el dictamen de la conciencia sea cierto *moralmente* ; esto es , que aunque absolutamente en èl podemos engañarnos , i ser falso ; prudentemente le apro-

aprobamos por verdadero , sin tener recelo de la falsedad. Porque Dios nuestro Señor en esta vida no quiere obligar el hombre à lo imposible ; i asì se contenta con que sus operaciones vayan reguladas de la prudencia ; i està tan seguro el hombre de pecar cuando sigue la conciencia cierta moralmente , que entonces es metafisicamente cierto , que no obra mal, por este discurso : *Es metafisicamente cierto , que obra bien el que sigue la conciencia cierta moralmente , esto es , que aprueba la prudencia : en esta operacion sigue el hombre la conciencia cierta moralmente : luego es metafisicamente cierto , que obra aora bien.*

7 Pero la mayor dificultad consiste, en que en las mas cosas no podemos tener dictamen cierto aun moralmente de la conciencia , pues vemos en las Escuelas tantas opiniones probables por una , i otra parte , quedando siempre en duda la bondad , ò malicia de la cosa. Còmo obrarèmos bien en estos casos , si siempre para obrar bien se requiere conciencia cierta ? Pues aunque uno siga el dictamen , ò la opinion mas probable , como està queda en la esfera de probable , no està uno cierto , i tiene temor , ò se expone à obrar mal , i esto solo basta para que no  
 obre

obre bien, como dice el Espiritu Santo: *El que se espone al peligro en èl perece.* Còmo un hombre constituído entre opiniones probables podrá formar conciencia cierta?

8 Este punto es uno de los que mas ruído mueven en las Escuelas; pero yo entiendo, que en estos casos puede uno obrar bien; porque aunque la opinion probable, ò mas, ò menos probable, no sea bastante por sí para obrar bien, puede por reflexion formar conciencia cierta moralmente, de esta manera: *Todo lo que el hombre prudentemente juzga que es licito, le es licito; todo lo que probablemente se juzga licito, prudentemente se juzga por licito: luego todo lo que probablemente juzgo por licito, puedo hacerlo como licito.* De esta manera, aunque directamente solo tiene opinion probable, por reflexion hace conciencia cierta, con la cual obra seguramente.

9 I es la razon fundamental, porque el hombre es libre moralmente para hacer todo aquello que no està prohibido por Lei Divina, ni humana: la lei que prohibe una accion, como restringe la libertad que el hombre tiene en cierta possession, deve ser cierta; porque el derecho cierto no se quita por derecho incierto. Cuando

ai opiniones probables , una que dice que la accion es mala , i otra que dice , que es buena , no es cierta la lei que la prohíbe; porque contra la probabilidad no ai cosa cierta ; ni contra la certidumbre puede aver probabilidad : luego la lei en estos casos no obliga , ni está bastantemente promulgada; i por configuiente tiene el hombre libertad para hacer lo que quiera ; i puede seguir la opinion probable , formando por reflexion conciencia cierta.

10 Podemos , pues, sin reparo , ni escrupulo obrar bien cuando ai opiniones probables opuestas , teniendo las calidades de la verdadera probabilidad, ò aprobacion prudente. Podemos tambien dejar la mas probable , i seguir la menos probable, como no se falte à la caridad del progimo, ò administraciõ de Sacramento, ò Justicia; porque en estos casos, por precepto estamos obligados à no esponer al hombre al peligro de condenarse. I la razon es , porque la opinion mas probable no es conciencia cierta , i afsi no obliga; ella queda en la linea de probable. I no es facil en cada accion pesar la probabilidad de las opiniones , pues la que à unos es mas probable , à otros es menos ; i no pocas veces lo falso es mas probable que lo verdadero.

Aquel

II Aquel principio del Derecho : *En las cosas dudosas se ha de elegir la parte mas segura*, no habla de nuestro caso, cuando por las dos partes ai opiniones probables, que vienen à formar duda positiva; porque èsta se quita por el ascenso à una de las partes. Deve entenderse de la duda negativa, cuando por ninguna parte ai opinion probable, porque entonces no puede uno formar juicio cierto aun por reflexion, pues no se funda en prudente juicio directo, i entonces à ninguna parte puede inclinar el hombre por via de la razon, sino evitar la accion, que es lo mas seguro.

#### CAPITULO IV.

##### *DE LA REGLA ESTERIOR DE obrar.*

I **L**A regla exterior de las acciones del hombre es la lei, que no solo conserva la Republica, sino tambien la Religion. Destierra los vicios, fomenta las virtudes, mitiga los fieros movimientos del animo, rige, i gobierna todos nuestros afectos. El bien, pues, de las Republicas depende de las Leyes. La voluntad del Superior, que obliga à los subdi-

ditos à hacer, ò omitir algo, se dice lei; ò segun S. Isidoro, porque està escrita para que todos la lean; ò segun Ciceron, porque es la regla de elegir.

2 Puede ser la lei *eterna*, ò *temporal*. Lei eterna es la Divina, que se divide en natural, i positiva. Lei natural es la que prohíbe las cosas intrinsecamente, ò por su naturaleza malas, como la *mentira*, el *hurto*, &c. Positiva es la que prohíbe las cosas extrinsecamente malas, esto es, que por su naturaleza no son malas, como el comer carne en dia de Viernes. La lei positiva puede ser divina, ò humana. Divina es la que nos impone el mismo Dios: humana es la que imponen los hombres. La lei humana puede ser *Canonica*, i *Civil*. Canonica es la que impone el Superior Eclesiastico, como el Papa, los Obispos, ò quien tenga sus veces. Civil es la que se impone por Superior secular; con esta diferencia, que la Canonica tira al bien espiritual, i la Civil al temporal. La lei, sea natural, sea positiva, divina, ò humana, Canonica, ò Civil, puede ser positiva, cuando manda que se haga algo; ò negativa, cuando prohíbe el hacer algo. Entrambas pueden ser penales, que imponen pena à los transgressores; i no penales, cuando no imponen pena alguna.

Pa:

3 Para imponer una lei positiva concurren muchos actos de parte del Legislador. El primero es la intencion, ò el deseo del bien comun, i del buen gobierno; de aqui nace la consulta si conviene, ò no la lei; despues se sigue el juicio con que piensa el Legislador que la lei es conveniente, i digna de que se guarde. Ultimamente tiene el Legislador un acto de voluntad, con que quiere obligar à los subditos à la observancia de la lei. En este ultimo acto de voluntad consiste toda lei, sea natural, ò positiva; porque por mas que el superior conozca la utilidad de la lei, no se entienden los subditos obligados, hasta que manda que se observe.

4 Para que la lei obligue à los subditos, es preciso que se publique, esto es, que venga en noticia de todos; porque como dijo Graciano, las leyes se instituyen cuando se promulgan, i se refuerzan cuando se reciben. Cuatro maneras ai de promulgacion, *esterna, interna, publica, i privada*. Pero ninguna de estas determinadamente es necesaria para que obligue la lei divina positiva, porque por cualquier de estos cuatro modos puede Dios intimar à los subditos su voluntad. Pero para que obligue la lei humana es precisa la promulgacion esterna, porque el superior

rior

rior humano no puede de otra suerte manifestar su voluntad à los subditos. Esta promulgacion esterna no deve ser publica por pregones, atendiendo solo al derecho natural; pero atendiendo al derecho Civil, se ha de estàr à lo dispuesto en èl; pues las leyes Eclesiasticas no se publican sino en Roma; las Civiles en cada Reino, ò Provincia.

5 Seis condiciones deve tener la lei, segun los Legistas, i Theologos, fundadas en la autoridad de San Isidoro. La primera es, que se imponga à comunidad. En nombre de comunidad se entiende una congregacion de muchos, unidos bajo de una cabeza, i en orden à algun fin. La comunidad puede ser perfeta, quando es capàz de gobierno politico, i de potestad de jurisdiccion, como son los Reinos, Ciudades, Religiones, Universidades, &c. puede ser imperfeta, quando solo es capàz de potestad dominativa, privada, como la casa, familia, &c. Comunmente dicen, que la obligacion impuesta à la comunidad perfeta se llama *lei*; pero si se impone à comunidad imperfeta, se dice *precepto*, ò *mandato* solamente.

6 La segunda condicion de la lei, es, que tenga por fin el bien comun, no inmediatamente, basta que remotamente, como



mo en la lei que concede privilegio de armas à los nobles , que inmediatamente cede en bien de personas privadas ; pero de aqui resulta el bien comun de la patria, que es honrar à los que la defienden. Pero devo advertir , que aunque el Legislador tenga mala intencion en poner la lei , como es castigar , i coger en el delito al subdito , faltará materialmente ; pero la lei será buena , como ella por naturaleza se ordene al bien comun ; porque la depravada intencion del Legislador es personal, i no inficiona à la lei.

7 La tercera condicion, es , que la lei sea honesta , esto es , que la materia de la lei sea honesta , ò no torpe , que comunmente se llama *negativa honesta*. De manera, que à cosa torpe, mala, ò inhonesta, ningun superior puede obligar , ni tiene el subdito obligacion de obedecer. Es verdad , que ai en las Republicas Jueces que permiten algunos males ; pero la materia de estas leyes no son los males , sino la permission, que puede ser buena, i conveniente, para evitar mayores males.

8 La quarta condicion, es , que la lei sea justa. Tres especies de justicia deve guardar la lei , *legal* , *comutativa* , i *distributiva*. Porque el Legislador deve guardar justicia legal , promoviendo el bien

CO-

comun, i guardando los derechos de la comunidad. Deve tambien guardar justicia distributiva, distribuyendo la carga entre los subditos con igual proporcion. Deve finalmente observar justicia comutativa, no mandando mas de lo que puede cada qual. I la razon principal es, porque ni Dios, ni los hombres han dado poder al Legislador para hacer injusticia; i si no guarda estas tres justicias, no procede como Legislador, sino como tirano.

9 La quinta condicion, es, que la lei sea posible; esto es, que lo que se manda deva ser posible à los subditos; porque nadie està obligado à lo imposible; i afsi, no puede el Legislador obligar à lo que el subdito no queda obligado. La sexta condicion, es, que la lei sea conveniente al tiempo, i al lugar. Porque afsi como la prudencia dicta, que en todos tiempos, i lugares no son convenientes unas acciones, tambien no convienen todas las leyes; i esto se ha de medir segun la naturaleza, condicion, i costumbre de los subditos. Puede añadirse septima condicion, que la lei sea perpetua, esto es, capaz de durar; i en esto principalmente se distingue la lei del simple precepto; porque la lei no lleva limitacion de tiempo; el precepto solo dura mientras vive el Legislador,

dor, ò el subdito à quien se impone.

10 De aqui se colige, que la lei es *un precepto comun, justo, permanente, i bastantemente promulgado*. Distinguese la lei del privilegio, porque èste concede alguna cosa especial à alguno, ò algunas personas, ò contra la lei, ò fuera de la lei. Se diferencia la lei del consejo, porque èste no obliga, ni es precepto; solo persuade, i ruega. Distinguese la lei de la sentencia, porque èsta aplica, declara, i ejecuta la lei en persona privada; i solo obliga por razon de la lei que interpreta, ò explica. Finalmente, se distingue la lei del mero precepto, porque èste solo se impone à persona, ò personas privadas, ò comunidad imperfecta.

11 El Jurisconsulto Modestino, San Isidoro, i otros señalaron por efectos de la lei el mandar, prohibir, permitir, castigar, hacer à los hombres buenos, tassar los precios de las cosas, irritar los contratos, i darles modo, señalar el medio en la virtud, dividir los dominios, i conceder favores. Pero todos estos se pueden reducir à los cuatro primeros, i se llaman efectos de la lei, no porque cada lei les cause todos, sino porque cualquiera lei tiene alguno de ellos; aunque todos se pueden

V

llas

llamar mejor especies de obligacion de la lei.

12 Es cierto, que todos los hombres capaces de razon están sujetos à la lei divina, i humana, como consta de muchos testimonios de la Sagrada Escritura, definiciones de la Iglesia, i Santos Padres, contra muchos Hereges, que dicen: *guardemonos de pecar, pero mucho mas de las leyes.* Esta obligacion nace de la potestad que tienen los superiores. Dos maneras ai de potestad preceptiva, una *economica*, ò *dominativa*, otra *politica*, ò *de jurisdiccion*; i entre estas ai tres diferencias. La primera, que la potestad dominativa comunmente està entre personas privadas, i la de jurisdiccion entre publicas. La 2. que en la potestad de jurisdiccion es mayor la facultad de forzar, i obligar, que en la dominativa. La 3. que la potestad denominativa es mas en provecho del que la tiene, que la potestad de jurisdiccion.

13 La potestad de jurisdiccion puede ser suprema, i à ninguna otra subordinada, como la que tiene Dios en todas las cosas; i en lo espiritual el Sumo Pontifice, en lo temporal el Rei, ò el Senado en las Republicas libres: puede ser inferior, i subordinada à otro, como la que tienen los Obispos, Virreyes, Corregidores, Alcal-

caudés, &c. Pero advierto, que solo tienen potestad legislativa, ò de hacer leyes, los que tienen potestad suprema, que à nadie se sujeta; aunque es verdad, que con la permission del Soberano pueden poner leyes los Superiores inferiores, ò ordinarios. El origen de toda potestad es Dios, quien en lo espiritual la diò al Sumo Pontifice, i en lo temporal à los Reyes, i Principes Soberanos.

14 De dos maneras puede mudarse la lei; *substancialmente*, cuando el mismo Legislador, ò su successor igual quita la lei; i esto puede hacerlo de muchas maneras: si precissamente quiere que la lei no obligue mas, se llama *abrogacion de la lei*: si en lugar de una lei impone otra, se dice *comutacion*: si prohíbe la observancia de la lei, se dice *revocacion*; i entonces la lei no solo se dice muerta, si que empieza à ser mortifera, como sucediò en la lei de Moises. Puede mudarse la lei *accidentalmente* de parte del Legislador, 1. por dispensa, quitando la obligacion à algun particular, ò comunidad por algun tiempo, 2. por mitigacion, ò agravacion de la lei, disminuyendo algo de la obligacion, ò agravandola mas.

14 De estas mismas maneras que puede mudarse la lei de parte del superior, se

puede mudar tambien de parte del subdito. Porque si toda una comunidad se acaba, perece la lei que se le impuso substancialmente, aunque vengan nuevos habitantes, no siendo la lei local. Si la comunidad notablemente se aumenta, ò disminuye, padece la lei tambien mutacion accidental, aunque en la realidad siempre tiene la misma fuerza.

15 Tambien puede mudarse la lei por parte de su materia. Afsi se muda substancialmente la lei, si su materia generalmente no es ya util, honesta, i conveniente; i cuando esto sucede por alguna circunstancia, de manera que en otras aun permanece la utilidad, se muda accidentalmente la lei. Finalmente, ai otra mutacion de la lei, que se llama *interpretacion*, ò *epiqueya*, i sucede cuando de las circunstancias que ocurren prudentemente se juzga, que el superior no puede, ò no quiere obligar à los subditos.

16 No pueden los subditos no aceptar la lei que les impone el Legislador, sea Eclesiastico, ò secular; porque estos tienen potestad de poner leyes independiente de la acceptacion del pueblo. Es verdad, que à los Principes seculares podian los subditos imponer esta condicion, de que avia de aceptar el pueblo, para que obligas-

gas.

gassen las leyes ; pero en donde el gobierno no es Democrático, el pueblo concede suprema potestad absoluta al superior , ora sea una persona como en el gobierno Monárquico , ora sea junta de Principes, como en el Aristocrático , ora sea mixto, como el Rei con los Consejos , ò el Dux con el Senado , porque si no tuvieran esta potestad absoluta , no serian verdaderamente superiores, ni podrian imponer penas à los que no aceptan la lei.

## CAPITULO V.

### DE LOS VICIOS EN GENERAL.

**I** EL vicio puede tomarse de tres maneras. Primeramente por cualquier defeto , aunque sea natural, afsi dijo San Agustín , *puedes llamar vicio todo lo que adviertas que le falta à la perfeccion de la naturaleza.* Segundariamente , por cualquier abito que inclina al hombre à lo contrario de la virtud; i en este sentido ai vicios en la mente , que son los errores opuestos à la ciencia, que es virtud del entendimiento. Finalmente , se toma el vicio por el abito que inclina la voluntad à afectos depravados , i en este sentido se define : *Facilidad ad-*

*adquirida por actos malos, que inclina à sus semejantes.* De aqui se colige, que el apetito sensitivo, aunque incline à actos malos, no se puede llamar vicio, porque no se adquiere por actos malos. Deve el vicio ser efecto, i causa de actos malos.

2 El vicio siempre es malo; pero como unas veces se engendra de actos por su naturaleza malos, como de perjurar, aborrecer, &c. otras veces de actos estrinsecamente malos, como de comer carne en Viernes, de no oír Missa, &c. dudan muchos, si el vicio puede passar à virtud, ò à lo menos à no ser malo: porque una vez que los actos de quienes se engendrò el vicio no sean malos, ò prohibidos, yà el vicio no inclinará à actos malos. Sin embargo, muchos son de sentir, que el vicio siempre inclina à actos semejantes à aquellos de quienes se engendrò; i si una vez fueron los actos malos, aunque estrinsecamente, esto es, por mera prohibicion, como son el comer carne en Viernes, no oír Missa en Domingo, &c. aunque estas prohibiciones se quiten, el vicio siempre inclina à actos semejantes, esto es, à actos prohibidos; i esto que es inclinar à cosas prohibidas, aunque no lo estèn, es siempre malo.

3 Segun esto, tampoco un mismo a-  
bi-



bito puede ser juntamente vicioso, i virtuoso; ò bueno, i malo. Porque aunque un acto tenga dos motivos, uno bueno, i otro malo, èl siempre, i todo serà malo; así el acto con que uno quiere remediar la necesidad del pobre por Dios, i por vanagloria, es todo malo; segun aquel proverbio moral: *El bien pide causa entera; el mal se toma de cualquier parte*; luego aunque el vicio se engendre de actos semejantes, siempre serà malo, i de ninguna manera bueno.

4 Los actos que son causa del vicio, pueden ser malos grave, ò levemente; los actos leves pueden ser leves por su naturaleza, como el mentir, robar un dinero, &c. ò por falta de advertencia, i conocimiento, como el que tomado de vino hace un homicidio, i el que en el frenesí dice una blasfemia. De estos actos leves nunca se puede engendrar abito à actos graves; porque ai grande diferencia entre los graves, i leves, i mucha desemejanza; así vemos, que muchos son faciles en caer en cosas leves, i tienen grande dificultad para las graves.

5 El acto que es causa del vicio, como tambien el que es efeto, siempre es mas malo que el vicio; porque el acto tiene malicia formalmente, i hace al hombre dig-

digno de castigo ; nada de esto tiene el vicio , solo por ser causa , i ocasion ; esto es hablando absolutamente. Pero de alguna manera es mas digno de aborrecerse el vicio , por su larga duracion , è instigacion continua. Afsi como el acto malo es contra la naturaleza racional , i de èsta toma su malicia , ò honestidad , sigue la decencia , ò indecencia que con ella dice ; afsi tambien el vicio es contrario de la naturaleza racional , por la indecencia que dice con ella.

6 Por effo dicen muchos , que Dios no puede infundir vicio alguno à la criatura racional capàz de razon ; porque el vicio por su naturaleza es malo , i siempre inclina al mal ; i Dios no tienta à nadie , ni le inclina al mal. Verdad es , que ha dado al hombre una voluntad , que mas presto se inclina al mal que al bien ; esta inclinacion no es natural , sino libre , i digna de reprehension en sus operaciones. Dios ha dado al hombre libertad , i conocimiento del bien , i del mal ; i si la voluntad sigue el sentido , i desprecia la razon , Dios no tiene la culpa ; antes bien de esta libertad quiere facer nuestro mayor merito , i despues premio.

7 El vicio es contrario à la virtud adquirida , porque se adquieren los dos por

ac-

actos contrarios, è inclinan tambien à actos contrarios. Mas afsi como los actos contrarios, como de templanza, i destemplanza, mutuamente se escluyen de un mismo sugeto; afsi tambien el vicio, i la virtud; pues la facilidad adquirida de actos de templanza, se pierde por la facilidad que se adquiere de actos de destemplanza. Pero afsi como las cosas contrarias en grados remissos, ò templados, pueden habitar en un mismo sugeto; tambien el vicio, i la virtud. Porque en un instante no deja el hombre de ser vicioso, ni virtuoso; i afsi poco à poco se pierde el vicio, i poco à poco se adquiere la virtud.

8 Pero hablando propriamente, el vicio no tiene oposicion alguna con la virtud infusa. Es la razon, porque la virtud infusa no facilita, ella solo dà poder para que el hombre haga lo que por si no puede; i al poder, de ninguna suerte se opone la dificultad que causa el vicio: afsi sabemos, que por un acto de contricion se pone en gracia el hombre vicioso; i al punto tiene el abito infuso de la caridad, sin que por esso pierda el vicio contrario.

9 Dudaron los Filósofos antiguos, si todos los vicios son iguales? Porque como la virtud està entre dos extremos, tanto se falta por apartarse mas del medio,

como menos ; afsi vemos, que el error del tiro no consiste en la mayor , ò menor distancia, sino en el no dar en el blanco: luego sea mayor , ò menor la inclinacion , ò vicio, èl solo consiste en faltar del medio , que es lo licito. Lo mismo milita en los actos, porque no es mas licito el hurto que el homicidio. Pues si el hurto fuesse mas licito que el homicidio , se hallaria medio entre contradictorios , como son *licito* , *i no licito*.

10 Afsi vemos que discurrían los Estoicos, no para disminuir el vicio mayor, sino para engrandecer el menor , i de esta fuerte hacerle mas aborrecible , i que los hombres no se apartassen de la rectitud. Pero no obstante , hablando en sentido positivo , ai unos vicios mayores que otros , afsi como actos mas , i menos malos ; porque tienen mas , ò menos malicia. Porque los vicios son comparados por Christo Señor nuestro à los animales venenosos ; unos à las culebras , otros à las vivoras , otros à los dragones ; i no ai duda, que unos animales son mas nocivos, i venenosos que otros ; i esto se mide por la dificultad de la curacion.

11 Del argumento de los Estoicos solo se infiere que un vicio no es mas vicio que

que otro ; pero puede ser mayor vicio que el otro ; así como un hombre no es mas hombre que otro ; pero puede ser mayor hombre. I está la diferencia , en que el ser mas hombre denota la substancia , que no recibe mas , ni menos ; pero el ser mayor hombre , denota la cantidad , que puede crecer , ò disminuirse. I lo mismo digo del vicio: que así como un hombre puede llegar à ser mayor que el mismo , aunque no mas hombre ; así un vicio puede ser mayor que el mismo ; pero no mas vicio que él , ni que otro.

## CAPITULO VI.

### DE LAS VIRTUDES EN GENERAL.

I **L**A virtud, generalmente hablando, es la capacidad, potencia, ò facultad , que una cosa tiene para hacer, ò obrar. Así decimos, que las yervas tienen virtud curativa, el imán atractiva, &c. En este sentido, la potencia que el hombre tiene para sentir , conocer , i amar , se llama virtud, ò potencia *natural* , porque la tiene por su naturaleza , sin que la aya adquirido por medio de la industria, i trabajo. Otra virtud , ò facultad puede hallar-

se

se en el hombre, que se llama *sobrenatural*, porque Dios se la ha dado, sin que ella pueda adquirir solo con su fuerza, i vigor, como es la virtud de hacer milagros. Otra virtud puede tener el hombre, que se llama *adquirida*, porque la adquiere por el ejercicio, i repetición de actos honestos; i aunque esta propriamente no es virtud, sino facilidad, se lleva el nombre de virtud habitual, ò abito virtuoso.

2 Esta virtud, ò abito virtuoso puede ser *intelectual*, i se llama *virtud del entendimiento*, que dividió Aristoteles en cinco especies, *sabiduria, inteligencia, prudencia, ciencia, i arte*; i puede ser *moral*, que pertenece à la voluntad en orden à las costumbres, i obras buenas; i esta se adquiere con el ejercicio de las operaciones honestas, i puede definirse: *Abito adquirido de actos buenos, que inclina la voluntad à semejantes actos*. Pero se deve notar esta diferencia entre la virtud intelectual, i moral, que aquella inclina la mente à lo verdadero; esta la voluntad à lo bueno.

3 Nadie duda de la nobleza de la virtud intelectual; pero ciertamente es mayor la excelencia de la virtud moral. La virtud intelectual toda se refunde en la obra, i poco, ò nada en el artifice; porque la virtud intelectual denomina la obra  
bue-

buena; pero si el artifice es malo, malo le deja. Al contrario la virtud moral; porque esta no solo buelve buena, i honesta la operacion, sino tambien buelve bueno al que la tiene. Por esso no se deve contentar el hombre con ser sabio, sino que es preciso procure ser virtuoso, i bueno; pues toda sabiduria es vana, si no se junta con la virtud.

4 Deve pues el hombre à un tiempo adornar la mente con las ciencias, i la voluntad con las virtudes. Todo esto abraza la verdadera Filosofia, con esta diferencia, que las ciencias sirven como medio para conseguir las virtudes; i assi la Física, i Metafísica se deven ordenar à la Etica, ò Moral; pero al passo que se dan preceptos para las ciencias, deven prevenirse instrucciones para la Moral. Por esso he querido que esta Dialectica comprendiesse los tres criterios de las verdades físicas, metafísicas, i morales; i me parece, que se lograria grande mejora en la enseñanza publica, si en las Escuelas al passo que cuidan de adornar la mente, no se olvidassen de regular la voluntad.

5 La virtud moral es contraria al vicio por su naturaleza, i aun pelean en la propiedad; pues al passo que el vicio es vituperable, es digna de honra la virtud.

tud. Es el honor un señal exterior con que manifestamos el aprecio interior que hacemos de la persona; i al contrario, el deshonor es un señal exterior, con el cual manifestamos la poca estimacion en que tenemos à la persona. I aunque es verdad que entre los hombres se estiman mucho las prendas naturales, i se alaban las ciencias; en la realidad sola la virtud es digna de honra; de manera, que aunque tengamos à un hombre en gran concepto de docto, i politico; sino es virtuoso, le añadimos un *pero*, que le quita mucha mas estimacion, que le pueden dar las alabanzas de docto, como lo acostumbramos hacer con los Filósofos Gentiles.

6 Tiene la virtud otra propiedad mucho mas noble que la honra, porque èsta, como dijo el Filósofo, toda està en quien la dà, i nada en quien la recibe. Lo mejor de la virtud es hacer al hombre digno de premio eterno; porque no siendo premiada bastantemente la virtud en este mundo, tiene Dios destinado para el virtuoso un sumo bien, i gozo eterno; como al contrario, tiene guardado una pena, è infelicidad para siempre al vicioso. I esto es tan cierto, como que Dios es justo; pues no se compadeceria bien con este grande atributo, el no aver otra vida para  
pre-



premiar las virtudes , i castigar los vicios; supuesto que en èsta , regularmente viven exaltados los viciosos , i abatidos los virtuosos.

7 La virtud tiene tambien muchos efectos, como son, disponer el hombre para obrar con *facilidad* , *gusto* , i *uniformidad*. Porque todo abito virtuoso es al principio dificil , afsi como su vicio contrario es facil ; i esto nace de que resiste el sentido à la virtud , i no al vicio. Mas como de la repeticion de actos se engendra facilidad, poco à poco hace la virtud perder toda la dificultad que se halla al principio. Pero muchas veces la dificultad de la virtud es solo aparente , i resulta del temor vano, que nos engaña , i hace desmayar en la carrera de lo virtuoso.

8 No solamente buelve faciles los actos dificiles, fino tambien gustosos los desapacibles. Nada es mas desapacible al apetito sensitivo , que aquellos primeros actos , los cuales producen el abito de la fortaleza, ò de la templanza ; pero los actos reproducidos del abito son gustosos, i suaves. Porque ninguna operacion natural es desagradable, i la naturaleza las quiere todas con diferentes fines ; *el abito continuado es otra naturaleza* , como dice Aristoteles : luego no puede dejar de ser gusto-

to-

tofo. Pues afsi como el abito vicioso llega à su extremo , quando siente gusto en el obrar mal ; tambien la virtud llega à su perfeccion, quando el hombre siente gusto, i placer en el obrar bien.

9 Tambien el abito virtuoso causa uniformidad en los actos que produce; porque tales son las operaciones , qual es el principio por quien se mueven : luego si el principio es abito virtuoso , todas las operaciones que nacen del seràn virtuosas, i afsi uniformes. Por otra parte los efetos semejan à su causa , i por configuiente los efetos de una misma causa seràn entre si semejantes. Quien obra por abito , obra siempre de una misma manera ; porque el principio es intrinfeco , i siempre permanece ; como al contrario , el que obra por acafo, siempre varia sus operaciones. Lo mismo sucede en los abitos viciosos , por el extremo contrario.

10 La virtud puede aumentarse, ò disminuirse , como todos los abitos adquiridos. Teofilo Rainaudo trata de necios à los Estoicos , porque digeron con Seneca, que todas las virtudes eran iguales , i que no avia una mayor que otra , afsi como una verdad no es mayor que otra ; pero esto se deve entender en sentido positivo; mas en el negativo, no vãn fuera de cami-

no los Estoicos, pues el defeto de rectitud igualmente quita la virtud à cualquier abito. La desigualdad positiva de la virtud se convence de la Epistola de S. Pablo à los Corinthios, en donde absolutamente dice, que la Caridad es mayor que la Fè, i Esperanza. Añadese, que los actos que nacen de las virtudes no son iguales en perfeccion; i asì tampoco los abitòs.

II Es comun proverbio, que la virtud consiste en el medio, i esto facilmente se conoce en algunas virtudes; asì vemos, que la liberalidad media entre la prodigalidad, i avaricia; la fortaleza media entre la timidèz, i temeridad; pero esto no se conoce tan facilmente en todas las virtudes, i asì puede dudarse, en què consiste la verdad de este proverbio, que *la virtud consiste en el medio*? Digo, pues, que si se quiere decir, que respeto de cualquier virtud ha de aver dos estremos de parte del objeto viciados, de manera, que à cualquier que se llega, falta la virtud, el proverbio es falso. Porque en la Fè, Esperanza, i Caridad, aunque se puede faltar por defeto, nunca por excesso. Lo mismo milita en la virtud de la Religion, porque por mas que hagamos, nunca podremos honrar à Dios como se merece, como dice el Ecclesiastic. 43.v.33. En la gratitud tam-

poco puede aver exceso malo , como ni en la obediencia.

12 Es verdad, que contra la Religion puede uno pecar por exceso , esto es , por supersticion ; pero esto consiste en el modo, ò en la persona, porque dà uno el culto à quien no deve. De aqui se colige, que la virtud no prohíbe siempre los extremos: se puede pecar por declinarse à los extremos ; no porque la virtud lo prohíbe, sino porque se oponen à otras virtudes, afsi se puede pecar en la abstinencia de la comida, que es ogeto de la mortificacion; si es en tanto exceso, que nos pone en grave peligro de la vida : no se peca entonces porque la abstinencia lo prohíbe , sino contra la caridad bien ordenada, que empieza por si mismo.

13 Devo pues decir , que en tanto es verdad, que la virtud consiste en el medio, en quanto podemos faltar por defecto , ò por exceso en aquellas virtudes que estamos obligados à egercitar. Porque como el hombre tiene las fuerzas limitadas por una parte, i por otra yà èsta obligado à esto, yà à lo otro; ni es bueno omitir la operacion à que està obligado , ni hacer una, omitiendo la otra ; i afsi deve quedarfe en el medio. Egemplo : El Cura està obligado à predicar , i confesar ; ni es justo que

to-

todo se dè à la predicacion ; ni todo al confessorario ; sino en parte à uno , en parte à otro.

## CAPITULO VII.

### DEL ULTIMO FIN DEL HOMBRE.

I **A**unque es verdad, que el hombre puede tener por su ultimo fin à la criatura , èsta solo puede ser fin ultimo negativo , ò por inversion ; pero hablando propriamente , el fin ultimo positivo del hombre es el mismo Dios , pues afsi como este Señor es el principio , es tambien el fin de todas las cosas , como lo dijo S. Juan en el Apocalipsis : *Yo soi Alfa , i Omega ; esto es, principio, i fin.* Pero se deve notar, que respeto de las criaturas insensibles es Dios fin ultimo *pasivo* , esto es, que los insensibles por si no se ordenan , sino que estàn ordenados al mismo Dios, como lo espresan los Proverbios: *Todas las cosas criò Dios ordenadas à si.* Pero de las criaturas racionales es fin ultimo *activo* , porque ellas mismas se ordenan con todas sus funciones al mismo Dios.

2 Deve , pues , el hombre dirigir todos sus actos al mismo Dios ; porque el

fin ultimo del deseo del hombre deve faciarle el apetito , i por su dignidad deve preferirse à todas las demás cosas: Dios es el sumo bien, que puede faciar el apetito del hombre , i digno por si que en el se empleen todos los conatos , como dijo S. Agustín lib. de Mor.Eccles. *Para nosotros es Dios la suma de todos los bienes ; ni mas abajo nos devemos quedar , ni passar adelante ; porque lo uno es peligroso , i lo otro vano.* Pero esto se entiende de la necesidad moral , i de precepto , no de la física, porque suele el hombre en muchos actos no pensar en Dios , ni darles el devido fin.

3 De cuatro maneras puede obrar el hombre en orden al ultimo fin. 1. *Formalmente* , cuando por acto espresso toca el ultimo fin , como en el acto de caridad perfeta. 2. *Habitualmente* , cuando no tiene la intencion actual , pero permanece esta en otra cosa, ò no està retratada, como cuando uno por la mañana ofrece todas las obras à Dios , aunque de esto no se acuerde cuando las hace. 3. *Por equipolencia, ò virtud propria* , como cuando la intencion se continúa en alguna operacion ordenada al mismo fin , como cuando uno desea ir à Roma para adorar las Reliquias, i toma un cavallo. 4. *Por equi-*

va-

*valencia impropria*, cuando obra por algo que de su naturaleza se ordena al fin ultimo, como cuando uno dà limosna por la honestidad de la misericordia que se ordena à Dios, aunque no piense en Dios.

4 El fin ultimo, ò felicidad del hombre puede tomarse en comun, ò en particular. El fin ultimo en comun, que en las Escuelas llaman *formal*, es el agregado de todos los bienes, i carencia de todos los males, con los cuales el hombre vive una vida quieta, i sin molestia alguna. El fin ultimo particular, que en las Escuelas llaman *material*, es aquella cosa particular, en la cual se coloca la felicidad del hombre, ora sea verdadera, como el mismo Dios, ora fingida, como la criatura.

5 De aqui se colige, que el hombre no obra siempre formalmente por el ultimo fin en comun; porque muchas veces obra sin pensar en el sumo descanso. Ni siempre obra habitualmente por el ultimo fin en comun; porque no siempre precede la intencion del fin ultimo à las operaciones que practica. Ni siempre obra por el ultimo fin en particular por equivalencia propria, porque no siempre tiene intencion espresa de Dios, la que es preciso se contenga en los demás actos en orden al fin; i muchas veces peca, sin que pueda

or-

ordenar estas operaciones à Dios.

6 Sinembargo, siempre obra el hombre por el ultimo fin en comun por equivalencia impropria. Porque la voluntad siempre apetece el bien: ò este es real perfecto, i consumado; i assi obra por el ultimo fin en comun, que es la posicion del bien, i ausencia del mal; ò es fingido, i no honesto, i entonces en alguna manera obra por el ultimo fin en comun; porque quien quiere la parte, de alguna manera, i en parte quiere el todo. Assi lo siente San Agustin, Tract. de Epic. *Juzgo que es proprio de todos los hombres apeteecer la Bienaventuranza; i assi he dicho poco, con decir que este apetito es comun à los Filósofos, i Christianos; porque devo decir, que es de todos los hombres buenos, i malos.* I para probar que los hombres siempre apeteecen la Bienaventuranza, se les obliga à que espliquen el motivo de la voluntad; i siempre se hallará, que es el bien.

7 Pero aora entra la duda, còmo el hombre por el pecado se aparta de Dios, i se convierte à la criatura, colocando en èsta su fin? El que peça no quiere formalmente apartarse de Dios, i convertirse à la criatura, ni de esta suerte pone su ultimo fin en ella; porque esto no lo quiere esplícitamente, pues muchas veces, lo  
que



que quiere ès gozar del ogeto que ama: luego el que peca mortalmente , solo por equivalencia se aparta de Dios, i se convierte à la criatura ; porque una vez que quiera lo que à Dios se opone , por equivalencia no quiere al mismo Dios. De aqui se colige , que el que peca mortalmente , pone su ultimo fin en la criatura por interpretacion , por quanto prudentemente se juzga, que el que apetece una cosa opuesta à Dios , desprecia al mismo Dios. Amàs , que en el aprecio, i estimacion, el que peca tiene en mas la criatura que el mismo Dios.

## CAPITULO VIII.

### *DE LA FELICIDAD , I BIENAVENTURANZA del hombre.*

I **P**uede tomarse la Bienaventuranza por un estado feliz, en el qual tenga el hombre la plenitud de todos los bienes , i el complemento de todos sus deseos , como se dice en la Escritura, que el Reino de los Cielos es Bienaventurãza; i en este sentido la define Boecio : *Estado perfeto de todos los bienes* ; San Agustín : *Perfeccion acumulada de todos los bienes conseguibles* ; San Gregorio Niceno:  
Com-

*Comprension de todos los bienes, sin faltar cosa que pertenezca al deseo.* Pero todas estas definiciones me parece se tomaron de Ciceron: *Cumulo de todos los bienes, apartados todos los males.* Pero hablando mas contrahidamente, se toma la Bienaventuranza del hombre por la posesion perfecta, i consumada del ultimo fin, que es Dios, en quien por virtud están todos los bienes.

2 La Bienaventuranza afsi tomada, se divide en *ogetiva*, i *formal*. *Ogetiva* es aquella cosa, en cuya posesion el apetito del hombre queda saciado, i descansa. *Formal* es la misma posesion. Puede ser tambien la Bienaventuranza *essencial*, i *accidental*. *Essencial* es la que absolutamente buelve al hombre bienaventurado. *Accidental* es el agregado de los bienes que se siguen accessorios à lo principal. Puede ser tambien la Bienaventuranza *natural*, i *sobrenatural*. *Natural* es la que se proporciona à la naturaleza humana, i por sus fuerzas puede adquirirla. *Sobrenatural* es la que supera las fuerzas de la naturaleza, i solo con la ayuda de Dios puede conseguirse. Entrambas pueden ser *perfetas*, ò *imperfetas*. Bienaventuranza *perfeta*, que llaman de la otra vida, es la que hace al hombre llenamente dichoso, estando en

pa-

pacífica possession de la Gloria : *imperfe-  
ta* , ò de esta vida , es el estado de la gra-  
cia que dà derecho al hombre para la Glo-  
ria , pero con la contingencia, i ansia.

3 Casi todos los Filósofos antiguos  
escribieron del Sumo Bien , i nos dejaron  
grandes volumenes ; pero parece que en  
ninguna otra cosa vacilaron mas ; i en  
ninguna empreña fueron menos felices,  
que en la que trataron de la felicidad. San  
Agustin refiere hasta 88. opiniones dife-  
rentes de la felicidad humana ; i aña-  
de , ser verdad lo que de los antiguos Fi-  
lósofos dijo Seneca : *Todos quieren vivir  
bien ; pero en què consiste esta felicidad , lo  
ignoran.* Pero todas estas opiniones se re-  
ducen à tres , segun las tres especies de  
bienes, que enseñan los Academicos , se-  
gun Ciceron , i antes que èl enseñò Aris-  
toteles , que son , *bienes del animo , bienes  
del cuerpo , i bienes de fortuna , ò casuales,*  
que no dependen de nuestro arbitrio , co-  
mo las riquezas , honras , nobleza , auto-  
ridad, mando , &c. bienes del cuerpo son  
la robustèz, hermosura, &c. bienes del ani-  
mo son las virtudes, ciencias, &c.

4 Digo, pues , que en ninguno de es-  
tos bienes consiste la verdadera felicidad  
del hombre. No consiste en los bienes de  
fortuna , porque no son intrinsecos , fir-  
mes ;

mes, i libres de recelo, como la felicidad suma; amàs, que estos bienes son comunes à los buenos, i malos. Ni puede consistir en los bienes del cuerpo; porque estos tambien son comunes à los brutos; i por otra parte son debiles, i se pierden sin querer. Ni puede consistir en los bienes del animo, porque estos solo son medios para conseguir la verdadera felicidad.

5 Consiste, pues, la Bienaventuranza del hombre en solo Dios, como este Señor se lo dijo à Abraham: *Yo soi toda tu grande felicidad.* La razon es solida, porque para que una cosa sea felicidad de otro, deve ser 1. perfectissima, 2. centro de los afectos, 3. habil para quitar toda ansia, 4. deve estar en nuestra mano e! conseguirla, 5. deve ser permanente. No ai cosa criada que tenga estas calidades; solo Dios tiene la perfeccion original de ellas: luego Dios solo es la suma felicidad del hombre.

*Fin de la Filosofia Racional, ò  
Dialectica.*

IN-

XX

# INDICE

## DE LOS LIBROS , I CAPITULOS de la Dialectica.

<b>I</b> ntroducion à la Filosofia.	1.
<b>I</b> Parte I. Filosofia Racional , ò Dialectica.	9.
<b>LIBRO I.</b> De los criterios de la verdad en comun.	13.
Cap. I. Si la verdad tiene criterio. idem.	
Cap. II. De los criterios en general.	20.
Cap. III. De la verdad en general.	24.
Cap. IV. De las Ciencias en general.	28.
<b>LIBRO II.</b> Del Criterio de la verdad sensible.	33.
Cap. I. Del sentido, i sus officios.	34.
Cap. II. Del credito que merece el sentido.	38.
Cap. III. Del magisterio de la experiencia.	43.
Cap. IV. De la verdad sensible.	50.
Cap. V. Del Arbol predicamental.	56.
Cap. VI. Del predicamento de la substancia.	60.
Cap. VII. Del predicamento de la cuantidad.	65.
Cap.	

Cap. VIII. Del predicamento de la cualidad.	70.
Cap. IX. Del predicamento de la relacion.	75.
Cap. X. Del predicamento de la accion, i pafsion.	81.
Cap. XI. Del predicamento del <i>ubi</i> .	85.
Cap. XII. Del predicamento del quando.	88.
Cap. XIII. Del predicamento del fictio.	90.
Cap. XIV. Del predicamento del abito.	92.
Cap. XV. Del ufo de las voces.	93.
Cap. XVI. De las voces , ò terminos dialecticos.	100.
Cap. XVII. De las propiedades de los terminos.	107.
LIBRO III. Del criterio de la verdad inteligible.	114.
Cap. I. De las operaciones de nuestra mente en general.	idem.
Cap. II. De las verdades inteligibles.	119.
Cap. III. Del modo de faber , ò conseguir las verdades inteligibles.	133.
Cap. V. De la definicion.	136.
Cap. VI. De la division.	146.
Cap. VII. De la propoficion.	149.
Cap. VIII. De las propiedades de la propoficion.	161.
Cap.	

INDICE:		333
Cap. IX. Regla general de contradecir.		169.
Cap. X. De la verdad , i falsedad de las proposiciones.		173.
Cap. XI. De la certidumbre de las proposiciones.		173.
Cap. XII. De la argumentacion.		201.
Cap. XIII. Del artificio de la argumentacion.		206.
Cap. XIV. De los principios del silogismo.		219.
Cap. XV. De las especies del silogismo.		224.
Cap. XVI. De las reglas del silogismo.		234.
Cap. XVII. De los lugares topicos de Epicuro.		244.
Cap. XVIII. Del metodo.		257.
LIBRO IV. De la Filosofia Racional, ò Dialectica.		266.
Cap. I. De la voluntad , i sus operaciones.		267.
Cap. II. De la verdad apetecible.		283.
Cap. III. De la interior regla de obrar.		292.
Cap. IV. De la regla exterior de obrar.		299.
Cap. V. De los vicios en general.		309.
Cap. VI. De las virtudes en general.		315.
		Cap.

334	INDICE:	
Cap. VII.	Del ultimo fin del hom <sup>bre</sup>	323.
Cap. VIII.	De la felicidad, i Bienaven- turanza del hombre.	327.

F I N.

**nicolau primitiu  
valencia-espanya**















BERNI

FILOSOFIA

Tomo I.