

internos; 3.º porque es un juicio *intético a priori*, y ya le hemos probado al criticismo que esos juicios son meramente subjetivos. Pero es el caso que aun concediendo objetividad al tal imperativo categórico, lejos de podersele tener como principio por quien nuestra alma conozca objetivamente su propia inmortalidad y libertad y la existencia de Dios, supone, por el contrario, que ya de ántes conocemos con certidumbre esas verdades. Efectivamente, ántes de reconocernos obligados por la ley, es menester que estemos ciertos de que realmente existimos, y de que somos capaces de obligacion, y por consiguiente, de que estamos dotados de libre albedrío: tenemos que estar ciertos igualmente de que haya un Sér que pueda y quiera obligarnos, pues nadie puede obligarse á sí propio: por último, tenemos que estar ciertos de que hay hombres *semejantes* á nosotros, y por los cuales queremos que *nuestra accion sea mirada como ley universal*. Con que, no siendo posible tener certidumbre de estas verdades ántes de conocer la existencia de la ley, resulta que el conocer la ley es imposible, y por consiguiente, que no tenemos otro remedio sino hundirnos en la sima del más absoluto excepticismo. ¡Oh! sí, ciertamente; y aun por eso podemos concluir con Tiberghien, que «vuestra *razon práctica* no es más ni ménos que un subterfugio á que habeis apelado para ver de tapar el horrendo vacío de vuestro excepticismo trascendental (1)».

## CAPITULO SEGUNDO.

### VALUACION DE LOS DIVERSOS MEDIOS DE CONOCER.

Aunque el excepticismo no pueda ser refutado sino indirectamente, cabe hacerlo en dos maneras: una demostrando cómo los excépticos se ven obligados á tener por *cierto* aquello mismo que quieren negar ó dudar; otra, defendiendo la eficacia y veracidad de las potencias cognoscitivas, tan mal tratadas por los excépticos. Lo primero, acabamos de hacerlo demostrando cómo el excepticismo, examinadas sus máximas fundamentales, es contradictorio y repugnante á la naturaleza racional del hombre; réstanos, pues, hacer lo segundo, defendiendo la veracidad de los diversos medios de conocer. Em-

(1) *Essai théorique et historique sur la génération des connaissances humaines, etc.*, Bruxelles, 1844.

pezaré por la conciencia, último baluarte posible contra los excepticismos absolutos.

## ARTÍCULO PRIMERO.

### *Veracidad de la conciencia.*

I. Que debemos dar crédito á nuestra propia conciencia, no fué negado ni puesto en duda por los antiguos excépticos (1); pero en cambio los modernos filósofos alemanes, presumiendo de remontarse á un principio *trascendental*, es decir, superior á toda experiencia, no solamente negaron á la conciencia todo crédito, sino que con denuedo digno de mejor causa se empeñaron hasta lo sumo en sacarla por mentirosa. ¡Intento vano si los hay! La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo de que da testimonio el mismo que lo niegue ó ponga en duda; pues á quien niegue ó dude de la veracidad de la conciencia, podemos preguntarle: ¿Sabes que yerras y que dudas, ó no lo sabes? ¿No lo sabes? entónces no puedes dudar, ni negar, ni decir que yerras. ¿Lo sabes? pues entonces, dime: ¿y por cuál facultad lo sabes, sino por tu conciencia, único testigo de los hechos internos de tu alma? Es decir, que para negar tu propia conciencia, no tienes otro medio sino valerte de la autoridad de tu propia conciencia. ¡Monstruosa contradiccion! (2). ¿Me replicarás con Fichte que nuestra vida es un sueño, y que la existencia de un *yo* real no es sino puro fenómeno y mera apariencia? Quiero, por un momento, concederte ese antojo; pero concédeme tú en cambio que si sueño ó mera apariencia es nuestra vida, alguien ha de ser quien sueñe, sugeto ha de haber que se engañe. Y ahora te añado que este sugeto no puede ménos de conocer un *yo* real, y saber además de sí mismo que está soñando y se está engañando en creer que realmente existe; porque si no conoce ni sabe esto, ¿cómo juzga que aquel conocimiento que él tiene es engañoso, puramente fenoménico, y por consecuencia extraño al *yo* real? ¿Y con qué facultad, sino con la conciencia, caerá el *yo* en la cuenta de que está engañado en creer que realmente existe? ¿Y quién, sino la conciencia, puede dar al alma

(1) Véase GALLUPPI, *Considerazioni sull'idealismo trascendentale, etc.*, parte II, c. XIX, XXV, Napoli, 1851.

(2) «Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est». SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. XXXVI, § 73.

noticia del *yo* real, dándola así un conocimiento primario, por cuyo medio pueda valuar después cualesquiera otros conocimientos que á ese repugnen (1)? Confíesame, pues, que la existencia del *yo* es un hecho primitivo atestiguado por la conciencia, y que cuando el excéptico acusa de falso y falaz ese testimonio, podemos responderle con el gran San Agustín mejor que con Descartes: *Si me engaño, soy*, porque si no fuese, no podría engañarme (2).

2. Absurdo es, en verdad, el intento de los filósofos trascendentales, cuando presumen de remontarse á un principio supremo que no caiga bajo el dominio de la conciencia, y que pueda servirles de punto de partida para explicar el conocimiento del *yo* y del *no yo*. Absurdo intento, repito, porque siendo la reflexión inmediato y principal agente del conocer científico, forzoso es que la mente, no solo tenga conocimiento del principio científico, sino también advertencia de que le tiene. En resumen: ó el alma tiene conciencia de que conoce el supremo principio de ciencia, ó no: ¿no la tiene? pues entonces ese principio no le sirve para adquirir ciencia: ¿la tiene? pues entonces la filosofía trascendental se vé forzada á renegar de sí misma (3).

3. Pero, bien que la veracidad de la conciencia sea una verdad primitiva de hecho, y tal que los que la niegan ó ponen en duda, la afirman en el acto mismo de negarla ó dudarla, erraría, sin embargo, quien por esto pensase que la conciencia sea principio de la ciencia ni criterio general de certeza. Una cosa es buscar algún primer principio que contenga la razón de todas las verdades que de él dependen, y otra cosa es buscar una primera verdad que sea condición indispensable de la certeza de nuestros conocimientos; hay entre esas dos cosas, diré, valiéndome de un símil, la misma diferencia que entre la simiente de quien ha de nacer una planta, y el cimiento sobre que ha de estribar un edificio. Pues bien; el hecho de la verdad de la conciencia es condición indispensable de la ciencia, por cuanto es el terreno firme y sólido en donde se debe echar los cimientos del edificio científico; pero no es verdad primaria y suprema que contenga en germen la certeza de todas las demás verdades, como simiente de quien procedan todas. He dicho que la conciencia es *condición indis-*

(1) Cons. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, lib. 15, c. XII, § 21.

(2) *De Civit. Dei*, lib. 11, c. XXVI.

(3) Cons. SAN AGUSTÍN, *De Trinit.*, lib. 11, c. II, § 3, y lib. 10, § 5-10; y á COUSIN, *Du fait de la conscience*, 3.<sup>a</sup> ed., t. 1, p. 249, París, 1838; y á BALMES, *Op. cit.*, lib. I, c. VII, § 80, t. 1, ed. cit.

*pensable* de la ciencia, porque, en efecto, de nada servirá al esciente conocimiento alguno, si no le mira como pertenencia suya, ó lo que es igual, si no tiene conciencia de él: y he añadido que la conciencia no puede ser reputada primer principio científico, porque este carácter no incumbe sino á las verdades *per se notæ*, de quien la mente parta para sacar las conclusiones en ellas contenidas.

Y con esto mismo dejo demostrado que la conciencia no puede ser tenida como criterio general de certeza, pues que su oficio es meramente atestiguarnos la existencia del *yo* y de nuestros actos internos, y por consiguiente, está limitada al orden subjetivo, sin extender su virtud fuera del sugeto. Esta limitación no puede convenir al supremo criterio de certeza, el cual debe extenderse también al objeto; es decir, debe darnos seguridad, no solo de que conocemos, sino de que el objeto conocido es tal como le conocemos; ó seáse debe hacernos seguros respecto del orden ideal y del orden real.

## ARTÍCULO II.

### *Veracidad de los sentidos.*

4. La veracidad de la conciencia es un hecho primitivo, en tal manera cierto é incontestable, que los antiguos excépticos no pudieron negarle, y por lo tocante á los filósofos trascendentales, no le niegan sino en cuanto el negarle es forzosa conclusión de sus desatinados y extravagantes sistemas. Pero en cambio, excépticos antiguos y modernos hánse dado con ahinco á enturbiar, más que otra alguna de las fuentes de certeza, la de los sentidos, con ver que éstos, produciendo efectivamente á veces, de resultados de empleárselos mal, extrañas y curiosas alucinaciones, ofrecen sin duda mayor asidero á los que niegan veracidad á todo conocer humano: importa, pues, mucho vindicar la legitimidad de este medio de conocer, porque procediendo cabalmente de los sentidos el primer hecho concreto que sirve de comienzo á la vida intelectual, es indudable que una vez derruido ese cimiento, el edificio entero de la ciencia amenazaría ruina.

5. La veracidad de los sentidos puede ser investigada en dos maneras, correspondientes á los dos aspectos por donde cabe mirar la sensación. Efectivamente, el acto sensitivo, no obstante su indivisible unidad, puede ser considerado, ora en calidad de modificación del sugeto que siente, ora como representación del objeto sentido: si no

temiera usar un lenguaje del que se ha abusado sobremanera, diría que el acto de la sensación puede ser considerado *subjetiva y objetivamente*. Mirado por el primer aspecto, es decir, como modificación del sugeto que siente, hemos visto antes de ahora que de su existencia da testimonio el sensorio comun, ó llámesele sentido íntimo. Este testimonio no puede ser falaz, porque si cupiera engaño en el sentir nuestras propias sensaciones, sería preciso suponer, ó que nuestra alma siente que siente en el acto mismo de no sentir cosa alguna, ó que puede darse acción sin término respectivo; y es así que por tan absurdo ha de tenerse suponer sensación sin término sentido, como suponer acción sin objeto en quien se ejecute; luego en el sentir nuestras propias sensaciones no cabe engaño. Y si en esto no cabe engaño, si el alma siente que siente y que se le representan los cuerpos, real y no aparente tiene que ser este su sentir. Y en efecto, la realidad de este sentimiento es un hecho primitivo tan incontrastable, que ni aun los más excépticos le han negado ni puesto en duda: sirva de ejemplo por todos David Hume, que siendo y todo verdadero progenitor del excepticismo absoluto, confiesa que los hombres sienten que sienten y perciben los cuerpos, y añade que este es un hecho inconcuso (1).

6. Pero si no es falaz el testimonio del sentido íntimo cuando nos da fé de que sentimos y nos representamos los cuerpos, ¿será igualmente verídica esta representación de los cuerpos que nos ofrecen los sentidos? De otro modo: si el sentido íntimo no yerra al atestiguar-nos que sentimos y nos representamos los cuerpos, ¿errarán, por ventura, los sentidos externos al darnos esa representación?

No, — respondemos sin vacilar: — los sentidos externos no pueden engañarnos, á condición, por supuesto, de que los ejercitemos con las debidas precauciones. Principio es general, que ninguna potencia cognoscitiva, supuestas las condiciones adecuadas á su debido ejercicio, pueda errar acerca de su objeto propio; y la razón de esto es, ya lo hemos dicho antes de ahora, que ordenada como lo está toda facultad cognoscitiva para aprender su objeto propio, cuando quiera que no pudiese hacerlo, supuestas las condiciones adecuadas, sería *poder que no pudiese*, lo cual es contradictorio. Pues apliquemos á los sentidos este principio general, y tendremos por cierto que no pueden errar acerca de su objeto propio mientras se los ejercite con arre-

(1) *Essais sur l'entend. humain*, Ess. XII, *Couv. phil.*, t. II, p. 102-103, ed. cit.

glo á sus condiciones propias, las cuales son dos, á saber: 1.<sup>a</sup> Que el órgano por cuyo medio funciona el sentido, se halle en su estado normal, pues claro es que siendo los órganos sensorios el instrumento de quien el alma se sirve para sentir, necesariamente el modo de la sensación dependerá de la disposición absoluta y relativa en que se hallen esos órganos: así, por ejemplo, no es extraño que el ictericiado lo vea todo de color amarillo, y al bilioso le sepa todo amargo, porque la ictericia altera las condiciones normales de la vista, y la bilis las del paladar (1). — 2.<sup>a</sup> Es necesario que el medio exterior por quien el objeto ha de comunicarse al sentido, sea el mismo por quien el sentido está ordenado á comunicarse con el objeto, y además que se halle en su estado normal; pues que debiendo la función del sentido ser determinada por la acción del objeto sensible, y habiendo de obrar el objeto sensible por el vehículo de un medio extraño al sugeto sensitivo, claro está que en faltando ese medio externo por cuyo vehículo el objeto sensible ha de obrar sobre el sentido, ó en no hallándose el vehículo en sus condiciones naturales, forzosamente el sentido no puede ejercer bien su función propia: por ejemplo, el remo dentro del agua nos parece roto porque no le vemos únicamente en la atmósfera exterior, que es el vehículo natural de nuestra visión (2); del propio modo, el sol, la luna y los demás astros, al ponerse y al nacer, nos parecen rojizos porque los vapores interpuestos quiebran los rayos luminosos (3).

7. Pero, hablando con propiedad, no hemos de decir que yerra el sentido cuando por impedimento del órgano ó del vehículo correspondiente no percibe el objeto tal como es; pues por una parte, error no cabe, propiamente hablando, sino en el juicio, y los sentidos no juzgan; y por otra parte, como quiera que el oficio de los sentidos se limita á poner en noticia del alma las impresiones que reciben, no se les puede culpar de falacia porque comuniquen esas impresiones tales como las reciben. Quien yerra entonces no son los sentidos, sino el entendimiento, que no ha discernido bien las impresiones sensitivas, ó séase que no ha juzgado bien si hay ó no conformidad entre la sensación y el objeto sensible, por no haber escudriñado atentamente si los sentidos se hallaban ó no perturbados por alguno de aquellos obs-

(1) SANTO TOMÁS, I, q. XVII, a. 2 c.

(2) Cons. TERTULIANO, *De Anima*, c. XVII; y NEMESIO, *De natura hominis*, c. VII, *Bibliot. PP.*, ed. Gallandi, t. VII, p. 384.

(3) «Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in organo, vel in medio». — SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. I, a. 11.

táculos que pueden alterar la veracidad de su testimonio. Si por esta falta de atención debida, el entendimiento juzga que no está impedido por obstáculo alguno el sentido que lo está, no es entonces el sentido quien yerra, sino el entendimiento, que no ha discernido bien la impresión que le comunica el sentido (1).

8. De lo dicho surge un corolario, que no debemos omitir. Si los sentidos, supuestas las debidas precauciones, dicen verdad, real es la existencia de los cuerpos que los sentidos nos atestiguan; y en este caso, el *idealismo* es de todo punto insensato al no admitir otra realidad sino la de los espíritus, y al negar, por consiguiente, la existencia real de los cuerpos.

### ARTÍCULO III.

#### *Veracidad de la inteligencia.*

9. Si necesario es al filósofo defender contra las cavilaciones escépticas la veracidad de los sentidos, pues que junto con ella se derrumbaría el edificio de la ciencia todo entero, como fundado que está en la experiencia interna y externa, júzguese cuán importante no será defender la veracidad de la inteligencia, en quien tiene la ciencia su principio formal. A tres se pueden reducir los actos de la inteligencia, que son: simple aprensión, juicio y raciocinio. Del primero no hay para qué hablar, pues que solo en el segundo y tercero residen propiamente la verdad ó el error: por consiguiente, lo único que sobre este negocio debemos indagar es si merecen crédito los juicios de nuestra mente, y las conclusiones que la misma deduzca de los primeros principios, ó séase juicios primarios. Para esta indagación debemos seguir el propio método que en la relativa á la veracidad de los sentidos; es decir: debemos defender la veracidad de la inteligencia, no directa, sino indirectamente, pues demostración directa no cabe sin dar por supuesta la certeza de algunos principios, y cabalmente lo primero que niegan cuantos combaten la veracidad de la inteligencia, es que pueda tenerse como cierto juicio alguno. Verdad es, por otra parte, que aún la misma demostración indirecta se apoya en el principio de contradicción; pero es el caso que con quien

(1) Cons. SAN AGUSTIN, *De vera Religione*, c. xxxiii, y SAN ANSELMO, *Dialog. De ver.*, c. vi, *Opp.*, ed. Gerberon.

niegue también este principio, no cabe de manera alguna discutir ninguna cosa.

10. Reduciéndose, pues, la presente cuestión á defender indirectamente el valor de los juicios de nuestra inteligencia, claro es que deberemos dividir el discurso en tantas partes cuantas son las especies de juicios. Pues, primeramente, éstos pueden ser *inmediatos* ó *mediatos*, según que se percibe la relación entre el sugeto y el predicado sin auxilio de medio alguno extrínseco y por el mero cotejo de sus nociones respectivas, ó que se la conoce con auxilio de algún medio extrínseco y por vía de discurso. Lo propio los juicios inmediatos que los mediatos pueden referirse, ora al *orden racional* del conocer, ora al *orden real* y experimental. Con los juicios inmediatos correspondientes al orden racional del conocer, se expresa la relación inmediata entre las ideas, como, por ejemplo: *el todo es mayor que cada una de sus partes*; juicios mediatos correspondientes á este mismo orden son los que de los inmediatos se deducen. Del propio modo, juicios inmediatos del orden experimental son los que el entendimiento profiere uniendo ó separando lo que la experiencia le ofrece respectivamente unido ó separado; y juicios mediatos del mismo orden son aquellos por cuyo medio el entendimiento, partiendo de un juicio inmediato, fundado en los datos de la experiencia interna ó externa, y ligando estos datos con un principio racional, se eleva al conocimiento de un principio suprasensible. Tal es, por ejemplo, el juicio que el entendimiento profiere acerca de la existencia de Dios, partiendo de la existencia del mundo (1).

11. Así clasificados los juicios, digo que la mente no puede errar en los inmediatos del orden racional ni en los del orden real. Efectivamente, no cabe que nuestra inteligencia yerre acerca de su objeto propio cuando quiera que éste se la ofrece con tales condiciones que la obligan á prestar su asentimiento; porque si entonces pudiera errar, ninguna cosa podría conocer verdaderamente nunca, y en este caso sería poder que nunca pudiese. Y es así que los primeros juicios, racionales y experimentales, llevan en sí el carácter de evidencia, que se llama de *razón* cuando nace de la inmediata conexión de las ideas, y se llama de *experiencia* cuando el hecho mismo experimental ofrece manifiestamente conjunta una cualidad á su respectivo sugeto (2); luego no cabe que la inteligencia yerre en los juicios inmediatos del

(1) Cons. SCOTO, *In lib. I, Sent.*, dist. III, q. IV, n. 6-11.

(2) Cons. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.*, lib. 8.º, c. IV; SANTO TOMÁS, I, *Post. Anal.*, lect. 19, y *Cont. Gent.*, lib. 1.º, c. XXI, y I, q. XVII, a. 3.

orden racional ni en los del orden experimental. Para mayor comprobación, nótese que en los juicios inmediatos del orden racional, el análisis mismo de la idea del sugeto nos ofrece la del predicado que de él se afirma; y de aquí que para formar esa especie de juicio, no sea menester otra cosa sino que la mente contemple la idea del sugeto, en cuyo análisis se halla la del predicado: así, por ejemplo, para formar el juicio de que *el todo es mayor que cada una de sus partes*, no es menester más sino que la mente analice la *idea de todo*, para verle manifestamente mayor que cada una de sus partes. Para que la mente, pues, pudiera errar en esta clase de juicios, sería menester que por su misma intrínseca naturaleza fuese inclinada á rechazar la verdad que con evidencia se le ofrece; lo cual es absurdo; porque si por su misma naturaleza intrínseca repugnase la mente á asentir á la verdad que con evidencia se le muestra, sería incapaz de asentir á cosa alguna, pues ninguna, en efecto, puede ser más evidente que la evidencia misma.

12. Lo propio se aplica á los juicios inmediatos del orden experimental, ó séase *verdades primitivas de hecho*, como los modernos filósofos dicen. Efectivamente, en tanto formamos esos juicios en cuanto nuestra mente, reflexionando sobre los datos de la experiencia interna y externa, *descompone y recompone* los elementos que se le muestran contenidos en la percepción compleja de esas dos fuentes de conocimiento. Así, por ejemplo, la conciencia nos ofrece como un hecho complejo la existencia del *yo pensante*; y de aquí nuestra mente, analizando esta percepción compleja, la descompone luego en sus dos elementos constitutivos, á saber: el *yo* y el *pensamiento*; y recomponiéndola despues por medio de la síntesis, pronuncia el siguiente juicio: *yo existo y pienso*. Por aquí se ve que los primeros juicios del orden experimental no contienen otra cosa sino el conocimiento implícito y confuso de la experiencia, transformado en una noción distinta que enunciamos mediante un juicio; de donde se sigue que para haber error en estos juicios, sería menester, ó que la experiencia interna y externa fuese falaz, ó que nuestra inteligencia, por su misma naturaleza intrínseca, mintiese al prestar un asentimiento fundado en evidencia que, no por ser meramente de hecho, deja de ser evidencia. Una y otra hipótesis son absurdas: la primera, porque tanto la experiencia interna que la conciencia nos da, como la externa que nos dan los sentidos, son criterios de verdad; y la segunda, porque hay esencial contradicción en que la inteligencia pueda errar acerca de su objeto propio.

13. Toda esta doctrina respecto de los juicios inmediatos es aplicable á los mediatos, ó llámeseles deducidos, en cuanto nuestra mente los profiere por virtud de raciocinio; pues, en efecto, la conclusión de todo raciocinio no contiene otra cosa sino un juicio deducido de premisas. Pues digo también que la certeza de estos juicios no es ménos incontrastable que la de los inmediatos. La estructura del raciocinio consiste, como ya sabemos, en deducir de dos juicios otro que en ellos se contiene; de manera que en siendo la conclusión igual del todo á la mayor, ó parte al ménos de ella, existe identidad entre la conclusión y las premisas del raciocinio, y por consiguiente, conexión necesaria entre la una y las otras. Discurro yo, por ejemplo, así: *Todo lo simple es incorruptible; es así que el alma es simple; luego el alma es incorruptible*; pues bien: basta enunciar este raciocinio para ver que su última proposición es parte de la primera, porque, en efecto, el alma es una de las especies de cosas simples. Digo ahora: si la verdad de la conclusión del raciocinio está fundada en que la conclusión sea idéntica á las premisas, indudable é irrefutable es la veracidad del raciocinio, pues ninguna cosa puede dejar de ser una consigo misma (1). De aquí justamente nace la repugnancia de nuestro entendimiento á dejar de abrazar las conclusiones que ve derivarse de los principios respectivos; de aquí también aquel vago y sordo disgusto que sentimos cuando nuestro adversario, despues de aceptar un principio, rechaza las conclusiones que lógicamente se derivan de él (2).

No se me oculta el sofisma tan acariciado por los detractores de la doctrina que acabamos de exponer:—Si es verdad, dicen, que la inteligencia no yerra en los juicios inmediatos y mediatos, el hombre será Dios, pues que será infalible como Dios. ¿Pero quién ignora los absurdos en que han incurrido los filósofos, abandonados á su propia razón; absurdos tales que ya Ciceron los llamaba sueños de calentamiento? ¿Quién ignora, tampoco, la radical disidencia que entre los filósofos hay acerca de puntos esenciales, no solo de metafísica, sino de religión y de moral? ¿Cómo, pues, á vista de tan lastimoso espectáculo, osará nadie afirmar que la razón humana sea infalible?—Terrible argumento si no fuese un pobre sofisma. ¿Decimos nosotros, por ventura, que la razón del hombre sea infalible? No. Una cosa es

(1) CONS. SAN BUENAVENTURA, *Itiner. mentis ad Deum*, c. III, y SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, part. I, *Schol.*, § 6, 8.

(2) CONS. LEIBNITZ, *De conformitate fidei cum ratione*, § 64-65, *Opp. phil.*, ed. Erdmann, p. 497.

*infalibilidad*, y otra cosa es *certeza*: lo primero implica exención absoluta y absoluta imposibilidad de errar; mientras lo segundo no implica otra cosa sino que la mente humana puede asentir á varios principios verdaderos, sin sospecha de que no lo sean, y que de esos principios puede, salvo usar de las precauciones debidas, sacar las conclusiones que natural y propiamente se contengan en ellos. Sin duda la *certidumbre* con que el alma puede conocer la *certeza* de los primeros principios y sacar de ellos las conclusiones propias, no excluye que pueda incurrir en errores; pero esto no proviene de que la razón carezca de virtud para una y otra cosa, sino de que, ora por flaqueza del entendimiento en el juzgar; ora por la muchedumbre y variedad de fantasmas que se acumulan en nuestra mente; ora, en fin, por no poner toda aquella atención que de suyo piden las investigaciones árdidas y prolijas, sucede, en efecto, muchas veces, y aún si se quiere, la mayor parte de las veces, que se nos esconda la verdad. Cuando llamamos, pues, *veraz* á la inteligencia humana, no queremos decir que en sus investigaciones acerca de materias árdidas y de prolijo exámen esté exenta, por las expresadas razones, de incurrir en error, sino que en virtud de su misma naturaleza intrínseca, no yerra ni acerca de los primeros principios ni acerca de las conclusiones que natural y fácilmente se deduzcan de ellos. Si á este género de veracidad se quiere llamarle *infalibilidad*, muy enhorabuena; pero siempre será una infalibilidad *sui generis*, limitada, relativa, y en ningún caso ni de manera alguna, confundible con la infalibilidad de Dios. Nada tampoco prueba contra nuestra doctrina esa alegación histórica sobre tantas y tan extravagantes opiniones como han profesado los filósofos; pues de aquí no se deduce otra cosa sino que esos filósofos han usado de su razón malamente; y ningún hombre sensato ha podido pensar nunca que una razón malamente ejercida pueda ni deba ser criterio de verdad. Pero entre decir que la razón malamente empleada, no solo puede, sino que debe incurrir en error, y declararla incapaz de obtener verdad alguna, existe un abismo que no puede saltarse tan á piés juntillas como lo hacen, por ejemplo, Lamennais y sus sectarios.

## ARTÍCULO IV.

*Defiéndese contra Hume el principio de analogía.*

14. Dos modos tenemos de hallar una verdad contenida en otras; ó lo que es igual, dos vías se ofrecen á nuestra mente en el raciocinar, á saber: una, *deducir* del todo las partes; otra, *inducir* de las partes el todo: de aquí la división lógica del raciocinio en *deductivo* é *inductivo*. Fundamento de la legitimidad del uno y del otro es el principio de identidad, pues en tanto es legítima la conclusión que de las respectivas premisas sacamos, en cuanto entre aquella y éstas hay *identidad total ó parcial*. Pero la inducción puede ser *incompleta*, como sucede cuando no nos es dado comprobar en todos los individuos ó en todas las especies la cualidad que respectivamente hayamos afirmado de la especie ó del género; en este caso, forzoso nos es recurrir á un principio; que no obstante lo incompleto de la observación de datos que le constituyan, nos sirva para identificar las premisas con la conclusión. Pues á este principio se le llama *de analogía*, y se expresa con la siguiente fórmula: *lo futuro es semejante á lo pasado*. El repugnar á varios filósofos esta índole especial de la inducción incompleta, ha sido causa de que, mientras defendían contra los excépticos la validez del raciocinio deductivo y de la inducción completa, negasen á la incompleta toda certeza, ó se la concediesen de modo equivalente á dejarla sin base. Pero la inducción incompleta es una de las fuentes del conocimiento, y no solo hacemos comunmente uso de ella todos los hombres, sino que además constituye uno de los instrumentos principales para las ciencias físicas, y de aquí que debamos examinarla con especial diligencia.

15. Entre los adversarios del *principio de analogía*, y por consiguiente de la *inducción incompleta*, figura en primera línea el inglés David Hume, cuya argumentación fué en sustancia como sigue:— La inducción incompleta, dijo, se funda en el principio de analogía, ó séase en el supuesto de que lo que ha de ser, será semejante á lo que ha sido. Pues este principio no tiene valor científico alguno. Prueba. El principio de analogía se forma por virtud de la experiencia, en cuanto mostrándonos ella que tal determinado sugeto ha poseído hasta éntonces tal determinada cualidad, y ha producido tal determinado efecto, concluimos que el mismo efecto seguirá produciendo en adelante; de aquí el principio de analogía: *lo que ha de ser será*