

semejante á lo que ha sido; por ejemplo: al ver que hasta ahora siempre el agua ha apagado la sed, concluimos que lo mismo seguirá siendo siempre. Pues á este principio no puede dársele por fundamento la experiencia sin incurrir en el sofisma que los lógicos llaman *petición de principio*, ó *círculo vicioso*; porque las inducciones experimentales, presuponiendo conformidad entre lo que ha de ser y lo que ha sido, dan como prueba lo mismo que se trata de probar; por ejemplo: como prueba de que el agua apagará en adelante la sed, no damos otra sino el supuesto que así ha de ser porque así ha sido, cuando cabalmente lo que hay que probar es la rectitud de esta ilacion. Fundar, pues, en la experiencia el principio de analogía, no es más que envolverse en un círculo vicioso: y es así que ese principio no tiene otro fundamento sino la experiencia; luego ni ese principio ni la induccion que en él se funda, tienen legitimidad alguna, ni, por consiguiente, eficacia alguna para producir conocimiento científico—(1). Tales son el razonamiento y conclusiones del filósofo inglés. La escuela escocesa, viendo el excecpticismo contenido en esta doctrina, quiso oponérsele y defender contra ella la legitimidad del principio de analogía; pero en vez de fundarla sobre algun principio racional, dióla meramente por base el instinto que nos mueve á prometernos de causas semejantes efectos semejantes. Codicioso Galluppi de llenar este vacío de la filosofía escocesa, profesó que la legitimidad del principio de analogía se funda en la constancia del orden del universo, y que este orden del universo le conocemos por experiencia (2). Otros filósofos, luego, presumiendo de mediar entre Hume y Reid, no negaron como el primero toda validez á la induccion incompleta, pero tampoco la aceptaron con el segundo y con Galluppi como instrumento cierto de verdad; pues dijeron que no siéndonos posible saber si tal causa particular á quien vemos hoy producir tal determinado efecto, será mañana impedida de seguir produciéndole, no podemos fundar en la experiencia de haberla visto produciéndole hasta aquí, la certidumbre de que seguirá produciéndole mañana.

16. Para dar ahora nuestra opinion en esta controversia filosófica sobre el valor científico de la induccion incompleta, examinaremos dos puntos, á saber: 1.º si es legítimo el principio de analogía; 2.º si la induccion incompleta que en este principio se apoya, es fuente de certidumbre ó de mera opinion.

En cuanto á lo primero, comenzaré notando que de entre los

(1) *Essais sur les facultés intell.*, etc., Ess. v, *Œuv.*, t. IV, p. 225.

(2) *Lezioni di Logica e Metafisica*, lez. XXVII, t. I, p. 221, ed. cit.

efectos de las causas naturales, los unos se siguen á la accion de las mismas causas *siempre* ó *en la mayor parte* de casos, es decir, constantemente, mientras otros no se siguen sino en pocos casos, ó séase rara vez. De aquí se infiere que los primeros deben proceder de la naturaleza misma de la causa eficiente, mientras que los segundos deben ser accidentales; pues el ser constante un hecho no puede ménos de consistir en que sea efecto natural á la causa que lo produce; mientras, por el contrario, accidental debe creerse respecto de una causa todo efecto que en ella se produzca unas veces y otras no, cuándo de una manera, cuándo de otra. Y es así que en las causas naturales, como destituidas que están de libre albedrío, es fatal y necesario el producir sus naturales efectos; luego los efectos naturales deben ser constantes y uniformes; luego es legítimo inferir que serán en lo futuro semejantes á lo que han sido (1). Con poco que se medite sobre esta demostracion de que lo futuro ha de conformarse á lo pasado, se verá que no adolece del vicio que Hume la achaca llamándola *petición de principio*; porque si bien es cierto que nosotros demostramos con el orden constante de la naturaleza el principio de analogía, no lo es que simultáneamente demostremos con el principio de analogía el orden constante de la naturaleza, sino que lo demostramos con elementos, en parte experimentales y en parte racionales, pues comenzamos por observar que tales causas producen siempre unos mismos efectos, y de aquí inferimos que estos efectos deben proceder de la naturaleza misma de las causas que los producen, fundándonos en el principio experimental de que solo aquello que es propio de la naturaleza de una cosa se verifica en ella constantemente; y añadiendo luego á este raciocinio el principio racional de que la naturaleza es fatal y necesaria en el producir sus ordinarios efectos, concluimos que el curso de las cosas naturales es constante y uniforme (2).

17. Este nuestro procedimiento discursivo es diverso, lo propio del seguido por Reid que por Galluppi; pues ni como el primero atribuimos al instinto la creencia de que lo futuro será conforme á lo pasado, ni como el segundo probamos por la induccion lo constante de las leyes físicas para legitimar luego por esta constancia misma aquella induccion. Verdaderamente, ninguno de esos dos filósofos advirtió que su procedimiento discursivo, lejos de combatir los argumentos de Hume, los abona; pues no negaba este excéptico, diremos

(1) Cons. SANTO TOMÁS, I, q. XIX, a. 4; y *Qq. Dispp.*, *De Ver.*, q. III, a. 1; y q. XIV, a. 10 ad 13.

(2) Cons. SCOTO, *In lib. I Sent.*, dist. III, q. IV, *Schol.*, t. V, part. I.

á Reid, que los hombres suelen, en fuerza de un *ciego hábito*, tener por cierto que de causas semejantes proceden efectos semejantes, sino que negaba todo fundamento racional á esta creencia del género humano, porque segun él, carece de todo valor científico el principio de analogía en que esa creencia se apoya: por consiguiente, atribuirlo, como Reid lo hace, á solo el instinto, equivale á hacer buena por este lado la argumentacion de Hume. Pues vamos ahora con el otro argumento del mismo Hume sobre que los dogmáticos no prueban la existencia y legitimidad del principio de analogía sino encerrándose en un círculo vicioso: tambien en esto se le ha dado la razon por Galluppi, cuando ha querido probar por induccion la constancia de las leyes naturales, y legitimar luego la induccion por esta misma constancia. ¿Qué es esto sino trazar efectivamente ese círculo vicioso en que Hume dice que se encierran los dogmáticos para demostrar la legitimidad del principio de analogía? Por consiguiente, ni el filósofo escocés ni el italiano refutan, ántes bien corroboran los sofismas del excéptico inglés. En cambio nuestra refutacion nos parece concluyente.

18. Vamos ahora con el segundo de los puntos que nos hemos propuesto examinar, á saber: si el principio de analogía, en quien se funda la induccion incompleta, y cuya legitimidad creemos haber demostrado, es capaz de darnos certeza en las conclusiones inductivas. Respondemos que sí, que la induccion incompleta puede ser instrumento de certeza, con tal que adoptemos al efecto las debidas precauciones. Probémoslo. Para saber con certeza que tal causa particular ha de seguir produciendo en adelante los mismos efectos que hasta ahora la hemos visto producir, necesitamos estar ciertos de dos cosas: primera, de la ley concerniente á los efectos privativos de la tal causa, ley que descubrimos por medio de la induccion apoyada en el principio de analogía: segunda, que en aquel dado caso no hay obstáculo alguno que impida la accion de tal causa: por ejemplo, yo no puedo estar cierto de que bebiendo agua se me quitará la sed, si no conozco con certeza, primero que el agua tiene virtud de apagar la sed, y segundo, que no haya en mi organismo vicio alguno que pueda frustrar esa natural virtud del agua. Pues bien; de estos dos elementos, el primero, como universal que es, siempre es cierto, porque se funda en la naturaleza absoluta é inmutable de las cosas; pero el segundo, que no es sino un mero hecho particular contingente, puede ser dudoso. Si acaciere, pues, que yo beba el agua y no se me quite la sed, mi induccion no habrá sido errada porque sea falso ó

dudoso aquel primer elemento *universal* en que la he fundado, sino por haber valuado malamente este segundo elemento *particular*, ó séase por no haber indagado con la debida atencion que yo padezco hoy, por ejemplo, una hidropesía que frustra en mí aquella virtud constante del agua. Es decir, que la conclusion inductiva en sí misma siempre será cierta, por más que en tal ó cual caso pueda ser dudoso que se realice el hecho respectivo, y aun quizás que le tengamos por cierto cuando no lo es. ¿Quién dudará, en efecto, que el agua tiene virtud de apagar la sed, porque en tal hidrópico ha visto que no se la apaga? ¿Dejará por esto de ser universal la conclusion inductiva, y como universal, cierta, aunque en tal caso particular se vea desmentida? Para ver esto más claramente, bastará notar que la espectacion de un caso particular es siempre conclusion de un silogismo, en el cual hace veces de término mayor una conclusion inductiva; por ejemplo, el siguiente racionio: «Cuando quiera que en el cuerpo del animal no haya un vicio que á ello se oponga, el agua tiene virtud de apagarle la sed: yo tengo sed, y esta sustancia que ahí veo es agua; luego si la bebo, se me quitará la sed, con tal que mi cuerpo no adolezca de algun vicio que frustre ahora esa natural accion del agua; pero es así que por inmediata experiencia que hago en mí mismo, estoy cierto de que mi cuerpo no adolece ahora de ese vicio; luego estoy cierto de que en bebiendo agua se me quitará la sed».

CAPÍTULO TERCERO.

DEL FUNDAMENTO SUPREMO DE LA CERTEZA.

1. Las indagaciones practicadas hasta aquí respecto al valor de las facultades cognoscitivas del alma, nos sugieren la conclusion de que toda facultad, ejercida por supuesto con arreglo á sus condiciones propias, tiene virtud para darnos nocion cierta y verdadera de su objeto correspondiente. Miradas por este aspecto, todas las facultades cognoscitivas son otros tantos criterios legítimos de verdad; pero donde la verdad reside propiamente es en el entendimiento, el cual en tanto posee certeza, en cuanto de tal modo asiente al objeto conocido, que ni un momento sospecha que pueda ser su opuesto. Pues ahora pregunto: ¿Cuál es el principio universal y fundamento supremo de esta certeza? Tal es el asunto que me propongo ilustrar brevemente.

2. No hay certeza sin adhesion firme, ni asentimiento sin sugeto

que le preste. Este sugeto de la certeza es siempre *el individuo*, que da ó niega su asenso á una proposicion. Pero el sugeto inteligente, para admitir ó rechazar una proposicion, ha de tener algun motivo racional, porque lo contrario repugna á la naturaleza misma de un sér inteligente. Pues á esa *razon productiva del asentimiento* del individuo inteligente, llamo yo *principio y fundamento supremo* de la certeza. Esa razon puede ser *intrínseca ó extrínseca*; pues, en efecto, yo puedo asentir á una proposicion porque se me ofrece patente la razon de su verdad, ó porque tengo motivos extrínsecos para no sospechar siquiera que pueda ser verdadero lo opuesto á una proposicion que yo acepto plenamente, aunque desconozca la razon intrínseca de su verdad. De aquí dos principios correspondientes de certeza: uno *intrínseco*, que fulgurando, digámoslo así, en la proposicion misma, y mostrándome su verdad, me la hace ver clara con los ojos de mi entendimiento; y otro *extrínseco*, que no nace de la proposicion misma tenida por mí como verdadera, pero que basta para persuadirme y convencerme de que en aquella proposicion está la verdad, aunque yo no la entienda: por ejemplo, cuando quiera que racionalmente creo en una autoridad infalible, tengo por cierto todo lo que esa autoridad me propone como tal, aunque yo no comprenda la razon intrínseca de lo que me propone. La primera de estas certezas llámase *científica*; la segunda, *certeza de fé*, ó séase de *adhesion* (1).

3. Pudiendo, pues, ser el principio de la certeza intrínseco ó extrínseco, tenemos que los sistemas filosóficos acerca de este punto pueden ser falsos en dos maneras, á saber: ó porque desconozcan el principio intrínseco de la certeza, ó porque le supongan donde no está: los primeros son sistemas *exclusivos*; los segundos son *defectuosos*.

ARTÍCULO PRIMERO.

Del sentimentalismo, y del sistema de Lamennais.

4. Dos son, en resúmen, los sistemas que desconocen el principio intrínseco de la certeza, á saber: 1.º el *sentimentalismo*, que profesa consistir en un sentimiento interior el supremo y único fundamento de la certeza; y 2.º el sistema de Lamennais, que no admite otro fun-

(1) CONS. SAN AGUSTIN, *Retract.*, lib. 1.º, c. XIV, y *Epist. CXX ad Cosent.*, c. II, n. 8; SANTO TOMÁS, *Super Boethium, de Trinit.*, q. II, a. 3; y SAN BUENAVENTURA, *De reductione artium ad Theologiam*.

damento supremo de certeza sino la revelacion universal transmitida á todos los pueblos. Lo que uno y otro de esos dos sistemas tiene de exclusivo, eso mismo tiene de falso. Comencemos por el primero.

5. Esta filosofía, que pone como supremo fundamento de certeza el instinto y el sentimiento interior, y que tan estimada ha sido en Escocia y Alemania (1), puede ser refutada con breve discurso. Sujetos racionales como somos, no podemos asentir á proposicion alguna sin que nuestra mente vea una *razon ó motivo* que á ello nos determine; pues siendo indudable que toda operacion específica debe corresponder á la naturaleza del sugeto operante, no cabe suponer que un sugeto inteligente pueda adherirse á proposicion alguna sin razon adecuada que justifique su adhesion; y es así que ni el instinto ni el sentimiento interior, como instrumentos que son de todo punto ciegos, pueden conocer razon ni motivo capaces de determinar esa adhesion ni de convertirla en acto propio de un sugeto inteligente; luego no pueden ser fundamento supremo de la certeza. Así lo pensaba el Doctor Angélico cuando al exponer la diferencia entre el obrar de los brutos y el de las sustancias racionales, decía que privados los primeros como están de inteligencia, obran sin duda *para un fin* (ora el prescrito á sus operaciones naturales por Dios, ora el que se propone obtener de ellos el hombre), pero no *con un fin*; mientras que el hombre, como sér dotado de razon, no obra conforme á su naturaleza sino cuando conoce la razon de su obrar (2). Si pues el instinto, ó séase sentimiento interno, son por sí mismos ciegos y están destituidos de toda inteligencia, no pueden valer como razon filosófica explicativa de hecho alguno, ántes bien necesitan ellos de ser explicados y justificados con alguna razon, y por consiguiente mucho ménos pueden ser tenidos como fundamento supremo de certeza, el cual ha de contener y mostrar la última razon de todos los asensos de nuestra mente, que le dan por supuesto.

6. Del propio modo que Reid en Inglaterra, y Jacobi en Alemania, quiso el presbítero francés Lamennais oponer un dique al excepcionalismo trascendental y á otros errores que amenazaban apoderarse de la filosofía en su pátria. Con este propósito escribió su asendereado

(1) Á los autores principales se los hallará citados en TENNEMAN, *Manuel de l'histoire de la philos.*, trad. per Cousin, 2.º ed., t. II, p. 339 y sig., París, 1839, y en AMANDO-SAINTE, *Histoire critique du rationalisme en Allemagne*, lib. 2.º, c. XXI, París, 1841.

(2) SANTO TOMÁS, *Qq. Dispp., De Ver.*, q. XXIV, a. 1 y 2; *Cont. Gent.*, lect. II, c. LXVI.

Ensayo sobre la indiferencia acerca de Religión (1), obra en la cual intentó argüir de criterios falaces las tres vías por donde comunmente se cree que obtiene el hombre la certeza, á saber: los *sentidos*, la *evidencia* y la *razón*: la última conclusion de este supuesto fué, que el hombre no tiene en sí propio medio alguno para adquirir conocimiento cierto de las cosas. Metido ya en este paso Lamennais, renovó todos los sofismas acumulados por todos los excépticos, desde Sexto Empírico, para convencer de falaces todos nuestros medios naturales é individuales de conocer; pero haciéndosele duro lanzarse en el tenebroso piélago de un excepticismo universal, que veía ser verdugo de la inteligencia y muerte del hombre todo entero, echóse á buscar él por su cuenta algun criterio de verdad, y hallando que cada hombre tiene como cierta una cosa cuando ve que tambien los demás la tienen, y que su certidumbre es mayor ó menor segun el mayor ó menor número de los que convienen en tenerla, concluyó que el criterio único de certeza ha de buscarse en el *consentimiento de todos los hombres*.

Pero ¿de dónde este consentimiento recava la prez de criterio único y supremo de certeza? Lamennais responde que de la *revelacion primitiva*, pues segun él, las verdades en que todos los hombres convienen son las relativas á la vida religiosa, civil y física del género humano; verdades que primitivamente reveladas á nuestros primeros padres, se han ido trasmitiendo de generacion en generacion; de donde resulta que ese consentimiento de todos los hombres, engendrado por la revelacion primitiva, tiene por fundamento la autoridad infalible de Dios revelante.

7. Tal es en compendio el sistema de Lamennais (2): fácil es refutarle, demostrando que ni el consentimiento comun de los hombres ni la Revelacion, pueden ser para la razón humana único y supremo fundamento de certeza. No puede, en efecto, ser tenido como tal uno que supone prévia certeza de otras verdades derivadas de otras fuentes diversas, y no cabe duda en que el consentimiento comun de los hombres y la Revelacion presupone la certeza de muchas verdades que no se derivan de ninguna de esas dos fuentes. Segun Lamennais,

(1) *Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, par l'abbé F. de Lamennais, 4.^e édition, vol. in. 8, Paris, 1822.

(2) Muy contado será el lector de esta obra que ignore que el filosofismo comunista y demagógico del infortunado soñador francés fué condenado al fin expresa y solemnemente por la Iglesia en dos Encíclicas de S. S. Gregorio XVI, fechada la una en 15 de Agosto de 1832, y otra en 25 de Junio de 1834.

(Nota del traductor.)

para estar seguros de cualquier verdad, y aun de nuestra propia existencia, tenemos que consultar á la autoridad de todo el género humano; pero ¿y cómo nos aseguraremos de la existencia de los demás hombres si negamos crédito á nuestros sentidos? ¿Cómo, si nuestra memoria nos engaña, podremos conocer que lo dicho por un hombre conviene con lo afirmado por otro, y el testimonio de entrambos con el de otro y otros y todos los demás? Para que el consentimiento del género humano produzca en nosotros certeza, necesitamos ante todo conocerle ciertamente; y si cada cual de nosotros es incapaz de conocimiento cierto, ¿cómo nos arreglaremos para conocer ciertamente el consentimiento del género humano? (1). Además, el *género humano* resulta de los individuos que le componen, é individuos han de ser los que presten su asenso y juzguen, pues sería tomar lo abstracto por concreto, el decir que no son los hombres individuos quienes juzgan, sino que quien juzga es la *humanidad*; y aquí pregunto: si la razón de cada individuo no es capaz de certeza, ¿cómo lo ha de ser el género humano, que es coleccion de razones individuales? El número no altera la naturaleza de la cosa, y si el asentimiento individual no puede ser criterio de verdad, ¿por qué lo ha de ser el colectivo? Pues vaya ahora otra contradiccion no ménos capital de Lamennais. Por un lado, la verdad de la existencia de Dios ha de tener como criterio el consentimiento perenne y unánime de los pueblos; pero por otro lado, este consentimiento de los pueblos no vale ni tiene autoridad sino en cuanto expresa la doctrina revelada por Dios á nuestros primeros padres; de manera que, por una parte, no podemos tener como cierta verdad alguna, incluso la existencia de Dios, sin que nos la abone el consentimiento del género humano, y por otra parte, no podemos tener como criterio de verdad el consentimiento del género humano sin presuponer la existencia de Dios (2). Ultimamente, Lamennais pone el criterio único de verdad en el consentimiento universal del género humano, por estar persuadido de que la tradicion primitiva haya llegado íntegra é incorrupta á noticia de todos los pueblos. Pues sin necesidad de consultar á la historia, la sana razón nos dice que entre pueblos diseminados en diversos y remotos para-

(1) Cons. VALROGER, *Plan d'une défense du christianisme par la méthode historique*, art. 1.^o de los *Annales de philosophie chrétienne*, Enero, 1841, p. 34.

(2) Cons. á MISSEREX en RIAMBOURG, *De la certitude à propos du système de M. de Lamennais*, que es una Memoria leida en la Academia de Dijon el 23 de Julio de 1823, *Evo. phil.*, publiées par MM. F. Foisset, et l'abbé G. Foisset, t. II, p. 185-186, Paris, 1837.

jes, y entregados además al embate de las pasiones más groseras, no era posible que se mantuviese incorrupta una doctrina infinitamente superior á las luces de los más sublimes entendimientos, ni cabía que incorrupta se trasmitiese de una en otra generacion por siglos y siglos. Pero la historia además nos confirma plenamente el hecho, mostrándonos cómo desde el instante que las familias tuvieron que irse diseminando por diversas regiones de la tierra, comenzaron á olvidar las lecciones de sus padres y á perder la tradicion primitiva hasta parar en ignorancia y barbarie; cómo Dios escogió, primero á una familia, y luego á un pueblo engendrado de ella, para confiarle el depósito de la Revelacion y hacerle heredero de las divinas promesas; cómo, finalmente, ni aun en este pueblo mismo se perpetuó el culto del verdadero Dios, sino á fuerza de prodigios y por la voz de Profetas á quienes el Señor envió continuamente para enseñar y corregir á su pueblo escogido (1).

ARTÍCULO II.

Sistemas de los que han definido mal el principio intrínseco de la certeza, y verdadera doctrina acerca del particular.

8. De lo hasta aquí expuesto se colige que, á ménos de aniquilar toda ciencia, forzoso es admitir un principio intrínseco de certeza, pues no siendo ni llamándose *ciencia* sino « el conocimiento cierto y evidente adquirido por demostracion », claro es que la ciencia para ser tal, ha de proceder de la intuicion de alguna verdad evidente, porque de lo contrario la demostracion sería indefinida, y por consiguiente absurda. Pues bien, *en la verdad evidente* reside el principio intrínseco, ó séase la razon que determina el asenso de nuestro entendimiento (2): por ejemplo, cuando mi entendimiento asiente á la verdad de que *todo efecto supone una causa*, muéveme á ello el contemplar en la idea misma de *efecto* cómo, no siendo posible que lo

(1) Quien desee noticia más extensa del sistema de Lamennais, sobre todo en la parte que tan sustancialmente afecta á la Religion, puede leer á ROZAVEN, *Examen d'un ouvrage intitulé: « Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la théologie »,* par l'ab. Gerbet, Avignon, 1833; á BOYER, *Examen de la doctrine de M. de Lamennais*, Paris, 1834, y GUILLON, *Histoire de la nouvelle hérésie du XIX siècle, ou Consutation complète des ouvrages de l'ab. de Lamennais*, Paris, 1835.

(2) « De ratione scientiæ est, quod habeat firmam adhesionem cum visione intellectiva ». — SANTO TOMÁS, 1.^a 2.^æ, q. LXVII, a. 3.

que comienza á ser, reciba de la nada su existencia, necesita una causa que se la comunique. Penetrados de esto muchos filósofos, han reconocido que la certeza se apoya en un principio intrínseco; solo que no siempre le han definido con exactitud.

Primeramente Descartes (1), siguiendo á los Estóicos (2) y á Ockam (3), profesó que el fundamento supremo de la certeza estaba en la *evidencia*, y de aquí su fórmula sobre que debemos tener como cierto lo que hallamos en la *idea clara y distinta de una cosa*: por eso, bien que exceptuase de su duda universal la existencia del *yo pensante*, al indagar despues el por qué no cabe duda sobre la verdad *yo pienso, luego soy*, profesó que la certeza de esta verdad procede de que en la idea clara y distinta del *yo pensante* vemos su existencia.

9. Pues digo ahora que este género de evidencia cartesiana, como quiera que por el mero hecho de fundarse en que veamos con claridad y distincion una idea, está limitada al *modo* con que nuestra mente piensa el objeto, es una evidencia puramente *subjetiva*, por cuanto no dice relacion sino solo al sugeto conociente, en calidad de mera modificacion de su acto cognoscitivo; y añadido que por ser esto y nada más que esto la evidencia cartesiana, no puede constituir principio supremo de certeza. Distingamos, ante todo, la evidencia *subjetiva* y la *objetiva*: la evidencia *objetiva* consiste en la *entidad misma de las cosas* que se ofrece manifiesta á nuestra mente y determina por sí misma nuestro asentimiento, mientras que la evidencia *subjetiva* no tiene otro valor sino el del *modo* más ó ménos claro con que nuestra mente aprende el objeto: la evidencia *objetiva*, pues, se confunde con el sér mismo del objeto que se ofrece manifiesto á nuestra mente, mientras la *subjetiva* es una mera *afeccion*; una, digámoslo así, *envoltura* del acto mismo cognoscitivo. Pues bien, Descartes, por el mero hecho de no llamar evidencia sino al *modo claro y distinto* con que el sugeto se representa el objeto, no ha tomado en cuenta más que la evidencia *subjetiva*, y esta evidencia, repito, no puede ser tenida como principio y fundamento supremo de certeza. No; porque

(1) *De methodo*, part. 1, § 75, part. IV, § 3, Amstel., 1665.—Cons. *Ævo. phil.*, *Introd.*, p. CXXI, ed. Ad. Garnier.

(2) PLUTARCO (ó el PSEUDO-PLUTARCO, como dicen muchos eruditos), *De Placit. phil.*, lib. 4.º, c. XII; LAERCIO, lib. 7.º, § 46-54; SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Log.*, lib. 1.º, segm. 247; lib. 2.º, segm. 397-398; CICERON, *Acad.*, lib. 1.º, c. XII-XIV; lib. 2.º, c. VI.

(3) *Super Libros Sententiarum subtilissima questiones*, lib. 1.º, q. 1, *Prolog.*, Lugduni, 1495.—Cons. HAURÉAU, *De la philosophie scholastique*, c. XXVIII, vol. 11, p. 424-425, Paris, 1850.

este fundamento tiene que ser inmutable y objetivo, no mudable y subjetivo; y tiene que ser así porque siendo oficio de la certeza el poner á nuestra mente en posesion de la verdad, debe proceder de un principio tan inmutable y objetivo como la verdad misma, cuya posesion ha de conferirnos. Este género de principio no puede serlo esa *idea clara y distinta* en quien Descartes pone la evidencia y el criterio de la certeza, porque esa idea es cosa meramente relativa al sugeto, y de consiguiente, sometida á las mudanzas del mismo, como quiera que no denotando otra cosa sino la perspicuidad que suele acompañar al acto cognoscitivo, tiene por fuerza que ser tan varia como la disposicion del sugeto conociente, y no puede valer sino en calidad de modificacion del acto con que conoce. Por consiguiente, erigir esa idea en norma suprema de lo verdadero y de lo falso, equivale á reconocer aquella absurda teoría de Protágoras (1) sobre que el hombre es la medida de lo verdadero, y que una proposicion es verdadera ó falsa, no segun lo que es en sí misma, sino segun lo que parece á cada hombre.

Pero lo más singular que hay aquí es que la evidencia cartesiana no puede ser para el mismo Descartes *primer* principio de certeza y de verdad, porque para serlo, necesitaría no presuponer otro principio alguno superior de quien dependa toda su validez; y yo le digo á Descartes que su evidencia presupone el *principio de contradiccion*. Y si no, respóndame á esta pregunta: ¿debes tú, necesariamente, afirmar de un sér lo que ves contenido en la idea clara y distinta del mismo? ¿sí ó no? — Sí, — tendrá que responder el buen Renato; porque de lo contrario, eso que con evidencia se me ofrece, sería evidente y no lo sería: lo sería por cuanto yo lo veo como tal; y no lo sería, porque pudiera ser falso. — Muy bien respondido; pero eso ¿qué significa? Pues significa que tu última y suprema razon para tener por cierta una cosa, no es el que veas clara y distinta su idea, sino el saber ya de antes que pues así es, no puede ser de otro modo; ó lo que es igual, que tu idea clara y distinta no puede ser para tí mismo *fundamento supremo* de certeza, porque antes de esa idea supones establecido el principio de contradiccion. Y así en efecto lo confirma la historia, porque Arnauld (2) (ó quien quiera que sea el autor

(1) Cons. LAERCIO, lib. 9.º, segm. 311, y CICERON, lib. 2.º, c. XLVI.

(2) *La logique, ou l'Art de penser*, part. IV, c. VII, París, 1666.—Algunos atribuyen esta obra, informada sin duda de las doctrinas cartesianas, á Nicole, ó á otros escritores de Port-Royal.—Cons. WALCHIO, *Historia logica* en sus Misceláneas intituladas *Parerga Academica*, p. 652, Lipsiæ, 1721.

de la obra que á éste se atribuye, pero que indudablemente pertenece á la escuela de Descartes), cuando quiso en último análisis justificar la evidencia cartesiana como criterio de verdad, recurrió en última instancia al principio de contradiccion.

Y aquí es de mencionar la atinada observacion de Vico (1) sobre que el criterio cartesiano es de suyo infecundo, y que debía parar, como efectivamente paró, en entumecer las inteligencias tornándolas en inhábiles para toda especulacion científica; porque si criterio único de verdad ha de ser la idea clara y distinta, no habrá más remedio que eliminar de la ciencia todos los datos históricos que no vea cada cual con claridad y distincion (2). Y en efecto, así lo hizo Descartes, consecuente á su sistema, despreciando, ó afectando despreciar la historia, y proclamándola inútil á la ciencia. Pero, ¿quién no vé cuán mezquino sería el tesoro de los humanos conocimientos, si cada uno de nosotros hubiera de fiarse únicamente en lo que comprende con su razon individual y limitada? Si el hombre no ha de aceptar más criterio que la evidencia subjetiva, tendremos que, no siendo ni aun presumible que su mera razon individual pueda inquirir todas las verdades científicas y todos los hechos históricos, imposible le será fecundar sus inducciones científicas por medio de las verdades averiguadas en ramos del saber que él no haya cultivado; forzoso, además, le será eliminar de su tesoro científico, todo principio que no sea más hipotético y probable, y del cual, por consiguiente, no pueda tener idea clara y distinta: en suma, no podrá evitar que, una vez limitado su patrimonio de verdades, únicamente á las que caben en el estrecho recinto de la evidencia subjetiva, la misma lógica le lleve fatalmente á trasformar todas las ciencias en solo una, buscando en todas aquella evidencia subjetiva que solo cabe en las ciencias exactas. Y ciertamente, en este particular, la historia confirma de todo punto la deducion científica, pues sabido es cuánto, desde los tiempos de Descartes, cundió la manía de querer demostrarlo geoméricamente, y no ménos notorio es, que de aquí se engendró el panteismo de Spinoza y el idealismo de la escuela de Wolff.

10. Muchos fueron los filósofos que notando la falsedad del criterio cartesiano, echáronse á buscar un principio universal y objetivo

(1) *De Antiqui. Italorum sapientia*, c. VIII, § 4, t. II, p. 205, ed. cit.

(2) Cons. BOUILLER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, c. II, t. II, p. 39 París, 1854.