

El problema crítico fundamental

A PROPOSITO DE LA "CRITICA IN USUM SCHOLARUM", DE JOSE DE VRIES. CON UNA INTRODUCCION DE ENRIQUE B. PITA

INTRODUCCION

La filosofía moderna está marcada con una como angustia de los problemas gnoseológicos. El eje Descartes-Kant sigue trabajando con eficiencia el pensamiento filosófico de nuestros días. En el fondo de todos estos problemas está siempre el fundamental, de si el entendimiento humano puede conocer el valor y el alcance extramental de sus juicios, o si hay por el contrario un abismo infranqueable entre el mundo de sus ideas y el de las realidades extramentales. Dos etapas presenta, pues, el llamado problema crítico, que responden a su arranque y a su desarrollo. En primer término se trata de investigar si es nuestro entendimiento capaz de adquirir conocimientos verdaderos y ciertos; en segundo lugar se continúa escrutando hasta dónde se extiende dicha capacidad intelectual.

Ultimamente ha publicado de Vries un libro "Crítica" (1), que no es sino una redacción en estilo de la Escuela de su anterior estudio sobre "Denken und Sein" (2); donde el autor desarrolla fundamentalmente la solución de ambas cuestiones. Como el pensamiento personal y robusto de de Vries aparece sobre todo en la solución que da a la primera cuestión, que por otra parte es la de actualidad más palpitante y de más difícil explicitación filosófica, desarrollé este año en mi Curso Práctico de Trabajos de Filosofía el punto capital del justificativo lógico del arranque de toda filosofía y ciencia, exponiendo a mis alumnos, con la mayor objetividad que me fué posible, la posición de de Vries y contraponiéndola a la adversa de Garrigou-Lagrange; para hacer resaltar en la conclusión final la posible y real armonía del pensamiento central de de Vries con el núcleo metafísico vigoroso de Garrigou-Lagrange; armonía que, a mi pensar, es la única solución integral del problema crítico fundamental, y sin la cual tanto la solución de de Vries como la de Garrigou-Lagrange quedan incompletas y abiertamente vulnerables.

Preferí poner en mi explicación como eje de la que podríamos llamar sentencia "metafísica", la de Garrigou-Lagrange; porque en efecto él es quien mejor ha centrado el valor filosófico que entraña esa posición; otros, en cambio, como Maritain y algunos secuaces del

(1) J. de Vries, S. J., *Crítica in usum Scholarum*, Freiburg i. Br., 1937.

(2) J. de Vries, S. J., *Denken und Sein*, Freiburg i. Br., 1937.

autor de Degrés du Savoir, en la misma defensa que han hecho de su posición, han mostrado sin quererlo su lado flaco; porque de nada sirve hacer protestación de que el tomismo es la filosofía del ser, que según Santo Tomás el conocimiento intelectual termina inmediatamente en el objeto, que desde el punto de vista gnoseológico el conocimiento se presenta como un contacto directo con el objeto, que el acto del conocimiento gnoseológicamente considerado es transparente y en él la inteligencia se identifica inteligiblemente con la realidad, que un pensamiento puro sin una realidad como objeto es simplemente impensable y que por consiguiente el problema crítico fundamental es un falso problema; mientras no se explicita *filosóficamente* todo eso, no se habrá dado la solución filosófica del problema crítico. Un filósofo que sin justificar lógicamente su posición, la afirma sólo, no ha hecho sino protestación de su pensar; si es realista en su filosofía, habrá dado la solución *vulgar* del problema, de la misma manera como lo da el albañil que maneja la pala o el niño que juega con su monopatin; pero no habrá mostrado la entraña *filosófica* del problema.

Ni vale recurrir a *postulados* en un problema que está en el arranque de toda ciencia y conocimiento, ni al *mero mecanismo psicológico* del proceso cognoscitivo, que al cabo deja el problema desde el punto de vista *lógico* tan inconcluso como al principio.

En un estudio que hice sobre "Descartes y su estructura mental" decía: "La primera experiencia cartesiana del *cogito, ergo sum* es el índice que señala la *huella descubierta* del justificativo lógico de nuestras vivencias representativas; pero el método de su desarrollo, calcado en los procedimientos del mundo estático de las matemáticas, que por razón del enfoque específico que realizan sobre las formas universales cuantitativas, abstraen del dinamismo que presiona en todas las formas que son vivencias, lo llevó a una filosofía de ideas *filosóficamente* oscuras y confusas contra todas las protestas del creador de la Geometría Analítica. A nuestro modo de ver, se estudiarían con mayor objetividad y sinceridad científicas los sistemas filosóficos, si el crítico sucesivamente se acercase y se pusiese a distancia, para descubrir unas veces el material de la obra, y otras la técnica que presidió y dirigió la ejecución" (1).

Vuelvo ahora a insistir de nuevo sobre lo mismo. Descartes tiene para todos los que nos preocupamos de los problemas criteriológicos el interés singular de haber sido quien llevó el análisis filosófico del problema crítico del conocimiento humano hasta sus últimos reductos.

"El *cogito, ergo sum* cartesiano, decíamos entonces, es material de la mejor cantera; lástima grande que por razón del método de eje-

(3) E. B. Pita, Descartes y su estructura mental, Estudios, T. 57, p. 371.

cución, el gigantesco esfuerzo del filósofo se frustrara en la conquista de su objetivo. Con todo, el falso paso de la experiencia cartesiana no ha dejado de ser de positiva eficiencia para la filosofía, al dar ocasión a la depuración de sus métodos propios de invención" (1)

Y en efecto el esfuerzo del solitario de Egmond ha servido a la depuración de la solución filosófica del problema criteriológico.

Es cierto que en Santo Tomás están, como en todo sistema realista, las bases de una solución filosófica del problema crítico; y como además el sistema del Doctor Común está estructurado sobre el funcionamiento *real* del entendimiento humano y en él están dadas las verdaderas soluciones a los problemas gnoseológicos que allí son tratados directamente, está también en consecuencia *implícita* la justificación lógica de nuestros primeros conocimientos intelectuales; pero esos gérmenes de solución no están desarrollados de modo que hayan quedado *filosóficamente* explicitados; porque en realidad en los tiempos del Doctor de Aquino no habían surgido todavía los sistemas filosóficos contruidos sobre la negación del valor ontológico de los primeros principios. Ningún filósofo había hecho nada ni de lejos comparable a lo que realizó o, para decirlo con mayor precisión, idealizó Kant.

Interesa, pues, a la filosofía abundar con serenidad y hombría en este problema y dar *filosóficamente* su verdadera solución.

Este fué el intento que tuve al iniciar este curso especial sobre la crítica del conocimiento de los primeros principios.

Mi intento ha sido alcanzado, al ver cómo uno de mis discípulos, José Ignacio Cifuentes, llegó a captar y desarrollar el argumento en un estudio que hago mío en todas sus afirmaciones y conclusiones.

Enrique B. Pita, S. I.
Profesor de Filosofía

LA CERTEZA NATURAL

EL negar o poner en duda que en estos momentos estoy escribiendo, que delante de mí, hay una mesa con libros y papeles, que me encuentro en esta casa de estudios, etc., etc.; sería justamente considerado como señal evidente de que mis facultades mentales están perturbadas.

Esta persuasión espontánea, que llamamos *certeza natural*, en contraposición a la certeza reflexiva o filosófica, que nadie en su sano juicio pone en duda, es de un valor universal y absoluto, es decir, todos los hombres concuerdan en afirmarla. Acertadamente dice Bal-

(4) Ibid., p. 372.

mes: "desde el niño de pocos años hasta el varón de edad proveccta y juicio maduro, preguntadles sobre la certeza de la existencia propia, de sus actos internos y externos, de los parientes y amigos, del pueblo en que residen y de otros objetos que han visto, o de que han oído hablar: no observaréis vacilación alguna; y lo que es más, ni diferencia de ninguna clase entre los grados de semejante certeza; de modo que, si no tienen noticia de las cuestiones filosóficas que sobre esas materias se agitan, leeréis en sus semblantes la admiración y el asombro de que haya quien pueda ocuparse seriamente de averiguar cosas tan claras" (1).

El campo de la certeza natural es muy vasto; se extiende a todos los dominios de la actividad racional del hombre.

"No dudamos, dice Mercier, que dos y dos son cuatro, que la línea recta es entre dos puntos distancia más corta que otra cualquiera línea curva o quebrada, que todo efecto reclama una causa; creemos que pensamos, queremos y existimos, que exteriormente a nosotros hay otros entes sensibles; estamos persuadidos que de verdades ya conocidas podemos lógicamente deducir, mediante razonamientos, otras verdades, formar las ciencias, unas por raciocinio, como la aritmética y la geometría; por inducción las otras, como la física y la psicología; tenemos confianza, por último, que de conocer el mundo sensible, cabe elevarse a entender el universo suprasensible o metafísico; estamos ciertos de todos estos conocimientos y no podemos dudar de ellos" (2).

Tan universales son estas persuasiones espontáneas que aun los mismos escépticos se conducen en su vida ordinaria como si realmente no lo fuesen: "vióse un día acometido Pirrón por un perro, y, como se deja suponer, tuvo buen cuidado de apartarse, sin detenerse a examinar si aquéllo era un perro verdadero o sólo en apariencia; riéronse los circunstantes, echándole en cara la incongruencia de su conducta con su doctrina; mas Pirrón les respondió con la siguiente sentencia, que para el caso era muy profunda: "es difícil despojarse del todo de la naturaleza humana" (3). Con razón concluye Balmes: "un escéptico completo sería un demente y con demencia llevada al más alto grado" (4).

De lo expuesto se desprende que todos los hombres, aun los escépticos más empedernidos, poseen certeza natural de multitud de cosas: así por ejemplo "que los cuerpos existen es un hecho del cual no duda nadie que esté en su sano juicio. Todas las cuestiones que se susciten sobre este punto, no harán vacilar la profunda convicción de que alrededor nuestro existe lo que llamamos mundo corpóreo" (5).

Al carácter de universalidad que poseen las certezas naturales, hay que añadir su valor necesario, es decir, no podemos despojarnos de ellas, como sería negándolas o poniéndolas en duda, sin caer en contradicción y en ridículo. Acertadamente ha escrito Mercier: "debemos admitir evidentemente como datos de los problemas criteriológicos las

certezas espontáneas. Todo pensador que intente darse cuenta de su certeza, ha debido necesariamente hallar en él, ese estado de espíritu, denominado certeza y sobre el cual reflexiona" (6).

Por consiguiente, toda solución del problema crítico en el terreno filosófico, debe estar de acuerdo con la certeza natural, necesaria y universalmente admitida por toda la humanidad. Hemos dicho: "en el terreno filosófico"; porque admitimos que todo hombre al tener certeza natural de muchas cosas, ha solventado ya el problema crítico en la vida práctica. A esta solución espontánea no puede contradecir una solución filosófica o reflexiva.

De lo expuesto se siguen consecuencias lastimosas para las soluciones críticas idealistas. Nadie sin contradecir a la humanidad entera puede afirmar con Berkeley que el mundo es pura ilusión, que en realidad fuera del yo, nada existe, siendo las sensaciones fenómenos puramente subjetivos. Toda solución crítica de tipo kantiano es insostenible en el terreno de la certeza natural: absurdo y ridículo sería afirmar que el principio de contradicción es solamente una necesidad subjetiva de nuestro espíritu; que los conceptos de ser, substancia y causa carezcan de valor ontológico; que la extensión sea producto del sujeto que conoce; que en fin el mundo extramental sea un abismo desconocido para nosotros.

En suma, la verdadera filosofía jamás podrá contradecir la naturaleza humana; la contradicción será el estigma de las falsas filosofías. "Yo, dice Hume, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando después de dos o tres horas de diversión vuelvo a estas especulaciones, me parecen tan frías, tan violentas, tan ridículas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo, pues, absoluta y necesariamente forzado a vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida" (7). "Un filósofo disputará de todo cuanto quiera; pero, en cesando la disputa, deja de ser filósofo, continúa siendo hombre, a semejanza de los demás y disfruta de la certeza como los demás" (8). A ningún filósofo verdadero le ha de suceder tal cosa; puesto que jamás la filosofía verdadera podrá estar en pugna con la certeza natural. Como dice Mercier, si hay "desacuerdo entre la actividad espontánea y la actividad de la reflexión del espíritu", se deduce, "de aquí, como última y desesperante conclusión, que el compuesto humano es una máquina mal conformada" (9).

Resumiendo: en nuestra vida práctica, se impone con fuerza irresistible la solución realista de los problemas criteriológicos; toda solución escéptica o idealista está en contradicción con los más elementales datos de la certeza natural.

El problema se pone, pues, sólo de la razón filosófica de esas verdades; se trata de confirmarlas por la reflexión; de esta manera las verdades espontáneas, patrimonio legítimo de toda la humanidad, pasan a formar parte de la ciencia reflexiva por excelencia, la filosofía.

I. — SOLUCION DADA POR DE VRIES

A. Introducción

ALCANZAR una certeza científica es el objeto de la Crítica (10). Para responder a las objeciones de los contrarios no basta una certeza natural; es necesaria una certeza científica, filosófica, es decir que muestre su articulación lógica justificada; es necesario, pues, comprobar filosóficamente el valor de nuestro conocimiento, no de una manera implícita e indistinta, sino explícita y distinta. Así se refuta directamente el escepticismo; no contentándose con una refutación por el absurdo, que todo sistema escéptico en sí entraña, pero que no justifica lógicamente la posición contraria realista. Esta es la finalidad práctica de nuestro trabajo (11).

Tiene también nuestro trabajo un fin especulativo; ya que propio es de la filosofía adentrarse en las últimas causas de las cosas y esto en todos los campos de su actividad; ahora bien, uno de esos campos es el conocimiento; por consiguiente, hallar las últimas razones reales y lógicas de nuestro conocimiento es el nobilísimo anhelo del que pretende llegar a la solución del problema que nos ocupa (12).

De suma importancia es esta investigación, como quiera que solucionado el problema del conocimiento, la ciencia metafísica se ve libre de los ataques de la filosofía moderna (13). A este propósito dice Picard: "bajo una forma u otra el idealismo moderno lo pone (el problema Crítico fundamental) o mejor dicho pretende haberlo resuelto, negando su valor real; además este problema me parece interesante en sí mismo, no tanto para disipar una duda, cuanto para hacer entrar en el dominio del saber filosófico, los últimos fundamentos de este saber" (14).

Antes de entrar en la investigación del método que hemos de seguir en este estudio crítico, conviene tener presente cuáles sean los objetos material y formal de la Crítica. Trata de resolver la Crítica la cuestión del valor de nuestro conocimiento; por tanto ese es su objeto formal. Y como la verdad se halla en el juicio, donde no sólo es percibida, sino también afirmada, se sigue que en esta operación del entendimiento se encuentra el objeto material de la Crítica; en cambio la dialéctica cuyo objeto formal es la rectitud del pensamiento, tiene como objeto material, el raciocinio (15).

En la investigación crítica, unos siguen el método psicológico, es decir, investigan el origen y mecanismo del conocimiento. Pero no es apto este método para nuestro fin; ya que supone el valor de los métodos, v. gr., de la inducción. Además fácilmente se vienen a confundir las leyes psicológicas y su necesidad física con la necesidad lógica que

la evidencia impone a la mente; de donde nace el psicologismo que afirma que la verdad consiste en la conformidad con las leyes de un pensamiento normal, de modo que para otro entendimiento dispuesto de otra manera, la verdad sería diversa, ya que dependería de la conformación del entendimiento con sí mismo y no con la cosa real (16). Así piensan los relativistas Erdmann, Spitta, Richter (17), etc. Han pervertido el concepto mismo de verdad.

Otros en cambio, siguiendo a Kant, se fijan únicamente en los objetos del conocimiento tal como aparecen en la conciencia; semejante método los lleva a considerar esas representaciones ideales formadas por el entendimiento como objetos propiamente dichos del conocimiento; en oposición a la persuasión natural de los hombres que considera esas formaciones del entendimiento, v. gr., conceptos, juicios, como medios de aprehender la realidad (18).

Al método expuesto, meramente lógico, se opone el recto método que procede del conocimiento "in facto esse", de un hecho concreto; examina el juicio, donde se ha de buscar la verdad, sometiendo a análisis el objeto expresado en el juicio, e inquiriendo si el enunciado se refiere al objeto (cuestión de verdad) (19). Este método considera en el juicio (objeto material) su verdad (objeto formal) de la Crítica.

B. Posiciones pre-críticas

Antes de entrar en la justificación de su posición pre-crítica, refuta de Vries las diversas posiciones de los adversarios. Dos se oponen diametralmente:

Unos, como Jeanniére, consideran medio indispensable para llegar a la certidumbre filosófica, la *duda real metódica*. De modo que antes de la investigación científica se dude *realmente* de todo conocimiento (20). Hermes ciertamente defendió esta posición.

Justamente se rechaza este estado inicial, ya que hay tantas verdades evidentes de las que es físicamente imposible dudar. Además a nadie es lícito privarse de esa certeza natural, de la que depende toda la firmeza de la vida humana. Por último la finalidad de la cuestión crítica, como se dijo más arriba, no es adquirir por primera vez la certeza natural, sino dar su razón filosófica. Ahora bien, no se procede lógicamente al dudar de aquello cuya razón filosófica se piensa dar y que se puede y debe dar; por tanto una duda real inicial no sólo es impracticable, sino que es perjudicial al fin propuesto (21).

Rechazada la posición cercana al escepticismo, examinemos la opuesta diametralmente a esa, o sea, la *dogmática exagerada*.

Sostienen éstos que hay algunas persuasiones cuya admisión por el entendimiento debe preceder a todo examen crítico. Hay que admitirlas ya porque son evidentes (forma intelectual del dogmatismo exa-

gerado) como la existencia propia, el principio de contradicción y la aptitud de la mente para conocer la verdad: ya porque aunque en sí no sean evidentes (forma voluntarística), sin embargo se han de admitir por un acto de confianza; porque lo pide una exigencia de la vida humana (22). De la primera opinión son Tongiorgi, Balmes, Palmieri, Ginebra, etc. Propugnan la segunda forma Renouvier, Brochard y Payot.

Contra los citados autores, gravita la irrecusable objeción: de esas verdades fundamentales admitidas o bien como postulados del entendimiento o como exigencias de la voluntad, anteriores a todo examen crítico, ¿se puede dar razón o no se puede? Si se puede ¿por qué no darla?; ya que se engendra la sospecha de que en realidad no pueda darse la razón; lo cual va en contra de uno de los fines de la crítica ya señalados: refutar en el terreno filosófico al Idealismo y Escepticismo. Si en cambio, no se puede dar razón de las verdades fundamentales; se sigue que ciega e irracionalmente hemos de admitirlas; con lo cual no se defiende el valor del conocimiento, objeto formal de la crítica. Además esas verdades fundamentales no se conocerían por sus últimas razones lógicas, lo cual no satisface una de las más legítimas aspiraciones del espíritu humano; hallar los fundamentos filosóficos del conocimiento; por tanto sin hacer violencia al entendimiento no puede admitirse alguna verdad no justificada lógicamente (23).

Al respecto advierte acertadamente Naber: "si los que ponen como fundamento esas tres verdades, solamente quieren decir que es imposible dudar de ellas o bien que en todo juicio están implícitamente contenidas", con nosotros están esos autores (se entiende la forma intelectualista); admitimos su posición. Si en cambio "se admite que son condiciones lógicas de todo conocimiento, que como en sí mismas debieran abstractamente y a priori conocerse y de las que una vez admitidas se puedan deducir las demás"; negamos que admitidas en este sentido puedan ponerse como fundamento de una crítica filosófica del conocimiento, ya que sería admitirlas ciegamente" (24).

Hay que adoptar, pues, una posición intermedia: posición que ni obligue a abandonar alguna persuasión poseída ya por certeza natural como sería la adoptada por Jeanniére; ni tampoco *suponga* como fundamento lógico de la investigación crítica alguna verdad admitida por la sola certeza natural (25), como lo hacen Balmes y Tongiorgi.

Hay dos clases de certeza (26), como dijimos: una natural, o sea, la que cualquier hombre tiene de muchas cosas antes de toda inquisición filosófica, por la evidencia de las mismas cosas; pero en esta certeza natural se perciben sólo implícita e indistintamente las razones, al menos las últimas, de modo que estas razones no pueden señalarse distintamente en su proceso lógico (27).

Otra es la certeza refleja, o sea, aquella en la que se perciben explícita y distintamente las razones últimas (28). A esta segunda se le

llama también filosófica; puesto que propio es de la filosofía buscar las últimas causas o razones de las cosas.

Abstraer de una verdad naturalmente cierta, de la cual por consiguiente se posee certeza natural, no significa no percibir esta verdad, ni negarla, ni siquiera ponerla en duda, sino solamente consiste en prescindir de ella, por juzgarla insuficiente para el fin propuesto, que es adquirir certeza refleja o filosófica. Por consiguiente la certeza natural no se puede traer como fundamento lógico, o sea, como premisa en la argumentación antes que sus últimas razones lógicas se hayan investigado explícitamente (29). De donde concluyo, el *examen crítico* de una sentencia consiste en la inquisición de su razón lógica que se desea conocer explícita y distintamente. Pedir su razón lógica no es lo mismo que pedir su demostración; ya que la razón de un juicio no se da solamente por demostración, o sea resolviéndolo en otros juicios (premisas), sino primaria y principalmente se da la razón, por la resolución del juicio en la misma cosa evidente inmediatamente manifestada (30).

Evidentemente que en el orden real se requiere la aptitud de la mente para conocer la verdad antes del examen crítico del conocimiento; pero no por esto mismo se ha de suponer lógicamente. Como quiera que conocemos la aptitud de nuestro entendimiento para alcanzar la verdad, porque de hecho alguna verdad conocemos; de donde lógicamente concluimos: nuestro entendimiento es apto. Sería anti-lógico proceder de modo contrario en el comienzo de todo saber: nuestro entendimiento es apto, y porque es apto conocemos tal hecho concreto (31).

C. Punto de partida de la crítica

Estudiemos el punto de partida del problema crítico, o sea el hecho indubitable científicamente del cual podamos dar su última razón lógica y que se manifieste inmediatamente evidente al espíritu, de modo que sea imposible negarle el asentimiento.

Algunos ponen como punto de partida el establecer la naturaleza del entendimiento en cuanto que en general está ordenado a conocer la verdad. (32). De esta opinión participan, entre otros, Balmes, Tongiorgi, Pesch, Ginebra, Urráburu, Marxuach y Frick que antes de todo examen crítico ponen las tres verdades fundamentales una de las cuales es la aptitud del entendimiento. "Si alguno quisiere demostrar la aptitud del entendimiento para conseguir la verdad, supondría, dice Tongiorgi, que se puede conocer por medio de la razón esta verdad particular". (33) "La primera condición, afirma Urráburu, es la aptitud del entendimiento para la verdad, o sea, la veracidad de nuestra facultad cognoscitiva acerca de sus objetos propios propuestos debidamente, como son los objetivos evidentes" (34). Y más adelante dice: "las fa-

cultades cognoscitivas son veraces cuando versan sobre su objeto propio" (35). "El nexo, dice Frick, entre el orden ontológico y lógico se tiene primeramente por la fuerza cognoscitiva del entendimiento: puesto que está relación de aptitud de la mente a lo verdadero y de cognoscibilidad de las cosas o de evidencia es la primera y de todo punto necesaria condición del conocimiento, de la verdad y de la certeza" (36).

Ahora bien, de la naturaleza del entendimiento no se tiene un conocimiento intuitivo sino que se le conoce por sus actos. Porque pienso, sé que puedo pensar. Por tanto el estudio de la naturaleza del entendimiento supone el conocimiento de los actos y por lo mismo no puede ser punto de partida. (37).

Otros consideran como punto sólido de partida algunos juicios sobre especiales objetos del conocimiento. A tres clases principales se reduce esta opinión:

Garrigou-Lagrange, Maritain y en general la escuela dominicana reconoce como sólido punto de partida el principio de contradicción. (38). De Vries admite que este principio es de certeza *de hecho* inmediata, y lógicamente no supone otra verdad, ni supone la certeza de otra cosa conocida por la experiencia. Pero esta independencia lógica de la inteligencia del principio de contradicción, desligada de la experiencia, difícilmente se entiende; y además es negada por algunos escolásticos que piensan "que el valor ontológico de los principios supone la certeza de la existencia de algún ente" (39). De hecho, como ampliamente lo veremos más adelante, ni el hecho se puede aprehender sin el principio, ni el valor ontológico, de éste queda justificado sin la aprehensión del hecho concreto.

Otros teniendo presente que "todo conocimiento empieza por los sentidos", colocan el punto de partida del examen crítico del conocimiento en el juicio de cosas percibidas por los sentidos (40). Es el método psicológico de Noël y la escuela lovaniense. "La percepción real es la percepción sensible, dice Noël, que la conciencia encuentra en todo momento delante de su actividad y que se le impone como un elemento extraño que puede inmediatamente reproducir en sus representaciones, que puede olvidar a su antojo, al cual desde un principio puede prestar o rehusar su atención, pero que ella no sabría crear ni suprimir. Pero esta percepción sensible no es puramente sensible. . . ; la conciencia que tenemos de las cosas es siempre humana e *inteligente*. . . El hecho presente es el fundamento de la noción de lo real y la reflexión epistemológica no tiene que hacer otra cosa sino volver a encontrar y formular en términos precisos esta primera base del realismo". (41)

Una cosa es el proceso psicológico del conocimiento y otra muy distinta es buscar el punto de partida de su justificación lógica. Para tener la certeza de la conformidad del entendimiento con la cosa, debemos comparar lo que hay en nuestro entendimiento con la cosa;

esto es imposible al tratarse de cosas externas, puesto que las cosas externas las conocemos únicamente en cuanto están en el entendimiento; de las cosas externas tenemos la certeza física, y del punto de partida de la crítica del conocimiento debemos tener certeza metafísica. A lo dicho añade de Vries: prescindiendo de la controversia acerca de la naturaleza mediata o inmediata de la sensación, la certeza de la existencia real del objeto percibido por los sentidos al menos depende de que el acto, en el cual aparece el objeto sea sensación externa o fantasma, lo cual a veces no es fácil dilucidar: luego se supone otra certeza, la de la naturaleza del acto del sujeto pensante. (42). En suma, no puede ser buen punto de partida la certeza de la existencia de cosas extramentales; ya que tal certeza no es inmediata. (43).

El punto de partida sólido es, según de Vries, el juicio inmediato de conciencia, cuyo objeto es la existencia del propio acto interno presente, v. gr. "yo soy pensante". (44). Su certeza no depende lógicamente de la certeza de ningún otro juicio; ya que su razón lógica es la misma realidad de nuestro acto inmediatamente percibido. Su resolución en su razón lógica es fácil y da menos pie a disensiones. (45). Acertadamente advierte de Vries (46) que lo primero apprehendido por nuestro entendimiento es la "quidditas materialis", como ya lo decía Sto. Tomás; pero de aquí no se sigue que sea el primer juicio cuya certeza sea fundamental de modo que no suponga otra certeza.

¿Cómo se da explícitamente la razón de la verdad y certeza del juicio inmediato de conciencia? ¿Responde a la realidad este juicio (cuestión de verdad) y podemos estar ciertos del valor ontológico (cuestión de su certeza)?

Antes de entrar de lleno en materia conviene tener presente qué se entiende por conciencia y cómo ésta se divide.

Por conciencia se entiende el conocimiento de los propios actos internos presentes que en su misma realidad se nos manifiestan. Actos internos son las afecciones del alma, como sensaciones, afectos, querer, juicios, etc., etc.

Es directa la conciencia cuando se tiene percepción inmediata del mismo acto presente: este aparece inmediatamente en su propia realidad o sea se manifiesta como fenómeno. Generalmente la atención no se dirige al mismo acto como cierto estado del alma, sino a su objeto; v. gr. tengo el acto de pensar: mi atención la dirijo al objeto o sea a mi pensamiento; tengo así conciencia directa del pensamiento. Pero si este acto de la conciencia directa, v. gr. acto de pensar, lo considero como mío, dirigiendo a él mi atención, haré una reflexión sobre mi acto. Esta reflexión se prerrequiere para la conciencia refleja.

Por tanto la conciencia refleja consiste en que el acto percibido en la conciencia directa se expresa con un nuevo acto; así el acto de la conciencia directa fuera de su *ser real* recibe un nuevo modo de

ser, llamado *intencional*. Esta representación intencional se verifica imperfectamente en la simple aprehensión, (v. gr. me formo el concepto de mi pensamiento) y perfectamente en el juicio inmediato de conciencia donde se afirma lo percibido en la conciencia directa, así v. gr. yo soy pensante. (47).

El juicio inmediato de conciencia será punto de partida sólido de la crítica si es de evidencia inmediata, si es verdadero y si es cierto.

Por ejemplo, "yo soy pensante" es un juicio inmediato de conciencia: es inmediato porque se manifiesta como real este hecho por su misma realidad propia; esta manifestación clara de la cosa se llama evidencia inmediata de la misma; ya que evidencia es la inteligibilidad clara de la cosa. Por consiguiente esta evidencia inmediata es la razón lógica del juicio de conciencia y su razón última puesto que el juicio no se resuelve en otros juicios sino en la misma cosa. (48)

Verdad lógica es según Sto. Tomás: "la conformidad del entendimiento con la cosa en cuanto que el entendimiento dice que es lo que es, o no es lo que no es". Por consiguiente en tanto habrá verdad lógica o sea esa conformidad en cuanto que en el juicio se dice algo que hay en la realidad de nuestros actos.

Ahora bien, el objeto v. gr. mi pensamiento tiene en la conciencia un doble modo de ser: un modo de ser *real* en la conciencia directa; otro intencional en el juicio de conciencia refleja. Pero estos dos modos de ser están bajo el dominio de la percepción interna de conciencia: por tanto, se puede hacer la comparación entre ambos; si los comparo veo que hay conformidad entre ellos, o sea, verdad lógica, o sea conformidad entre el entendimiento (ser intencional) y la cosa (objeto, ser real en la conciencia directa); y hay conformidad absoluta: pues tanto aprehendo cuanto hay en la realidad de mi acto. (49).

Por consiguiente el juicio inmediato de conciencia es verdadero, no puede ser falso; a aquello que tengo en el entendimiento responde plenamente una realidad.

Conociendo la verdad del juicio inmediato de conciencia le doy mi asentimiento firme. Este asentimiento es firme, ya que no puede tener error; además está fundado en la evidencia de la cosa. Ahora bien, a este asentimiento firme fundado en la evidencia, llamamos certidumbre formal del juicio. Por tanto es cierto el juicio inmediato de conciencia, ya que reúne las dos cualidades, firmeza fundada en evidencia, propias de todo juicio cierto.

De lo dicho se desprende que la evidencia es el fundamento de la certeza, o sea, su razón lógica, por la cual se sabe que el juicio es verdadero. La evidencia proviene del objeto claramente manifestado; por lo cual no es necesariamente el motivo psicológico que nos impele a prestar el asentimiento. La certeza excluye toda duda. Dijimos que teníamos certeza formal del juicio inmediato de conciencia, o sea, tenemos certeza no solo *mere-subjetiva* esto es asentimiento firme sin

evidencia, sino también *mere-objetiva*, que se da cuando habiendo evidencia no se pone el asentimiento por temor. (50).

D. Crítica de la solución

¿Llena por tanto, el juicio inmediato de conciencia las condiciones de un sólido punto de partida para la crítica?

Si nada más se necesitase quedaría demostrada la falsedad del escepticismo y de cualquier sistema que niegue la facultad de poseer conocimientos ciertos. Puesto que, en un hecho concreto se habría demostrado la aptitud de nuestro entendimiento para alcanzar la verdad.

Nos parece que falta algo todavía en la solución propuesta por de Vries, algo que no basta suponer implícitamente contenido en toda solución realista del problema crítico, sino que es necesario manifestar explícitamente.

Dice de Vries que el juicio inmediato de conciencia es verdadero y cierto; es la afirmación del conocimiento de un hecho concreto, de algo existe en la realidad; por esto concluye de Vries: esta primera captación de conciencia tiene valor ontológico.

Picard (1) viene a decir lo mismo: "en todos nuestros estados psicológicos aprehendemos asimismo y sin duda posible por la reflexión concreta, el yo existente y sus hechos de conciencia presentes". (51) Y agrega, antes de entrar en la probación de la segunda tesis que trata de la aprehensión del ente y su primera ley, el principio de contradicción: "si no nos hubiésemos propuesto más que fundar un conocimiento empírico o una pura objetividad mental nuestra tarea habría acabado" (52).

En consecuencia según de Vries y Picard tenemos ya certeza de algo, "un conocimiento empírico", "la certeza de nuestros actos presentes". (53).

Ahora bien, ¿podemos tener "un conocimiento empírico" o sea "la certeza de nuestros actos presentes" sin haber aprehendido el principio de contradicción? Mas aún ¿podemos lógicamente formular un juicio sin haber aprehendido el principio de contradicción?

Picard en su *Criteriología inédita* dice: "absolutamente toda la certeza del juicio se apoya en el principio de identidad o contradicción"; ¿cómo entonces se podrá tener un conocimiento empírico cierto sin haber aprehendido el principio de contradicción donde "todo juicio se apoya"? (54).

(1) Picard ha sido el primero que para justificar lógicamente el valor extramental de nuestras ideas desarrolló una solución de los problemas criteriológicos comenzando por un hecho concreto en el que se pudiese comparar, por caer bajo el dominio de la conciencia, el acto y el objeto.

No se puede formular el juicio sin el principio de contradicción; puesto que todo juicio lo implica; sin este principio puede ser que aprehenda y no aprehenda al mismo tiempo la identidad entre el sujeto y el predicado, puede ser que éste convenga y no convenga al sujeto, que el juicio sea cierto y erróneo a la vez. Lógicamente no se podrá responder al que objete como Garrigou-Lagrange: "puede ser que sea yo y no yo, que piense y no piense". (55).

Ni vale decir que el principio de contradicción está implícitamente aprehendido, ya que tratamos de una solución explícita y distinta del problema.

En suma, no sólo no se tiene un conocimiento cierto sin el principio de contradicción, pero ni siquiera se puede formular el juicio: estaría injustificado. Porque no sólo para el raciocinio como advierte de Vries es necesario tener el principio de contradicción (56), sino también para todo juicio como decía Picard. (57).

Es verdad que de Vries expone largamente, en su libro, el valor ontológico y universal del concepto del ente y del principio de contradicción, pero esto después de haber colocado el fundamento de la crítica, el primer conocimiento cierto, el juicio inmediato de conciencia; negamos, por las razones dichas, que pueda formular este juicio, sin el principio de contradicción. (58). Conviene recordar lo que decíamos más arriba (1) citando a de Vries, quien refutaba, de esta manera, a los que ponen como punto de partida el principio de contradicción: "esta independencia lógica de la inteligencia de los primeros principios independiente de la experiencia difícilmente se entiende y además es negada por algunos escolásticos que piensan que el valor ontológico de los principios supone la certeza de la existencia de algún ente". (59). Es cierto que el principio de contradicción aprehendido independientemente de la experiencia difícilmente se entiende y sobre todo su valor ontológico no queda bien justificado, ya que siempre puede surgir la duda de si el principio así aprehendido sólo tenga valor como necesidad de la inteligencia y no como necesidad de las mismas cosas; pero no es menos cierto, como ya lo hemos expuesto, que no podemos formular el juicio inmediato de conciencia sin el principio de contradicción.

Algo más explícito es Naber en su exposición del punto de partida del problema crítico; así enuncia su primera tesis: "reflexionando en los hechos de conciencia el entendimiento por esto mismo adquiere certeza, en primer lugar, del valor objetivo de muchos juicios contingentes, *pero de tal manera que en los mismos juntamente perciba las primeras necesidades verdaderamente objetivas, principalmente los primeros principios del ente y la ley propia de la aptitud para conocer*

(1) C|v. pág. 14.

lo verdadero". (59). Parece a primera vista separarse de de Vries al decir: "pero de tal manera que en los mismos... etc", mas en la explicación de la tesis agrega estas palabras que claramente muestran su sentir idéntico al de de Vries: "contingentes en primer lugar, pero de tal manera... etc., indica, dice Naber, un doble orden de verdades que fácilmente en esta reflexión establecemos: unas, enuncian puramente los hechos singulares y contingentes y por consiguiente también comprueban únicamente el hecho de la aptitud del entendimiento para lo verdadero. Esto, pues, bastaría para refutar el escepticismo; pero la tendencia natural a la verdad en manera alguna se sacia con el mero conocimiento de hechos incoherentes. Ciertamente esta primera reflexión nos lleva también mucho más allá; puesto que, otras (verdades) manifiestan los conceptos universales y las leyes (primeros principios)". (60).

Claramente se advierte en esta explicación que se podría tener certeza de los hechos singulares antes de aprehender el principio de contradicción; de manera que esta certeza bastase para echar por tierra el escepticismo. En realidad no se tiene esa certeza, ya que lógicamente no puede justificarse sin el principio de contradicción; bien podría ser que se tuviese y no se tuviese esta certeza al mismo tiempo. Para esquivar esta dificultad no valdrá decir que implícitamente está aprehendido el principio, puesto que buscamos una solución explícita del problema. Si ninguna certeza se justifica lógicamente, el escepticismo no se ha refutado positivamente, como se pretendía hacer para satisfacer la finalidad práctica y especulativa de la crítica.

Concluye Naber así, después de haber analizado la verdad del juicio inmediato de conciencia: "luego tenemos verificados todos los elementos de la certeza objetiva: en sentido propio tengo la cosa a la que es conforme el entendimiento, el cual conoce esta su conformidad por un motivo objetivamente necesario, o sea, evidente". (61). Luego añade: "un análisis obvio de esta evidencia sugiere al entendimiento inmediatamente el concepto verdaderamente objetivo del ente como aquello en lo que no sólo toda la realidad, sino también todo conocimiento finalmente se resuelve". "Pero juntamente aprehendo esas leyes o necesidades vigentes objetivamente en todo ente. Veo: "lo que es, necesariamente es: principio de identidad; y el *ser* simplemente excluye el *no-ser*: principio de contradicción". (62).

Mérito indudable es de Picard, de Vries y Naber, el haber tratado de asegurar el valor ontológico del punto de partida de la crítica del conocimiento, poniendo como primera aprehensión un hecho concreto.

Sin embargo si no se ha aprehendido el principio de contradicción juntamente con el hecho concreto, no se ha solucionado el problema crítico; ningún juicio se ha podido formular; ningún sentido tiene

esa aprehensión independiente del principio, ya que al mismo tiempo puede ser y no ser; por tanto la duda escéptica permanece sin refutación directa posible; en una palabra: nada hemos en realidad aprehendido.

(Continuará la exposición de la solución adoptada por Garrigou-Lagrange).

José Ignacio CIFUENTES, S. I.

-
- (1) Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 3, p. 19 — (2) Mercier, *Criteriología General* L. I, c. 3, p. 46 — (3) Cfr. Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 2, p. 13 — (4) Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 2, p. 12 — (5) Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 2, p. 11 — (6) Mercier, *Criteriología General* L. I, p. 132 — (7) Cfr. Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 2, p. 16 — (8) Balmes, *Filosofía Fundamental* Tom. I, c. 2, p. 15 — (9) Mercier, *Criteriología General* L. I, c. 3, p. 133 (Las siguientes notas en que solamente citamos la página y número, se refieren a la "Crítica de de Vries") — (10) Cfr. De Vries, *Crítica* p. 2, n. 3 a) — (11) p. 2, n. 3 b) — (12) p. 3, n. 3 b) — (13) p. 3, n. 3 b) — (14) Picard, *Réflexions sur le probleme Critique* fundamental p. 4 — (15) p. 6, n. 5 — (16) p. 6, n. 7 a) — (17) Cfr. Frick, *Lógica* p. 172, n. 256 a) — (18) p. 6, n. 7 b) — (19) p. 7, n. 8 — (20) p. 8, n. 10, a) — Cfr. Jeanniere, *Criteriología* p. 110 — (21) p. 10, n. 12 — (22) p. 8, n. 10 b) — (23) p. 11, n. 13 — (24) Naber, *Theoria Cognitionis Criticae*, p. 123 schol. — (25) p. 9 y 11 — Cfr. Naber, *Theoria Cognitionis Criticae*, p. 123 schol. — (26) p. 10, n. 11 — (27) Cfr. Naber *Theoria Cognitionis Criticae*, p. 202 — (28) p. 10, n. 11 — (29) p. 10, n. 11 — (30) p. 10, n. 11 — (31) p. 13, n. 16 ad 3 — (32) p. 14, n. 17 1) — (33) Tongiorgi, *Institutiones Philosophicae* L. I, c. 3, a. 4, p. 238, n. 427 — (34) Urráburu, *Compendium Logicae*, p. 172 — (35) Urráburu, *Compendium Logicae*, p. 210 — (36) Frick, *Logica*, p. 188 — (37) p. 15, n. 18 — (38) p. 14, n. 17 — (39) p. 16, n. 18 — (40) p. 14, n. 17 — (41) Noël, *Le Realisme Immediat*, p. 37 — (42) p. 15, n. 18 — (43) p. 15, n. 18 b) — (44) p. 14, n. 17 — (45) p. 16, n. 18 — (46) p. 16, n. 19 — (47) p. 17, n. 20 — (48) p. 18, n. 21 — (49) p. 18, n. 22; p. 20, n. 24 — (50) p. 23, n. 27 — (51) Picard, *Probleme Critique*, p. 46 — (52) Picard, *Probleme Critique*, p. 57 — (53) p. 44, n. 62 — (54) Picard, *Criteriología* (inédita), p. 256 — (55) Garrigou-Lagrange, *Le Sens Commun*, p. 403 — (56) p. 44, n. 62 — (57) Cfr. Picard, *Criteriología*, p. 256 — (58) p. 38, n. 52; p. 39, n. 55; p. 44, n. 63 — (59) Naber *Theoria Cognitionis Criticae*, p. 110 — (60) *Idem idem*, p. 111 — (61) *Idem idem*, p. 116 — (62) *Idem idem*, p. 117.