

CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO *ESSE SUBSISTENS*

II

CONOCIMIENTO SENSITIVO Y CONOCIMIENTO INTELECTIVO

6. — Necesidad de la unidad del conocimiento sensitivo con el intelectual

Al comienzo de este trabajo nos hemos referido al conocimiento sensitivo e intelectual.

Lo importante es ver cómo ambos conocimientos son necesarios para alcanzar la aprehensión intencional del ser real trascendente. Y cómo el desconocimiento o deterioro de esta colaboración ha llevado a múltiples errores sobre el alcance del conocimiento humano.

Porque el conocimiento sensitivo, como intuitivo que es —según vimos al principio— aprehende inmediatamente el ser trascendente, bien que sin de-velarlo en su formalidad de ser. Sin el conocimiento sensitivo no habría aprehensión del ser real trascendente, porque la inteligencia carece de ideas innatas ni las recibe directamente de Dios.

Pero para de-velarlo y alcanzarlo en su formalidad propia de ser, que es inmaterial, se requiere la intervención de la inteligencia espiritual.

7. — El punto central del problema del conocimiento objetivo

Porque la aprehensión del objeto trascendente en el seno del acto cognoscente se realiza por la conjunción de dos conocimientos: el sensitivo y el intelectual, que conviene distinguir con cuidado y explicar también con precisión cómo se juntan y colaboran para constituir el conocimiento humano.

El modo como se conjugan y colaboran entre sí estos dos conocimientos es un punto difícil y esencial para explicar la objetividad del conocimiento.

Esta conjunción se realiza mediante la abstracción. A ella nos referiremos con detención y precisión más adelante porque ahí está el punto central para explicar el alcance del objeto o ser trascendente en el acto intelectual, es decir, el Intelectualismo Realista o Realismo Intelectualista que es el propósito de este trabajo.

El desconocimiento de la conjunción de los dos conocimientos mediante la abstracción condiciona a la mayor parte de todos los errores sobre el alcance y valor del conocimiento, según veremos luego.

8. — Falsas posiciones respecto al conocimiento humano

El conocimiento humano se verifica por la conjunción del conocimiento sensitivo —que aporta el ser trascendente velado— con la inteligencia que lo de-vela por la abstracción según veremos luego.

Pero antes veamos las falsas posiciones al respecto ya por exaltación del conocimiento sensitivo con deterioro o negación del intelectual, ya por exaltación del conocimiento intelectual con deterioro o negación del conocimiento sensitivo.

A. — Negación o deterioro del conocimiento intelectual por el sensitivo

En esta posición se colocan el sensismo, el empirismo, el positivismo y el neopositivismo lógico matemático en diversos planos de la filosofía: gnoseológico, psicológico y lógico.

Todos estos sistemas sostienen que el conocimiento es puramente sensitivo o, si hablan de la inteligencia, ésta no supera el objeto de aquél.

a) El Empirismo

El empirismo toma cuerpo sobre todo en el siglo XVII y XVIII con Locke, Berkeley y Hume.

Para Locke la inteligencia sólo une, separa o combina los datos de los sentidos, pero no posee un objeto propio superior a ellos. No aprehende el ser trascendente a los fenómenos.

Berkeley niega el mundo material —idealismo acosmístico—. Los datos de este mundo inexistente son imágenes o fenómenos impresos por Dios en nuestra conciencia para darnos la ilusión de que el mundo existe. Como cristiano, el obispo anglicano, contra la lógica de su sistema, empirista, admite el principio de causalidad para explicar estas impresiones.

David Hume desarrolla el empirismo hasta sus últimas consecuencias: sólo aprehendemos impresiones fuertes y débiles —objetivas y subjetivas— pero no el ser objetivo ni subjetivo de los mismos. Únicamente aprehendemos fenómenos o apariencias subjetivas y objetivas. Tampoco aprehendemos la causa y sus principios. Únicamente asociamos impresiones sucesivas —vg. sol y calor— como si una causara la otra. Pero en realidad la causalidad no es aprehensible por los sentidos. La causalidad es una “creencia” o ilusión de que un ser causa otro.

En definitiva, para Hume —el más lógico de los empiristas— estamos encerrados en dos series de fenómenos fuertes y débiles, destituidas de ser, que nos dan la “creencia” o ilusión del ser trascendente e immanente.

b) El Positivismo

Se inicia en el siglo pasado con Comte, Spencer Littré y otros. El positivismo quiere atenerse a los hechos. Pero entiendo por hechos los datos de la experiencia sensitiva. Los hechos de la vida espiritual son explicados por teorías a base de los hechos sensitivos. Por eso al fin el positivismo deja de ate-

nerse a los hechos sensitivos para explicar los hechos de la vida espiritual con teorías elaboradas, que atentam contra la realidad de los hechos de la vida espiritual.

Por eso Husserl, que distingue entre los hechos de la vida sensitiva y los de la vida intelectual dice que el verdadero positivista es él, según la verdadera fenomenología.

En el plano psicológico Wundt ha intentado lo mismo, sustituyendo el alma y la vida intelectual por meros hechos psicológicos sensitivos. Stuart Mill intenta explicar la lógica por hechos psicológicos sensitivos. No hay esencia, vg. hombre. Unicamente hay experiencia de seres parecidos a los que llamamos hombres. Si algo no puede explicarse por meros hechos empíricos es la lógica, que se basa en conceptos y principios racionales. La explicación del silogismo de Stuart Mill resulta ridícula. El silogismo se funda en una esencia idéntica a dos términos vg. hombre que une a Juan con animal. Por eso, Croce dice de esta lógica que es "célebre por su inmerecida celebridad".

c) El neopositivismo renueva y agrava el positivismo clásico. Sólo se atiende a los hechos sensitivos "verificables", es decir, que pueden ser aprehendidos por varios sujetos a la vez. Por eso, un hecho empírico sensitivo, una emoción, no sería objeto de la filosofía.

d) El neopositivismo matemático

Añade la matemática como un apriori extrínseco a los hechos, como un mero instrumento para manejarlos con rigor, pero sin superar el empirismo de los hechos sensitivos mismos.

e) Crítica a todos los sistemas que sólo se atienden a los datos sensitivos

De una manera u otra todos estos sistemas: sensismo, empirismo, positivismo, positivismo lógico matemático, coinciden en atenerse a los hechos de la experiencia, es decir, a los fenómenos sensitivos, y en negar en el conocimiento humano la intervención de la inteligencia espiritual con un objeto propio que es el ser. Ya dijimos que los que hablan de inteligencia como Locke la reducen a un sentido superior, que manipula los fenómenos para unirlos, separarlos o construirlos, pero negándole su objeto formal, que es el ser trascendente a tales hechos. No supera el plano de los fenómenos.

Reducido todo el conocimiento a los hechos sensitivos, despojados de ser, solo resta un inmanentismo fenoménico. El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos sin ser, que, en definitiva, es un inmanentismo nihilista.

Además hay que advertir que todos estos sistemas empiristas no se pueden formular sin contradicción, pues sólo la inteligencia es capaz de expresarlo. Los animales que sólo viven de experiencia sensitiva no la pueden expresar por carecer de inteligencia. No son empiristas. Los empiristas son los hombres, que gracias al uso y valor de la inteligencia para aprehender el ser que ellos niegan pueden expresar su falso sistema. Sólo por la inteligencia puede expresarse cualquiera de estos sistemas y así sólo con la consiguiente contradicción. Si no pudieran pensar con la inteligencia no podrían expresar su empirismo y deja-

rían de ser filósofos empiristas. El empirismo puro de los animales no puede ser filosofía empirista.

B. — Deterioro del conocimiento intelectual por el deterioro del conocimiento sensitivo

f) Por el otro extremo, el racionalismo superespiritualista se atiene al valor de la inteligencia con la negación o deterioro del conocimiento sensitivo.

De este modo pierde el contacto necesario con la realidad existente únicamente accesible a través de los sentidos.

El entendimiento carece de ideas innatas. Es "tanquam tabula in qua nihil scriptum est", como una "tabla en la cual no hay nada escrito".

Por eso es pasivo, necesita ser determinado por los objetos, que le llegan a través de los sentidos, mediante la abstracción de sus datos, como veremos más adelante.

La prueba de esta carencia de ideas innatas es que cuando se está privado desde nacimiento de uno de los sentidos, no se tienen ideas de esos objetos. El racionalismo, por consiguiente, intenta llegar a la realidad por un camino inaccesible por sola la inteligencia o por otros medios que no existen.

Así, Platón cree que el alma —a la cual reduce el hombre— ha contemplado las "ideas" en una preexistencia. Las ideas, pues, del entendimiento humano son infundidas en el alma en la contemplación en las "ideas" de una preexistencia. Los sentidos, que también participan de esas ideas, despiertan esas ideas, que están dormidas en la inteligencia humana. En realidad la inteligencia no adquiere ideas o conocimientos nuevos, solamente recuerda y reaviva sus ideas innatas.

Ahora bien, esta concepción de una preexistencia del alma es completamente arbitraria. Además, supone otro error, a saber que el alma es una substancia completa, un espíritu encerrado en el cuerpo. El cuerpo no forma parte del hombre. Ahora bien la experiencia enseña que los sentidos son los medios del conocimiento y que sin ellos la inteligencia no tiene ideas ni puede conocer.

Descartes sostiene que Dios infunde las ideas en el alma formalmente tales o sólo virtualmente, dándole al alma una capacidad de crearlas por sí sola. Por eso también, por prescindir de los sentidos en la formación de las ideas, Descartes reduce todo el conocimiento —intelectivo y sensitivo— a un conocimiento espiritual de sola el alma. De ahí también la consecuencia cartesiana de que el alma es una substancia completa que se basta a sí misma. De aquí que las ideas son imágenes de un mundo con el cual no tienen contacto directo. Y entonces ¿cómo sabemos que a ellas responde una realidad mundana trascendente?

Descartes responde que siendo esas ideas infundidas por Dios, Este no puede engañarse ni engañarnos; y por eso, con ellas conocemos la realidad.

Pero el P. Mersenne le objetaba con razón: ¿cómo sabemos que a nuestra idea de Dios responde la realidad de Dios? ¿Quién nos puede asegurar de

esa correspondencia? Descartes no puede responder lógicamente a esa objeción. El alma humana queda encerrada en una inmanencia racionalista, de ideas desprovistas de realidad. Descartes ha perdido la aprehensión del mundo real.

Más grave es el inmanentismo racionalista de la Monadología de Leibniz. Toda la realidad está formada por mónadas o entes espirituales e indivisibles, con acción cognoscitiva y apetitiva puramente inmanente. En la vida vegetativa esta vida es inconsciente, imperfectamente consciente en los sentidos y consciente en la intelectual. Pero todas ellas son inmanentes, sin acción posible de una sobre otra. Para explicar la acción de un ente sobre otro Leibniz ha inventado una solución completamente arbitraria y absurda, la armonía pre-establecida. Dios hace que a cada movimiento inmanente de un ente responda otro inmanente en otro ente, como si aquél influyera en él. No hay comunicación de la inteligencia con otros entes. El conocimiento, como toda la actividad de las mónadas, queda encerrado en la inmanencia.

La conclusión es que, pese a las intenciones realistas de Leibniz, su sistema conduce a un inmanentismo racionalista total. La inteligencia está enteramente enclaustrada en sí misma, desprovista de todo otro ser trascendente.

Y mucho más grave aún es el inmanentismo panteísta de Spinoza. No sólo se trata de un racionalismo total sino de un panteísmo, que identifica a Dios con el mundo. La substancia es la que existe por sí misma y, por eso, es infinita, única y divina. En ella distingue Spinoza la natura naturans y la natura naturata. Esta sería la propia de las creaturas, pero identificada por los dos extremos sensista y racionalista. Realmente hay una sola substancia divina, sin mundo trascendente a ella.

El empirismo se atiene a la intuición sensitiva, aprehende el ser concreto sin de-velarlo formalmente tal, por la falta del conocimiento intelectual espiritual con su objeto formal: el ser trascendente.

El racionalismo incide en una inmanencia desvinculada del ser real, es el dato de la intuición sensitiva, de la que prescinde o deteriora.

Aprehensión intuitiva del ser pero oculto en la materia, y reducido a puros fenómenos, el empirismo y el positivismo se quedan en un fenomenismo inmanentista y, en definitiva, en un inmanentismo nihilista.

Aprehensión de un ser desvinculado del ser material, dado por los sentidos inmediata o intuitivamente al hombre, donde comienza la aprehensión del ser, el racionalismo conduce lógicamente a un inmanentismo racionalista y, a las veces, panteísta.

Por los dos caminos, paradójicamente, estas dos posiciones opuestas y extremas, que separan el sentido de la inteligencia, pierden la aprehensión del ser trascendente. Al escindir el conocimiento sensitivo del intelectual, por un camino o por el otro opuesto, conducen a un inmanentismo ya fenomenista y nihilista, el primero, ya idealista el segundo.

C) El Kantismo

Entre los dos extremos que deforman el conocimiento humano, haciéndolo o puramente sensitivo o puramente intelectual, se ubica Kant, que quiere unir ambos conocimientos. Su intención estaba bien encaminada. Pero su realización resultó deformante del conocimiento y por eso fracasó.

Kant, admitía las ciencias y la moral, dudaba de la metafísica y, por eso, se plantea el problema si es posible al conocimiento humano elaborar una metafísica.

Antes de intentar hacer un sistema metafísico, él quiere saber si la inteligencia humana es capaz de hacerlo. Por ello intenta un análisis del conocimiento en la Crítica de la Razón Pura. Distingue él la Estética trascendental, que trata del conocimiento sensible, la Analítica trascendental, que versa sobre los conceptos y juicios de la inteligencia; y finalmente la Lógica trascendental, que trata de las ideas.

Para llegar a la aprehensión del ser real se requiere la conjunción del conocimiento sensitivo, que aprehende intuitivamente el ser real concreto sin de-velarlo —oculto por la materia— y del conocimiento intelectual, que desde los datos concretos de la intuición sensitiva de-vela el ser formalmente tal y lo aprehende en su realidad trascendente. ¿Cómo? Por la abstracción, que es el punto principal de este trabajo que desarrollaremos más adelante.

Pero antes vamos a detenernos en el esfuerzo de unir ambos conocimientos, realizado por Kant, pero fracasado por su formalismo o trascendentalidad, que ha subjetivado e inmanentizado la objetividad del ser trascendente.

Porque la trascendentalidad o apriori kantiano son puras condiciones vacías de contenido real, que desde la subjetividad se aplican a un contenido para convertirlo en fenómeno o en objeto, según se trate de la trascendentalidad de la sensibilidad o de la inteligencia, respectivamente.

Lo único que no depende del sujeto en Kant es el dato sensible: el color, el olor, etc. Pero tal dato no se da aislado, es siempre informado por las formas a priori de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Los datos externos son informados con las dos formas de espacio y tiempo; los datos internos, vg. un dolor o una alegría, con una sola forma: la del tiempo.

Estas formas no son conceptos universales de la inteligencia, porque son individuales: sólo hay un espacio y sólo hay un tiempo. Por eso pertenecen a la Estética o sensibilidad trascendental.

Los datos informados por el espacio y el tiempo constituyen los fenómenos. El fenómeno es ya una elaboración de una forma a priori —el espacio y el tiempo— que desde el sujeto constituye tal al dato.

Pero las condiciones trascendentales o a priori más importantes son las de la Analítica trascendental, la unidad de la conciencia o "apercepción", que llama

Kant, y que se aplica a los fenómenos según doce formas o conceptos, para transformar el fenómeno en objeto.

La forma o concepto kantiano de la inteligencia es vacío y carece de contenido objetivo, sólo confiere universalidad al fenómeno, con lo cual lo separa del sujeto individual, y le confiere así objetividad. El fenómeno con las formas o conceptos trascendentales se convierte en objeto; pero no en objetos reales, sino puramente trascendentales e immanentes. "La cosa en sí", la realidad verdadera queda más allá del alcance de la inteligencia, que no conoce, sino que sólo informa fenómenos para transformarlos en objetos.

Esta unidad de la conciencia se aplica según doce modos o formas a los fenómenos para convertirlos en objetos mediante el "esquema"; el cual, en definitiva, es la forma del tiempo de la sensibilidad, que une el fenómeno con la forma de la inteligencia. Así cuando varios fenómenos se dan simultáneamente en el tiempo, la conciencia les aplica la forma de substancia, si son sucesivos les aplica la forma de causalidad, y así las otras formas. El tiempo es quien hace de intermedio y vincula la sensibilidad con la inteligencia.

Todo el formalismo kantiano reduce la objetividad del ser trascendente a puros conceptos vacíos, cuya única función es convertir el fenómeno en objeto, pero dentro de la immanencia, dejando más allá de su alcance el ser real. Lo único que conoce la inteligencia son los fenómenos objetivados por las formas a priori, vacías de contenido real.

También Santo Tomás sostiene que los conceptos universales no son reales en el modo de concebir las cosas, sólo existen en la mente. Pero hay una diferencia esencial con los conceptos de Kant. Pues estos conceptos kantianos son vacíos, puras formas que no poseen otro contenido que el del fenómeno, al que transforman en objeto al conferirles universalidad.

En cambio, el concepto universal tomista, que como tal sólo existe en la mente, posee un objeto real: el ser o esencia del ser trascendente tomado por la abstracción del objeto sensitivo, según expondremos más adelante. Lo subjetivo en Santo Tomás es sólo el modo conceptual de aprehender la realidad trascendente, que no la alcanza por intuición sino por abstracción. Pero el concepto del Aquinate tiene un objeto propio, esencialmente superior al de los sentidos, que es el ser objetivo trascendente, aprehendido formalmente como tal, como ser, pero de un modo abstracto, según expondremos más adelante.

El concepto tomista es también un a priori, una condición que desde el sujeto condiciona la aprehensión del objeto real; pero es un a priori que no modifica el objeto real. Únicamente es necesario para la aprehensión de éste, según veremos en su lugar.

Esta información del concepto sobre el fenómeno es lo que Kant llama la síntesis a priori. A priori, por el concepto trascendental vacío, y sintético por el contenido fenoménico. En verdad el llamado conceptualismo kantiano no supera el empirismo. Lo único que conoce el concepto o forma de la inteligencia es el fenómeno de los sentidos.

La Lógica trascendental. Las categorías o formas kantianas sólo valen cuando informan a los fenómenos —Analítica trascendental—, cuando constituyen una síntesis a priori en el sentido expuesto.

Pero cuando esas categorías o formas carecen de contenido fenoménico son vacías y carecen de valor. Únicamente sirven para unificar los fenómenos exteriores —del mundo—, interiores —del yo— y de los fenómenos en general —Dios—.

Pero en cuanto quieren significar esas realidades metafísicas del mundo, del yo y de Dios, las Ideas que llama Kant, carecen de valor, porque tales realidades no incluyen fenómenos.

La realidad objetiva de tales objetos es inaccesible para la inteligencia, está más allá de su alcance. Porque, una vez más, la inteligencia sólo vale en la síntesis a priori, cuando informa al fenómeno para convertirlo en objeto. De ahí el valor de las ciencias, para Kant, porque tratan de los fenómenos y no de la realidad en sí del ser trascendente, como la Metafísica.

Cuando tales formas pretenden alcanzar la realidad trascendente a ellas, que está más allá de los fenómenos, el ser real trascendente al sujeto —los objetos reales de la Metafísica— carecen de valor; constituyen una “ilusión trascendental”.

Por eso los objetos reales de la metafísica, el mundo, el yo y Dios están más allá del alcance de las categorías de la inteligencia. Esta no las puede conocer o afirmar y tampoco las puede negar. Se trata de un riguroso-agnosticismo metafísico.

En definitiva, el conocimiento de Kant no puede aprehender el ser real trascendente, no puede elaborar la metafísica, queda bloqueado en un fenomenismo inmanentista de tipo trascendental.

Los grandes filósofos fenomenológicos, E. Husserl y Max Scheler, han criticado con rigor y con razón todo este formalismo apriorístico de Kant, que desconoce y diluye el conocimiento de su verdadera realidad que no es constructivo de objetos, sino de velador de los mismos; aprehensión intencional del objeto en el acto del sujeto, como realmente distinto de este. Kant ha substituido un análisis objetivo del conocimiento por una construcción arbitraria y apriorística del mismo, por un formalismo trascendental substitutivo de la verdadera realidad del conocimiento.

En la Crítica de la Razón Práctica Kant intentará recobrar esta realidad objetiva perdida en la metafísica por la inteligencia, mediante postulados ciegos y sin pruebas, para fundamentar la moral. Pero una vez cegado el camino de la inteligencia, no queda otra senda de acceso al ser. Y los postulados kantianos son arbitrarios y ciegos, sin fundamentación posible, que sólo la podría ofrecer la inteligencia, cuyo acceso al ser él ha anulado.

(Continuará)