

OM

NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO.  
EL SIGNIFICADO DE LA ABSTRACCION EN SANTO TOMAS

II

LAS MULTIPLES DESVIACIONES SOBRE EL  
CONOCIMIENTO HUMANO DERIVADAS DEL DESCONOCIMIENTO  
DE LA ABSTRACCION INTELECTUAL

*El problema central del conocimiento humano reside en el modo de la conjunción de los conceptos o ideas de la inteligencia con los datos de la intuición sensitiva. Porque sin la intuición sensitiva no hay contacto inmediato con la realidad trascendente; y sin el concepto o idea no se llega a penetrar y aprehender el ser formalmente tal, como ser. Y en el modo cómo se conjugan los dos conocimientos sensitivo e intelectual está el nudo del problema.*

*Por eso vamos a exponer las diversas posiciones que por distintos caminos se desvían de la verdadera unión de estos dos conocimientos, que conducen a la aprehensión del ser trascendente, a posesionarse de la verdad de las cosas y del propio hombre y de Dios.*

A) Los espiritualistas exagerados o racionalistas

1. — *Platón coloca el origen de las ideas o esencias en sí en una intuición del alma, habida en una preexistencia. Los sentidos —que son por participación de las ideas— suscitan en el alma el recuerdo de las ideas, contempladas en la preexistencia. El conocimiento intelectual no es propiamente una adquisición de ideas, sino simplemente un recuerdo reavivado de las mismas, logradas en una preexistencia.*

*En Platón hay una escisión entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Por eso, el alma es una substancia completa, en la cual consiste el hombre. El cuerpo sólo es una cárcel del alma. Su conocimiento es el de las ideas; el de los sentidos sólo sirve para suscitar el recuerdo de las mismas.*

2. — *Para Descartes las ideas no provienen de los sentidos, sino por infusión de las mismas por Dios, ya formalmente, ya virtualmente, porque Dios ha dado al alma la fuerza para crear por sí misma sus propias ideas.*

*De aquí que también para Descartes el alma es una substancia completa y, por más que, como católico, de acuerdo al Concilio de Vienne, admitía que el alma era forma del cuerpo, nunca pudo explicar adecuadamente la unión de ambos, precisamente por el origen de las ideas, que hacían al alma una substancia completa sin necesidad del cuerpo para conocerlas.*

Más aún, Descartes reducía todo el conocimiento, aun el de los sentidos, a un conocimiento espiritual. No hay en él una distinción esencial entre las ideas y las sensaciones. Por eso cuando explica el "yo pienso, luego soy" en el "pienso" coloca ideas y sensaciones. Todo conocimiento para Descartes es espiritual, proviene del alma.

De aquí que para no conceder conocimiento y alma espiritual a los animales, Descartes reduce la actividad de los mismos a puros mecanismos materiales. Los animales no conocen ni tienen sentimientos, son como puras máquinas; consecuencia absurda pero lógica, de identificar todo conocimiento y actividad consciente con actividad del alma espiritual. De otorgarles conocimiento o actividad consciente a los animales, hubiera tenido que concederles un alma espiritual, cosa que Descartes no admitía.

3. — Leibniz reduce toda la realidad a mónadas espirituales intelectuales e inextensas dotadas de actividad puramente immanente: conocimiento y apetito, que asciende desde la inconsciencia de los seres vegetales a la consciencia imperfecta de los animales, a la consciencia plena del hombre y a la perfecta consciencia del Ser divino, la Mónada infinita.

La sensación como conocimiento material no cuenta para nada en Leibniz. No hay problema de origen de las ideas; las Mónadas por sí mismas, cuando llegan al hombre tienen ideas y voluntad conscientes.

Sabido es que para Leibniz, las actividades cognoscitiva y apetitiva de estas mónadas son enteramente immanentes. La acción de unas sobre otras, por ejemplo de los objetos que dan origen a nuestro conocimiento, es puramente aparente. Dios ha organizado "una armonía preestablecida" que hace aparecer como si una influyese sobre otra; pero es Dios que ha ordenado las mónadas de tal manera que a la actividad immanente de una responda la actividad de otra.

El conocimiento en Leibniz no se origina por influencia del ser trascendente. Es puramente immanente pero por la "armonía preestablecida" por Dios una mónada conoce la otra sin influencia o contacto de ésta sobre aquélla.

Por eso, pese al inmanentismo arbitrario y absurdo de las mónadas, Leibniz quiere ser realista: las mónadas conocen desde su immanencia los seres trascendentes, por la combinación establecida por Dios entre ellas. Por eso, él quiere ubicarse en una "Philosophia Perennis".

Esta explicación enteramente arbitraria, enteramente artificiosa de Leibniz no nos interesa ahora en este trabajo. Lo que queremos subrayar es su racionalismo o el origen de las ideas con independencia de la acción de los sentidos. Para Leibniz no hay conocimiento material sensitivo.

4. — Spinoza lleva el racionalismo hasta el panteísmo. Sólo hay una substancia y, por eso mismo, es por sí misma y divina. En ella distingue la "Natura naturans" o creadora dentro de su immanencia divina, y la "Natura naturata" o creada dentro de esa misma realidad immanente. Las creaturas son los modos finitos dentro de la única substancia divina. El espíritu y la materia, el alma

y el cuerpo, se identifican, como la línea cóncava y convexa. Con lo cual Spinoza creía haber superado la dificultad que tenía Descartes para explicar la unión substancial del alma y del cuerpo. No olvidemos que Spinoza se consideraba discípulo de Descartes. Las ideas son todas divinas y sin origen exterior a la única substancia de Dios.

El racionalismo o espiritualismo exagerado que prescinde de los sentidos exteriores ha sido llevado al grado máximo por Spinoza, al identificar toda la realidad de las ideas y los modos finitos de las creaturas con la única substancia divina. Realmente los modos finitos identificados con la substancia divina son una contradicción: la identificación de lo finito con lo infinito en la misma y única realidad infinita.

## B) El antiintelectualismo o empirismo

Por el otro extremo del espiritualismo exagerado o racionalismo, se ubica el antiintelectualismo empirista, bajo sus diversas formas, que niega un conocimiento intelectual espiritual esencialmente superior a los sentidos.

Todos los empiristas coinciden en negar este conocimiento intelectual, esencialmente superior e irreductible al de los sentidos y, consiguientemente, niegan su espiritualidad o inmaterialidad total.

1. — J. Locke sostiene que no conocemos la substancia, sino sólo los accidentes materiales. No niega la substancia, pero ella no es accesible a nuestra inteligencia —agnosticismo—.

Locke no niega la inteligencia; pero reduce su función a aprehender los fenómenos sensitivos, a agruparlos o separarlos, pero sin trascenderlos, vale decir, que la inteligencia, en definitiva, es un sentido superior, pero que no supera el objeto de los sentidos. Es un empirista. El "nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu" de Aristóteles y Santo Tomás —cuyo verdadero sentido veremos después— Locke lo toma literalmente: las ideas son los datos sensitivos, una reproducción o elaboración de los mismos, no son un conocimiento esencialmente superior a los mismos. Por eso niega el conocimiento de la substancia inaprehensible por sólo los sentidos.

2. — G. Berkeley, lejos de superar el empirismo, lo agrava. La substancia material realmente no existe: sólo hay fenómenos o apariencias de esa realidad. Por consiguiente, el mundo material, incluso el cuerpo humano, realmente no existen.

Como él era un obispo anglicano, contra sus principios empiristas, supone la existencia de Dios y del alma y admite el principio de causalidad. Dios causa en el alma estos fenómenos o apariencias de una materia inexistente, para darle al hombre la ilusión de que no está solo.

No hay ideas superiores a los datos sensibles. Se trata de un empirismo unido a un "idealismo acosmístico", a un mundo puramente fenoménico, sin realidad substancial material.

3. — D. Hume lleva el empirismo hasta sus últimas consecuencias. Sólo hay fenómenos fuertes y débiles, que corresponderían a nuestros sentidos internos y externos. Pero no conocemos la substancia o realidad ni del mundo ni del yo y menos la de Dios. El hombre está encerrado en un mundo puramente fenoménico o de puras sensaciones, desprovisto de ser trascendente o inmanente.

Lógicamente niega el principio de causalidad, al que reduce a una pura asociación de imágenes. Así cuando el sol nos calienta o ilumina, no se trata de una causalidad o de un influjo real del sol sobre nosotros, que produce la luz y el calor. En realidad sólo hay una asociación del fenómeno sol con el fenómeno luz y calor, que nosotros por "una creencia" ilusoria de la realidad, la proyectamos como si el sol realmente existiera y causara realmente la luz y el calor.

La negación del principio de causalidad es una consecuencia lógica del empirismo, porque si sólo conocemos los fenómenos no podemos aprehender el influjo causal, que no es sensitivo, y sólo captable por la inteligencia superior a los sentidos. Y con la negación de este principio es imposible el acceso al ser trascendente del mundo y de Dios y al ser inmanente del yo real.

El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos, fuertes —que nos dan la creencia ilusoria de una realidad trascendente del ser— y fenómenos débiles —que nos dan la creencia ilusoria también del yo o ser inmanente—.

4. — El empirismo matemático. El neoempirismo actual va más lejos aún que Hume. Sólo admite los "fenómenos verificables", es decir, que pueden ser percibidos por varias personas a la vez: un color, un sonido. En cambio, un fenómeno interior, un dolor o alegría, por ejemplo, no entra en la temática del sistema, pues no son verificables por muchos, sino sólo por un solo sujeto.

Todo el ámbito de un ser trascendente —el mundo y Dios— y del ser inmanente —el yo— está fuera del alcance de este empirismo.

Las matemáticas sirven para expresar estos fenómenos. Son un lenguaje apriori extrínseco a los fenómenos. No se trata de un apriori trascendental a la manera kantiana, que informa los fenómenos para convertirlos en objetos. Este apriori matemático no entra ni modifica los fenómenos, sólo se utiliza para expresarlos con más exactitud.

Lo que nos interesa en este trabajo es que el neoempirismo desconoce el valor de la inteligencia como esencialmente superior al conocimiento sensitivo de los fenómenos.

Conviene advertir que todos los empirismos, que sólo admiten la experiencia o el fenómeno, se fundan en una afirmación contradictoria. Porque la afirmación de que sólo vale el conocimiento sensitivo fenoménico no es sólo una afirmación arbitraria o apriori, sino que además no expresa ningún dato sensitivo o fenoménico y, consiguientemente, es una tesis contradictoria. Es decir, todo empirismo se funda en una afirmación que no es ningún hecho empírico, y que, por eso, es contradictoria. En una palabra, decir que sólo se conocen los hechos empíricos es una afirmación que no expresa ningún hecho empírico.

5. — El Positivismo. Esta posición que tuvo amplia difusión en el siglo pasado y principios del presente con Comte, Littré y, en el plano psicológico, con Wundt, quiere atenerse a sólo los datos de la experiencia, que serían los "datos positivos". Lo grave es que el Positivismo entiende por experiencia exclusivamente la de los sentidos. Husserl le ha criticado con razón al Positivismo, que también los datos de la experiencia intelectual son positivos, que él desconoce. También Croce ha criticado la lógica positivista de Stuart Mill, que quiere explicar la lógica por asociaciones y otros hechos puramente psicológicos, como "célebre por su innmeritada celebridad". Porque la lógica no se puede pensar sin los conceptos y juicios esencialmente superiores a los fenómenos psicológicos.

Paradójicamente el Positivismo, que quiere atenerse exclusivamente a los datos de la experiencia, substituye la experiencia de la inteligencia con una falsa teoría de una experiencia sensitiva. Con lo cual, lejos de atenerse a los datos reales inmediatos de la experiencia, los de la inteligencia pretende explicarlos con los datos de la experiencia sensitiva y substituye los datos reales con una falsa teoría, que no es ningún dato positivo. Otro tanto es la crítica que se le debe hacer a Mill cuando substituye la realidad de la actividad lógica con una falsa teoría psicológica, puramente fenoménica.

Además de esta falsificación de los datos de la experiencia intelectual, sustituida por una falsa teoría elaborada con datos sensitivos, la tesis positivista, como la de los empiristas —con la cual coincide substancialmente— es contradictoria: sostiene que sólo valen los datos positivos de la experiencia sensitiva con una afirmación que no se apoya en ningún dato positivo y que, por consiguiente, es arbitraria y contradictoria. Como el empirismo, el positivismo reduce el conocimiento humano a un conocimiento puramente sensitivo, que no es esencialmente superior al de los animales irracionales, y lo hace con una afirmación intelectual irreductible a los datos sensitivos y, por eso según dijimos, contradictoria.

6. — El formalismo kantiano. Kant ha intentado unir el conocimiento intelectual con el sensitivo. La intención era correcta. Pero no ha logrado realizar esta conjunción conforme a la realidad y a las exigencias del conocimiento, por haber substituido la objetividad trascendente del concepto a un formalismo apriori, destituido de contenido real y, en última instancia, por haber desconocido la abstracción.

Kant parte del dato sensitivo, lo único no creado por la vida consciente humana. Estos datos: el color, el olor, etc. son dados en el conocimiento sensitivo, pero son recibidos y transformados por las formas a priori de la sensibilidad, que son el espacio y el tiempo. Los datos extrínsecos —vg. el color— son informados por las formas de espacio y tiempo; y los datos internos —vg. un dolor— sólo por la forma del tiempo. Los datos informados por espacio y tiempo constituyen los fenómenos. El fenómeno es, pues, una síntesis a priori de formas de espacio y tiempo y del dato empírico.

El espacio y el tiempo son formas a priori, es decir, aquello que desde la sensibilidad condiciona o constituye el fenómeno. El a priori kantiano no es un conocimiento, sino algo que desde el sujeto condiciona y hace posible el mismo. No tiene contenido, sino que transforma los datos en fenómenos.

Además tales formas de espacio y tiempo son de la sensibilidad y no de la inteligencia; porque el espacio y el tiempo son únicos, hay un solo espacio y un solo tiempo, no son conceptos universales que pueden aplicarse a diversos fenómenos, por eso no pertenecen a la inteligencia. Esta no está para conocer la "cosa en sí", la realidad trascendente, inasequible para la inteligencia. La función de la inteligencia es puramente trascendental o a priori, constructiva del objeto.

Con su unidad o "apercepción", la conciencia informa los fenómenos y los separa del sujeto, es decir, les confiere universalidad y, con ella, objetividad. El objeto es, pues, para Kant un fenómeno al que la inteligencia trascendental no confiere contenido alguno, sino que de doce modos o formas lo transforma en objeto o concepto. El único contenido de este objeto es el fenómeno. En tal sentido Kant no supera el empirismo. Pero con la intervención de la inteligencia —que el empirismo desconoce— su sistema es un conceptualismo, que convierte al fenómeno en objeto por las doce formas o conceptos trascendentales a priori. Desde el sujeto puramente trascendental, sin añadir ningún contenido convierte a los fenómenos individuales en universales y necesarios y, por eso mismo los separa del sujeto como tal y los convierte en objetos. Este objeto pertenece a la immanencia de la conciencia, no la trasciende, no alcanza la realidad en sí. En verdad la inteligencia en Kant no conoce, desempeña un papel puramente trascendental o a priori, que informa y transforma desde el sujeto el fenómeno en objeto, mediante la universalidad, que lo separa de la subjetividad y le confiere objetividad. La unidad de la conciencia, la "apercepción" de la inteligencia sólo posee validez como forma para informar los fenómenos y convertirlos en objetos. Pero la "cosa en sí", la auténtica realidad trascendente queda más allá del alcance de la inteligencia —agnosticismo—.

Por eso, cuando esta unidad trascendental de la conciencia no se aplica a los fenómenos, es decir, cuando no es una síntesis a priori de formas y fenómenos carece de valor objetivo. Se trata entonces de formas puramente trascendentales vacías de contenido. Tales las formas de "mundo", "yo" y "Dios". Estos tres objetos de la metafísica carecen de fenómenos, son formas puras trascendentales y vacías, sin contenido, y por eso carecen de valor objetivo. Tales objetos de la metafísica son inasequibles por las formas de la inteligencia. Están más allá del alcance de tales formas, que sólo son aplicables a fenómenos y no a la realidad en sí. Por eso, sólo valen para las ciencias, que trata de los objetos fenoménicos.

De aquí que la Metafísica para Kant sea imposible: la inteligencia sólo vale cuando la unidad de sus formas informa a los fenómenos y constituye la síntesis a priori: 1) del contenido fenoménico y 2) de las formas. Sin el contenido fenoménico las formas de la inteligencia carecen de contenido y son vacías, son una "ilusión trascendental", sin alcanzar la verdadera realidad trascendente, que está más allá de su alcance —agnosticismo—.

Kant se ha ocupado también de los juicios, que divide en 1) analíticos y sintéticos y 2) a priori y a posteriori. Los juicios analíticos son aquéllos cuyo predicado está contenido formalmente en el sujeto, v.g., "el todo es mayor que la parte". Estos juicios son tautológicos, pues el predicado dice lo mismo que

el sujeto, no hacen conocer nada nuevo y, por eso, no sirven para constituir la ciencia, y son siempre *a priori*. Los sintéticos son aquellos juicios cuyo predicado no está contenido en el sujeto, nos hacen conocer algo nuevo. *A priori* es el juicio que vale universalmente, independientemente de la experiencia. *A posteriori* es aquel juicio que necesita de la experiencia para verificarse.

Descartados los juicios analíticos como tautológicos, sólo quedan los sintéticos. Estos pueden ser *a posteriori*, que nos hacen conocer algo nuevo por la la experiencia, pero no sirven para la ciencia porque no son universales.

Para constituir a ésta sólo valen los juicios sintéticos *a priori*, porque nos hacen conocer algo nuevo —sintéticos— y de una manera universal y necesaria —*a priori*—. Entre estos juicios Kant coloca el de causalidad: el predicado no está contenido en el sujeto, y sin embargo es universal y necesario.

Ahora bien, Kant comete un error al restringir los juicios analíticos a sólo aquéllos cuyo predicado está contenido formalmente en el sujeto; porque son también analíticos, los juicios en que el sujeto, sin contener formalmente el predicado, lo exige esencialmente sin necesidad de ninguna experiencia. Tal el juicio de causalidad: “todo lo que comienza a existir o existe contingentemente debe tener una causa”, porque el hecho de comenzar a existir implica un tránsito de la nada al ser, y de la nada no puede proceder el ser y, consiguientemente, este tránsito exige otro ser que lo haga pasar de la nada al ser, y este otro ser que hará pasar de la nada al ser es precisamente lo que se llama causa. Luego en el sujeto del principio de causalidad hay una exigencia esencial del predicado, de la causa, con independencia de toda experiencia. Se trata pues de un juicio analítico. Los juicios analíticos, pues, no son solamente, como quiere Kant, aquéllos en que el predicado está contenido formalmente en el sujeto, sino también aquéllos en que el predicado está exigido esencialmente por el sujeto.

Por eso, los juicios analíticos y los juicios *a priori* son idénticos. Y los sintéticos y *a posteriori* son idénticos. No hay juicios sintéticos *a priori*. Tales juicios son una creación kantiana, por haber restringido arbitrariamente el ámbito de los juicios analíticos.

### Crítica fundamental a Kant

El error fundamental de Kant es el apriorismo trascendental, como bien lo ha demostrado y con vigor Max Scheler y también Husserl. Kant ha privado a la inteligencia de su intencionalidad esencial, que incluye siempre en su acto un *objectum* distinto del mismo. No hay acto intelectual sin intencionalidad, sin un ser distinto del mismo acto de entender.

Este ser u *objectum* distinto de acto de entender está dado en el acto mismo de entender: hay una identidad intencional entre el objeto cognoscente y el objeto conocido, pero implica una dualidad real. El ser trascendente distinto del sujeto está presente en el acto cognoscente, que posee una superexistencia —como dice Maritain— en que además de la existencia propia del sujeto hay en éste existencia para otro ser distinto del mismo, para un *objectum* dado en la inmanencia del acto cognoscente, como trascendente a él. Esto es lo que Santo

*Tomás y Husserl llaman la intencionalidad del acto cognoscente, y que es esencial y evidentemente dado en todo acto de conocimiento, sobre todo intelectual.*

*Kant ha mutilado esta intencionalidad, ha privado a la inteligencia del ser u objeto trascendente o distinto de su acto, que ella implica esencialmente en su inmanencia. Y ha sustituido el conocimiento intelectual, tal como se da evidentemente en nuestra conciencia, con una creación a priori y arbitraria, de una trascendentalidad vacía de contenido objetivo, reducida a transformar el fenómeno en objeto, pero sin trascender a éste, y privada de su verdadero objeto o ser trascendente esencialmente distinto y superior al fenómeno. Por eso, dijimos antes, que Kant con su conceptualismo trascendental no supera realmente el empirismo: el contenido del conocimiento intelectual es el fenómeno.*

*Con la trascendentalidad, arbitrariamente creada, como señala Scheler, Kant, ha desvirtuado el acto intelectual, esencialmente superior al sensitivo y lo ha reducido a un mero concepto o forma vacía, cuyo único contenido es el fenómeno. En tal sentido, al privar a la inteligencia de su intencionalidad objetiva trascendente, Kant, según dijimos, no supera el empirismo. Lo único que se conoce son los fenómenos.*

*En última instancia, el conceptualismo trascendental, vacío de objetos reales de Kant, se reduce a un empirismo conceptualista y, por eso, es agnóstico y antimetafísico.*

*Max Scheler señalará que otro tanto hace Kant en su moral, donde no supera el empirismo y reduce la ley moral a una actividad puramente trascendental, vacía de contenido superior a los sentimientos sensibles. Pero este tema es ajeno a nuestro trabajo. A él nos hemos referido en nuestro libro sobre Scheler.<sup>1</sup>*

*De aquí que Kant haya declarado inasequible el ser real trascendente y haya declarado imposible la metafísica. Todo el sistema kantiano, aparentemente sólido, se funda en los pies de barro de su trascendentalismo deformante de la verdadera naturaleza de la inteligencia.*

*Este grave error trascendentalista kantiano, que desnaturaliza el conocimiento, se basa, en última instancia, en no haber conocido la abstracción, desconocimiento que ha conducido a numerosos filósofos al desconocimiento o deformación del conocimiento humano.*

*7. E. Husserl. Una sana reacción en favor de una verdadera concepción del conocimiento fue iniciada por E. Husserl. Ante todo adopta el método fenomenológico, que es el que han adoptado todos los grandes filósofos: "ir a las cosas mismas", observar qué nos dicen ellas, cómo se presentan y se develan a nuestro conocimiento. No se trata de elaborar teorías a priori, sino de describir el ser de las cosas, comenzando por observar el conocimiento mismo.*

*Por de pronto distingue entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Husserl afirma que ambos son intuitivos, por desconocer la abstracción.*

<sup>1</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Max Scheler: la Ética Material de los Valores*, Editorial crítica filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979.

F. Brentano, antiguo fraile dominico, conserva de Santo Tomás la noción de intencionalidad, esencial de todo conocimiento. Husserl, discípulo de Brentano, hace de la intencionalidad la clave de bóveda de su sistema, la retiene y la analiza con meticulosidad.

Contra la arbitraria trascendentalidad constructiva del objeto de Kant, Husserl observa con precisión que todo acto de conocimiento —el intelectual principalmente— se presenta como un acto, en que el sujeto está frente al objeto; que tanto el sujeto como el objeto están dados en el acto intelectual. En otros términos, el acto intelectual es intencional: es un sujeto que incluye en su acto una referencia esencial a un ser u objeto trascendente a él —un objectum, algo puesto delante y distinto del sujeto—. En la unidad del acto cognoscente hay una dualidad de noesis y de noema, de un acto subjetivo que incluye una referencia esencial a un objeto, presente en él, pero distinto de él. No se puede dar un acto cognoscente puramente subjetivo; le es esencial la referencia intencional y de inclusión en un acto de un ser u objeto distinto de él.

La riqueza del acto intelectual —que según veremos en la Cuarta Parte, le viene de su inmaterialidad— incluye una riqueza de existencia, en la cual existe el acto cognoscente y el acto conocido, identificados en un acto intencional, que abarca en su seno la dualidad real de sujeto y objeto. Esa es la realidad del acto de conocimiento, en cuya intencionalidad es alcanzado el ser u objeto trascendente al mismo acto.

Basada en esta concepción fundamental Edith Stein —hoy beata—, discípula y archivera de Husserl, buscó en sus obras un contacto y encuentro con el realismo intelectualista de Santo Tomás.

Husserl debería haber llegado a un auténtico realismo en el plano de la inteligencia, como Santo Tomás. Pero un exceso de meticulosidad lo condujo a reducir la intencionalidad de sujeto y objeto dentro de la inmanencia, es decir, que el acto cognoscente implica un objeto distinto de él, pero sólo en cuanto dado en él, vale decir, la trascendencia del ser objetivo, distinto del sujeto, permanece en la inmanencia de la conciencia. Husserl no niega el auténtico ser u objeto trascendente, pero cree que en rigor para explicar la intencionalidad del acto intelectual, únicamente es necesario un objeto trascendente o distinto del acto del sujeto, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de la conciencia.

De aquí que el lenguaje de Husserl no se diferencia mucho de un realismo tomista, pero la auténtica trascendencia real del objeto, que está más allá del sujeto, está trunca en Husserl y reducida a una trascendencia inmanente. Es lo que Husserl llama con un término griego, la epojé, la suspensión —no la negación— del ser real trascendente.

Más adelante fue reduciendo aún más la trascendencia hasta reducirla a una pura realidad de sujeto-objeto; y con una supremacía del sujeto, que puede darse solo. En cambio, el objeto sólo puede ser en el sujeto. Lo cual implica una supremacía trascendental del sujeto.

De este modo Husserl se fue acercando —sin coincidir nunca con él— al trascendentalismo de Kant, contra el cual se había inicialmente erguido, reinvin-

*dicando la intencionalidad con la dualidad de sujeto-objeto simultáneamente dados.*

*Husserl no llegó a la intencionalidad realista, porque no llegó a descubrir la abstracción. Hizo de la sensación y de la intelección dos intuiciones relacionadas entre sí, pero sin que la inteligencia extraiga las ideas de la sensación por la abstracción. Al desconocer el origen sensible de las ideas, perdió el contacto con la auténtica realidad trascendente, que únicamente se da en la intuición sensitiva, según vimos antes.*

8. *En la misma posición fenomenológica se ubica M. Scheler en el plano ético. Pero Scheler de hecho actúa como un realista; y su moral se aproxima a una moral agustiniana.*

*La reserva que ofrece Scheler es su antiintelectualismo en la aprehensión de los valores trascendentes al sujeto. Estos son reales, pero directamente aprehendidos por los sentimientos espirituales, sobre todo por el amor.*

*Es verdad que los valores se establecen por relación con los apetitos espirituales, pero es la inteligencia quien los aprehende y es lo que no ha visto Scheler, pese a su magnífico y objetivo estudio de los valores.<sup>2</sup>*

9. *Con el mismo método fenomenológico M. Heidegger intenta organizar una metafísica sobre la pregunta tradicional sobre el ser, es decir, pretende elaborar una ontología.*

*Pero entiende que se debe comenzar previamente con una Ontología fundamental sobre la existencia. Porque sólo el Da-sein puede preguntar sobre el ser; precisamente porque el ser sólo se de-vela en él. El Da-Sein es el "Pastor", "la casa" del ser.*

*En verdad sólo el hombre —el Da-sein, que dice Heidegger— es quien puede preguntar sobre el ser, porque el ser sólo se de-vela ante la inteligencia. Ahora bien, ¿qué es el Da-sein —Ontología Fundamental—?: es una pura existencia, un continuo salir de la nada al espacio y al futuro, que son como el horizonte del mismo Da-sein, no trascendentes o realmente distintos de él.*

*Por eso, la ex-sistencia o Da-sein —el hombre— es una espacialidad y temporalidad y, en definitiva, un salir de la nada y retornar a la nada: es "un ser para la muerte".<sup>3</sup>*

*Lo que interesa ahora en este trabajo es señalar el método fenomenológico e irracionalista de Heidegger, con el que intenta un contacto inmediato del Da-sein —el ser aquí o, como dicen los últimos escritos, el aquí del ser— con el Sein sin intermedio de la inteligencia. En última instancia, se trata de un empirismo irracionalista. Por un camino, ajeno al de la inteligencia, no es posible*

<sup>2</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Max Scheler: la Ética Material de los Valores*, Crítica Filosófica, E.M.E.S.A., Madrid, 1979, pp. 155 y ss. y especialmente pp. 163 y ss.

<sup>3</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *El último Heidegger*, segunda edición, Eudeba, Buenos Aires, 1968; y *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVI, pp. 297 y ss., y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1956, Cap. II, pp. 33 y, ss.

*el acceso al ser. Por eso, Heidegger, quien ha criticado a la Filosofía de Occidente desde Sócrates en adelante por haber sustituido el ser por las esencias —Edad Media— o por conceptos inmanentes —idealismo de la Edad Moderna—, paradójicamente sustituye el auténtico ser o acto con un puro “aparecer” o “patencia” dado en el Da-sein, como distinto de éste, pero sólo en cuanto dado en la inmanencia de éste. Además de un empirismo irracionalista, hay un trascendencia puramente inmanentista del ser.*

10. También J. P. Sartre adopta el método fenomenológico, aplicado a un empirismo materialista.

*El conocimiento intelectual espiritual está ausente enteramente en él. Únicamente es el ser material como puro aparecer. Es el ser en sí. Un “ser cebado”, que no sabe que es o tiene libertad, está ahí sin saber por qué y es absurdo. El ser para sí —el hombre— resulta por la mera destrucción de este ser o aparecer material. La conciencia resulta de la ruptura del ser material: una parte sobre la otra, que quiere coincidir con ella, pero no puede. Y si coincidiese con ella se reduciría al ser en sí y dejaría de ser conciencia.*

*También la libertad resulta por la negación del ser que no es y que quiere ser, pero no llega nunca a ser; y si llegase a ser sería el ser en sí y dejaría de ser libertad.*

*Vale decir, que la conciencia y la libertad propias del ser para sí, el hombre, resulta por una inmaterialidad, no como superación de la materia —espiritualidad como en Santo Tomás— sino simplemente por negación o destrucción del mismo ser que es material y, en definitiva, puro aparecer.<sup>4</sup> Se trata de un materialismo craso. El hombre es un ser que “no es lo que es” y “es lo que no es”, en definitiva es nada. Y es nada porque “no hay Dios que lo piense”.*

*Se trata de un materialismo unido a un ateísmo. Tal el sistema de Sartre, Dios, según él, es imposible porque sería el ser en sí y a la vez ser para sí. Sartre confunde groseramente el Ser en sí puro de Dios, enteramente inmaterial y sin potencia o limitación alguna, con el ser en sí material.*

*Pero Sartre va más allá: aunque hubiera Dios, afirma, habría que prescindir de Él, porque el hombre es pura libertad, pura nada que quiere ser y siempre fracasa; y si se supone la existencia de Dios, no cabría esta pura libertad.*

*En lo cual hay dos graves errores: 1) el hombre no es pura libertad, es un ser que tiene una voluntad libre; 2) la existencia de Dios, lejos de oponerse a este ser libre, lo constituye y sostiene.<sup>5</sup>*

*No vamos a continuar con el sistema de Sartre tan absurdo y burdo; de él nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos.<sup>6</sup>*

<sup>4</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, pp. 337 y ss.

<sup>5</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Santo Tomás y la Filosofía Actual*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1975, Cap. XXVIII, y *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, Emecé, Buenos Aires, 1965, Cap. III, pp. 57 y ss.

<sup>6</sup> Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Tratado de Teología Natural*, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1989.

*Lo que nos interesa aquí es señalar que Sartre desconoce el conocimiento auténticamente sensitivo y enteramente el intelectual: un materialista total y fenomenista, donde no cabe inmaterialidad o superioridad alguna sobre la materia y, por consiguiente, tampoco conocimiento alguno, ya que la dualidad de sujeto-objeto, constitutiva del conocimiento, supone una superioridad sobre la materia (Cfr. Cuarta Parte).*

*(Continuará)*

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI