

Selecciones

La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino

Edith Stein

Traducción presentación y notas de Melchor Sánchez de Toca
Alameda

El día de año nuevo de 1922 Edith Stein se bautizó en Bergzabern con el nombre de Teresa, en una ceremonia en la que su amiga y compañera Hedwig Conrad-Martius hizo de madrina¹. Culminaba así para ella una larga búsqueda de la verdad que había comenzado en su época de estudiante de psicología en la universidad de Breslau. El deseo de la verdad plena la había llevado del psicologismo a la fenomenología y, sin abandonar ésta, a introducirse cada vez más por los caminos de la fe, en los que contó con la ayuda y la guía de Max Scheler, Adolf Reinach y su mujer, Hedwig Conrad-Martius y otros. La certeza de que en la fe había encontrado toda la verdad a que el hombre puede aspirar en esta tierra, y la radicalidad de su conversión la hicieron renunciar al ejercicio académico de la filosofía. Así pues, la brillante asistente de Husserl cortó radicalmente con su prometedora carrera filosófica, y comenzó a dar clases de lengua y literatura alemana en el colegio Sta. Magdalena de las dominicas en Espira.

Fue allí cuando en 1925 conoció al P. Erich Przywara S. J., quien decidió

¹ Para éstos y otros detalles de su vida cf. W. HERBSTTRITH, *Das wahre Gesicht Edith Steins, Kaffke, Aschaffenburg*, 1987. (Trad. esp. de M. Sánchez de Toca Alameda, *El verdadero rostro de Edith Stein* Ed. Encuentro, Madrid).

acabar con aquel derroche de talento filosófico escondido. Así, después de proponerla con éxito una traducción al alemán de una obra de Newmann, le sugirió que estudiara y tradujera las *Quaestiones disputatae de veritate* del doctor angélico. Y la pasión por la filosofía, que nunca había muerto durante todo este tiempo, volvió a prender de nuevo en Teresa Edith Stein.

Edith Stein se había acercado ya a la figura de Sto. Tomás cuando su conversión, siguiendo la recomendación del prof. Schulemann, de Breslau. Pero fue con el estudio de las *Quaestiones Disputatae* cuando realmente conoció la figura del santo doctor. Y fue entonces cuando se sintió cautivada por su figura y su obra.

No debe pensarse, sin embargo, que tal entusiasmo e interés obedecía a lo que hoy llamaríamos «disciplina de partido». Fue el mismo deseo insaciable, objetivo y metódico de la verdad, que la llevó a abrazar la fe, el que le hizo descubrir en los textos tomistas un mundo de verdades, en parte nuevas, en parte conocidas. A partir de aquel momento, toda su aspiración filosófica fue lograr una conciliación entre lo que su formación fenomenológica le decía y lo que el descubrimiento de Santo Tomás le enseñaba.

Uno de los primeros tanteos de este ensayo es el texto que ahora presentamos. Apareció en 1929 en el tomo suplementario del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, con motivo del 70 cumpleaños de Husserl. Su carácter provisional queda ya de manifiesto en el subtítulo del artículo: Ensayo de una confrontación.

La validez de este ensayo, así como de otros intentos similares de actualización o relectura del tomismo a la luz de las grandes corrientes del pensamiento moderno, no es tarea que corresponda ahora juzgar. Sirvan estas líneas y el artículo que sigue para presentar al público de lengua española una parte de la producción filosófica de esta autora. «Consideraría como un efecto particularmente satisfactorio —escribe Edith Stein en el prólogo a su traducción del *De Veritate* el que no pocos fuesen movidos a través de la traducción, al estudio del texto original»². Sirva esta recomendación también aquí para dejar paso a su escrito.

² *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit*, en Edith Steins Werke, t. III y IV, Herder, Freiburg-Leuven, 1952, p. 7.

La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*

Ensayo de una confrontación¹

La autora ensaya en este artículo una confrontación entre la filosofía de Sto. Tomás y la fenomenología de Edmundo Husserl. Ambos coinciden en considerar la filosofía como ciencia estricta que trata de obtener una imagen del mundo lo más universal y fundamentada posible. En esta tarea para Santo Tomás, la fe tiene un papel fundamentador (Filosofía teocéntrica), mientras que para Husserl el punto de partida es la conciencia pura trascendental (filosofía egocéntrica). Mientras que la fenomenología trata de establecerse como ciencia de esencias para una conciencia trascendental, para Tomás a las investigaciones de esencias deben añadirse los hechos de la experiencia natural y los que aporta la fe. Finalmente, el análisis de la cuestión de la «intuición» revela nuevas coincidencias y divergencias metodológicas entre los dos autores.

1. *La filosofía como ciencia estricta*

No es en absoluto fácil, viniendo del mundo intelectual de Edmund Husserl, hallar un camino hacia el de Santo Tomás. Apelando a Franz Brentano, quizá pueda descubrirse una cierta conexión. Husserl mismo ha mostrado en sus recuerdos sobre Brentano cómo en una ocasión fue ganado para la filosofía por la manera de tratar las cuestiones filosóficas de aquél. El estilo de pensar y enseñar de Brentano le decía que la filosofía podía ser algo más que un discurso altisonante; que, ejercida rectamente, era capaz de satisfacer las más altas exigencias de rigor científico a las que él, como matemático, estaba habituado. ¿De dónde,

* Publicado originariamente en *Festschrift Edmund Husserl. Zum 70. Geburtstag gewidmet*. Ergänzungsband zum Bd. X des Jahrbuches für..., 1929. Reimpresión de la primera edición en Max Niemeyer, Tübinga, 1974, pp. 314-328.

¹ El título indica ya que se trata únicamente de un primer ensayo. El breve espacio de que disponemos así lo exige. Una confrontación real necesitaría una exposición fundamental de la fenomenología en sus diversos estadios de desarrollo y según todos sus ámbitos, así como una exposición fundamental de la filosofía de santo Tomás. (Evito de intento el término «Tomismo», porque no pienso en ninguna escuela tradicional, sino en una imagen de conjunto extraída de las fuentes, en cuanto fundamento de una investigación comparativa como la presente). No es este el lugar para ello, ni estaría yo hoy por hoy capacitada para semejante tarea. Pero sí que puedo intentar ya ahora esbozar el espíritu del filosofar en un par de trazos esenciales, tal como se me presenta sobre la base de mis estudios en torno a santo Tomás realizados hasta la fecha.

empero, le venía a Brentano aquella inexorable precisión en su pensamiento, que sedujo a Husserl, y que tan nueva le pareció a éste en el ámbito de la filosofía? ¿De dónde aquella transparencia en la formación de conceptos? ¿No era una herencia escolástica? Brentano se había criado en la rígida escuela de la filosofía tradicional católica. El estilo de pensar de ésta había configurado su espíritu. Y en el estilo exacto de pensar de Husserl, en la pregnancia de su expresión, hallamos algo familiar. Naturalmente, en esta relación no ha de pensarse en un contenido de doctrina tradicional. Cuando se habla de una *philosophia perennis* en sentido tan amplio, quiere significarse de ordinario un sistema teórico cerrado, que, como tal, está muy alejado del estilo fenomenológico de filosofar. Pero *philosophia perennis* aún significa algo más: me refiero al espíritu del auténtico filosofar, que late en todo verdadero filósofo, es decir, en todo aquel a quien empuja irresistiblemente una íntima necesidad de escudriñar el *logos* o la *ratio* (en traducción de Tomás) de este mundo. El filósofo nato trae al mundo este espíritu como potencia, hablando romísticamente. La potencia se actualiza cuando topa con un filósofo maduro, con un «maestro». Los verdaderos filósofos se tienden así la mano por encima de todas las barreras del tiempo y del espacio. Así, Platón, Aristóteles y San Agustín fueron maestros de Santo Tomás (repárese bien: no sólo Aristóteles, sino también Platón y Agustín). Para él no cabía sino filosofar en constante diálogo con ellos. En este sentido, también Husserl tuvo sus maestros, a pesar de toda la independencia de su proceder. A algunos de ellos ha aludido él mismo; por ejemplo, su método lo construyó en una confrontación consciente con Descartes y Hume; pero otros han influido en él a través de conductos ocultos, sin que él llegara a ser plenamente consciente de ello. Entre estos debe incluirse también a Tomás. Por tanto, en el primer punto ha de constatarse una coincidencia total. En ejercer la *filosofía como ciencia estricta*, tal como Husserl la bautizó.

Estas palabras hay que pronunciarlas casi con temor, pues, como tantos términos fenomenológicos, ha tenido la desgracia de convertirse en un lema de moda que tanto defensores como detractores han solido malentender. No debe pensarse aquí en una analogía con ninguna otra ciencia. Significa únicamente que la filosofía no es cosa del sentimiento o la fantasía, de un idealismo visionario, ni tampoco de opiniones personales: una cuestión de gustos, por decirlo así; sino que es objeto de una razón seria e imparcial. Tanto en Husserl como en Tomás domina la convicción de que en todo lo que es, late un *logos*, y que a nuestro conocimiento le es posible descubrir paso a paso cada vez algo nuevo de este *logos*, cuando procede según el principio de la más estricta honradez intelectual. Por encima de los límites que a este procedimiento le están impuestos en el descubrimiento del *logos*, las concepciones de ambos coinciden ciertamente.

2. *Razón natural y sobrenatural.*
Fe y conocimiento

Ninguno de los dos ha dudado jamás de *la fuerza de la razón*. Es fama que la gran hazaña de Husserl consistió en haber rastreado el escepticismo bajo todos sus ropajes modernos y haberlo rebatido enérgicamente. Pero ratio no ha significado en él nunca otra cosa que *razón natural*, mientras que para Tomás entra aquí en escena la separación entre razón natural y sobrenatural. En este punto Husserl objetaría que lo que él entiende por razón cae más allá de la oposición entre «natural» y «sobrenatural»; que eso serían distinciones empíricas. Él no hablaría ni de la razón del hombre ni de la de un ser sobrehumano, sino de la razón como tal, de aquello que —sin perjuicio de toda distinción empírica— debe darse doquiera que hablemos cabalmente de razón. Pero la crítica trascendental en el sentido de Husserl no era asunto de Santo Tomás. Este siempre se dedicó («ingenuamente», como dice Husserl) a las realidades. Pero suponiendo que viviera hoy, y se colocase en este punto de vista (lo cual sería perfectamente posible), diría: ciertamente, es posible decir algo sobre la esencia de la razón en cuanto tal —la ratio de la ratio—, a la que no afectan las diferencias de los distintos seres cognoscentes. Pero no basta para trazar los límites de nuestro conocimiento. Siempre tenemos que trabajar con *nuestros* órganos de conocimiento. Liberarnos de ellos nos es tan imposible como saltar por encima de nuestra propia sombra. Aunque nos sea concedido formarnos una idea de la estructura de los espíritus superiores, no por ello se nos hace accesible lo que para ellos lo es. Tomás ha contado siempre tranquilamente con este hecho. La fenomenología procede como si no existieran límites en principio para nuestra razón. Ciertamente, se admite, su tarea es infinita; el conocimiento es un proceso infinito, pero se encamina derechamente hacia su meta, esto es, la plena verdad, que como idea reguladora prescribe la dirección del camino. Desde el punto de vista de esta filosofía, no entra en consideración otro camino hacia la meta. También Tomás es de la opinión que este es el camino de la razón *natural*: su camino es infinito, y ello quiere decir que nunca puede llegar a su meta, sino sólo acercarse progresivamente. De ahí resulta también el carácter necesariamente fragmentario de toda filosofía humana.

Viene ahora su gran «pero»: él nunca admitiría que éste sea absolutamente el único camino del conocimiento, que la verdad no sea otra cosa que una idea que debe realizarse en un proceso infinito —y por tanto nunca plenamente—. La verdad plena existe; hay un conocimiento que puede abarcarla totalmente, que no es proceso infinito, sino plenitud infinitamente inmóvil; es el *conocimiento divino*. De su plenitud puede participarse a los otros espíritus, y se participa de hecho según la medida de su capacidad de comprensión. La participación puede tener lugar de distintos modos. El conocimiento natural es sólo un camino al cual se le han trazado determinados límites, susceptibles de ulterior determinación. Pero no todo lo que le es inaccesible es inaccesible a nuestro espíritu, según su

estructura originaria. Durante un tiempo está en peregrinación por esta vida; pero algún día llegará a su meta, a la patria celestial. En la meta comprenderá todo lo que para él es comprensible (no todos los abismos de la Verdad divina, que sólo son comprensibles para Dios), y verá allí todo en una única intuición. Algo de lo que entonces verá, tanto como le es necesario para no errar el camino hacia la meta, se le comunica ya durante su existencia terrena por la revelación; y lo expresa en la fe, que durante su peregrinación en la tierra constituye una segunda vía de conocimiento junto al conocimiento natural.

Tanto lo que conocemos «in via», como lo que creemos «in via», lo conoceremos en la meta de otro modo. La medida posible de nuestro conocimiento durante la peregrinación terrena está ya establecida para nosotros, no podemos alterar sus límites. Está igualmente establecido lo que puede alcanzarse mediante el conocimiento o la fe. En general, lo está de tal manera que sólo el objeto de la fe es lo que escapa en principio a nuestro conocimiento terreno. Pero hay también algo de lo que se nos comunica por la revelación que por la vía del conocimiento sólo podría conocerse con poca o insuficiente seguridad.

Estos razonamientos se hallan muy lejos de toda filosofía moderna. Husserl jamás pretendió discutir el derecho de la fe. La fe es según su concepción, (junto con los demás actos religiosos que pudieran entrar en consideración, pues siempre ha dejado abierta la posibilidad de una intuición en visiones como fuente de experiencia religiosa), la instancia competente en el ámbito religioso, como el sentido lo es en el de la experiencia externa. Pero con esta analogía se afirma también implícitamente: Es la instancia competente *para la religión, no para la filosofía*. La teoría de la fe, no es, como tampoco la teoría de la experiencia sensorial, objeto de estos actos especiales, sino del conocimiento racional que puede reflexionar *desde y sobre* todo otro acto posible. (Para evitar un malentendido terminológico: con «conocimiento racional» no aludo aquí a ningún procedimiento especial, verbigracia, el lógico deductivo en contraposición al intuitivo, sino más en general: conocimiento racional *en general*, es decir, según la división anteriormente señalada; conocimiento racional *natural*. Contra esta multiplicidad de significados de la palabra *ratio* también tuvo que luchar Tomás). Pero cuando el filósofo moderno persiste de todos modos en que la filosofía de la religión ha de considerarse como objeto de la razón y no de la fe, se resiste a admitir que la fe tenga algo que decir en otras disciplinas filosóficas. Y lo dicho hasta ahora conduce claramente a que en las cuestiones epistemológicas de preliminares la fe tiene un voto decisivo. Con ello hemos hallado un punto de divergencia decisivo. No se trata, en efecto, cuando implicamos la fe, de una especial cuestión filosófica, sino del trazado de los límites de la razón natural, y con ello al mismo tiempo de una filosofía puramente racional-natural. El que los límites de la razón deban ser fijados antes de que ésta pueda emprender su tarea, ya lo dijo Kant. Pero para él, como para toda la filosofía moderna, era algo evidente el que compete a la razón natural «autónoma» fijar sus propios límites. Podría plantearse la pregunta de si para poder resolver esta cuestión no

tendría que tener un punto arquimédico fuera de sí misma, y cómo le sería posible lograrlo. Pero no necesitamos abordarlo aquí. Tomás en efecto, nunca ha tratado esta cuestión en sus escritos, porque para él, sin semejante proceder crítico, *estaba* resuelta. Aquel proceder con exclusión de la fe es perfectamente explicable cuando por fe se entiende un sentimiento o algo «irracional». Si hubiese significado eso para Tomás, tampoco él la habría dejado intervenir en sus cuestiones filosóficas. Pues el objeto de la *ratio* (en sentido amplio, que abarca la razón natural y sobrenatural), también es para él la filosofía. Pero de lo dicho hasta ahora se desprende que la fe no es para él en modo alguno irracional, es decir, algo que no tenga que ver con la verdad y la falsedad. Al contrario, es un camino hacia la verdad. Camino en primer lugar hacia verdades que de otro modo nos estarían vedadas, y camino, en segundo lugar, el más *seguro* hacia la verdad, pues no hay certeza mayor que la de la fe; más aún: no hay conocimiento alguno para el hombre *in statu viae* de certeza igual a la que es propia de la fe, aunque sea una certeza no apodíctica. Con ello adquiere la fe un doble significado para la filosofía. La filosofía busca la verdad en su mayor extensión posible y con la mayor certeza posible. Si la fe descubre verdades que de otro modo no serían accesibles, la filosofía no puede prescindir de estas verdades de fe sin renunciar a su aspiración universal a la verdad, y más aún, sin exponerse al peligro de que se deslice la falsedad en el cuerpo de conocimiento restante, porque en la interdependencia orgánica de toda verdad, cada parte constituyente puede incurrir en una falsa luz si se corta la vinculación con el todo. Resulta así una *dependencia material de la filosofía con respecto a la fe*.

Ahora bien: Si es propia de la fe la máxima certeza que puede alcanzar el espíritu humano y si la filosofía reivindica el derecho a proporcionar la mayor certeza alcanzable, debe apropiarse la certeza de la fe. Eso se realiza por un lado acogiendo en sí las verdades de fe, y midiendo luego todas las otras verdades según éstas como el último criterio. Con ello resulta también una *dependencia formal de la filosofía con respecto a la fe*.

Se observará que en estas explicaciones el mismo nombre de filosofía tenía un doble significado. Queda afectada por la división de la razón en natural y sobrenatural. Podría por ello hablarse de filosofía natural y sobrenatural, como por otra parte, es usual dividir la teología en natural y sobrenatural. Hay un cupo de verdades a las que la razón natural tiene acceso. Ella sola no alcanza ya a fijar sus límites, sino que aquí debe entrar en juego la razón sobrenatural. (Aún habría que aclarar con más precisión el modo en que ambas se entreveran). A mayor abundamiento, la tarea de ésta es someter a examen cada una de las verdades adquiridas mediante la razón natural. Aparte de esta aportación metodológica de la razón sobrenatural, que en lo esencial tiene el significado de preservar a la razón natural del error, debe completar materialmente las verdades de la razón natural: una comprensión racional del mundo, es decir, una metafísica, —y a ello apunta en último término implícita o explícitamente la intención de toda filosofía—, sólo puede lograrse con una razón natural y sobrenatural a la

par. (Y como se ha perdido la comprensión hacia estos hechos, se explica el carácter abstruso de toda la metafísica contemporánea y consecuentemente la visión metafísica de tantos pensadores modernos). La valoración filosófica de las verdades de fe es, nuevamente, tarea de la razón natural, por supuesto, bajo la dirección metodológica de la sobrenatural. Esta no debe considerarse como una medida o una comparación explícita y permanente. La razón iluminada por la fe, recorre generalmente por sí misma caminos que concuerdan con la verdad sobrenatural. Sólo en casos de duda es necesaria una prueba actual.

Debo añadir aquí que en los escritos de santo Tomás apenas se halla algo de lo que acabamos de decir sobre la relación razón y fe. Todo esto era para él un punto de partida evidente. Lo que aquí me he atrevido a esbozar se basa en una reflexión a posteriori sobre su efectivo proceder, tal y como es necesario hoy por hoy para un entendimiento con la modernidad.

Al filósofo contemporáneo, situado en una actitud «crítica», se le planteará ahora la siguiente cuestión: Si la fe es el criterio de toda otra verdad, ¿cuál es el criterio de ella misma? ¿Qué me garantiza la autenticidad de la certeza de la fe? En el sentido de santo Tomás, habría que decir más bien: La fe se garantiza a sí misma. Podría decirse también: Dios, que nos da la revelación, nos garantiza su verdad. Pero esto sería tan sólo la otra cara de la misma cosa. Pues si se tomara como conjunto de hechos aparte, se llegaría a un círculo vicioso, puesto que en la fe adquirimos certeza de Dios, a quien la revelación nos lo da a conocer y que en ella se nos hace cercano personalmente. El recurso a las pruebas de Dios, tampoco serviría; por supuesto existen para el entendimiento vías para demostrar la existencia de Dios elevándose desde las criaturas, y también —aunque sólo negativamente y por analogía— obtener una cierta imagen de la esencia divina; pero como estos «preambula fidei» se sirven del conocimiento natural, con ellos sólo se ha de lograr la certeza del conocimiento natural y no la certeza propia de la fe. Sólo puede señalarse que para el creyente las verdades de fe tienen una certeza tal que toda otra certeza queda con ello relativizada, y que no puede sino rechazar todo presunto conocimiento que se halle en contradicción con la fe. El entendimiento y la voluntad deben sacar de ello las consecuencias teóricas y prácticas. Entre las implicaciones teóricas se halla la construcción de una filosofía desde la fe.

3. *Filosofía crítica y filosofía dogmática*

Es evidente que la actitud fundamental de un filósofo que procede de un punto de partida semejante, ha de ser completamente diversa de la del filósofo moderno que prescinde de la fe y quiere arreglarse únicamente con el conocimiento natural. El filósofo que se apoya sobre el terreno de la fe *tiene* de antemano la absoluta certeza que se necesita para levantar un sólido edificio; los otros han de buscar primeramente un punto de partida semejante, y así, se com-

prende perfectamente que en la filosofía moderna la crítica del conocimiento se convirtiera en la disciplina fundamental, y que los principales esfuerzos de los grandes filósofos hayan estado orientados a ella. Así le sucedió a Husserl. Partiendo de cuestiones específicas, se vió obligado a retroceder paso a paso y afanarse en la seguridad de un método absolutamente fiable. Este método pretendía prescindir de todo lo que pudiera ser fuente de errores: los errores de modos de concluir erróneos, renunciando para ello a todos los resultados del pensamiento mediato y queriendo hacer uso únicamente de situaciones objetivas inmediatamente evidentes; el engaño de los sentidos, suspendiendo la experiencia natural y estableciéndose como método de investigación pura de esencias; ampliando la duda metódica de Descartes, y liberando la crítica kantiana de sus componentes acrítricos, Husserl llegó a establecer la esfera de la conciencia depurada transcendentamente como ámbito de investigación de su «*philosophia prima*». Pero tampoco pudo detenerse allí. Incluso en esa esfera aparecían trascendencias, y los esfuerzos de los últimos años estaban orientados a delimitar dentro de este ámbito una zona de auténtica inmanencia, es decir, un conocimiento que fuera absolutamente uno con su objeto y por ello asegurado contra toda duda. Bien se echa ya de ver que desde el punto de vista de santo Tomás esta meta no puede considerarse alcanzable. El ideal del conocimiento, según acabamos de caracterizarlo, se realiza en el conocimiento de Dios: para El, ser y conocer es uno, pero para nosotros no coinciden.

Con todo, no ha de pensarse que desde la óptica de santo Tomás este proceder crítico carezca de valor. En absoluto. Desde ella, se puede reconocer que mediante este proceder se ha hecho posible una clasificación y ordenación de los medios del conocimiento, y, —si se procede con una energía tal en su aplicación como el propio Husserl lo ha hecho— una asepsia metódica como quizá nunca antes se ha conocido. Para una teoría del conocimiento en el sentido de un ordenamiento y disposición de los medios de conocimiento habría lugar también en la filosofía de santo Tomás. Pero para él era y debía serlo, *cura posterior*. En la serena certeza de que tenemos a disposición nuestra una serie de medios de conocimiento legítimos podía hacer uso de todos ellos a discrección, a fin de obtener un acervo de conocimiento filosófico lo más grande posible. A él le interesaba el qué, no el cómo. La fenomenología llama a este procedimiento «dogmático». Este espíritu sintético daba la bienvenida a cualquier camino, con tal que condujera a la verdad. El podía relegar al ordenamiento objetivo de los problemas el someter a discusión en su lugar las cuestiones sobre el conocimiento. El mismo tuvo que hacer lo que en su época era una necesidad. Aquella época había acumulado una cantidad de conocimientos hasta entonces desconocidos. Los ánimos estaban revueltos ante la cuestión de si se podía y qué se podía apropiarse de ellos. Para servir a la causa de la verdad y a la paz espiritual de los hombres, sólo había un camino: reunir todo el conjunto de conocimientos y probarlo. Tomás no podía detenerse en un trabajo previo, inútil desde su punto de vista y para su objetivo. Reunió lo que era doctrina de la iglesia, de la Sa-

grada Escritura y de los Padres, pero también lo que los filósofos modernos y antiguos habían enseñado. Ordenó, comparó y probó. Para esta prueba empleó también todos los medios apropiados para ello: los principios lógico-formales, la inteligencia objetiva, la confrontación con las verdades de fe. A una ojeada superficial de sus escritos, podría parecer que el juicio de autoridades humanas es un criterio importante. Pero sólo es apariencia. Ciertamente para él siempre tenía un peso importante el que Aristóteles, el filósofo por antonomasia, como él lo llamaba, o el que Agustín apoyaran algo. Tuvo siempre la convicción de que en aquello que decían debía esconderse un núcleo de verdad. Y así era para él también un importante argumento *ad hominem* frente a otros que no despreció: presentarlos como testigos. Pero nunca aceptó en virtud de autoridad humana nada que fuera accesible a su propia inteligencia. En semejante trabajo recopilador, clasificador y ordenador creció lo que se llama el sistema de santo Tomás. El conjunto de conocimientos de su época se organizó en su espíritu. No escribió ningún «sistema de filosofía», y el sistema que se halla tras sus escritos, está hasta la fecha sin escribir. Pero quien estudia sus escritos, halla respuesta clara y distinta a más preguntas de las que quizá sería capaz de formular. Y lo que es más: el organon que lleva consigo y que le hizo posible concluir una infinidad de preguntas con un firme y sereno *respondeo dicendum*, ese organon pasó a los «discípulos» del maestro y los capacitó para responder en su espíritu a preguntas que Tomás no se planteó y que acaso en su época no pudieran formularse. Esa es la razón por la que hoy se recurre de nuevo a sus escritos. Es una época que ya no se contenta con consideraciones metódicas. Los hombres están sin apoyos y buscan un asidero. Quieren una verdad asible y con contenido que se les dé en la vida; quieren una «filosofía vital». Y eso lo encuentran en santo Tomás. Naturalmente su filosofía está infinitamente lejos de lo que hoy en día se conoce con este nombre. En vano se buscarán en él inspiraciones ditirámicas. No hay en ello sino una verdad sobria y expresada en forma abstracta-conceptual. A una consideración superficial aparece en muchos casos como «sutilezas» puramente teóricas, con las que no se puede «emprender» nada. Incluso en un estudio serio, no se da uno cuenta fácilmente, de que se ha ganado algo práctico. Pero quien vive durante largo tiempo con este espíritu claro y agudo, sereno y prudente en su mundo, descubrirá a menudo que, en difíciles cuestiones teóricas o situaciones prácticas, ante las cuales antes se hallaba inerte, encuentra fácilmente y con seguridad la decisión acertada; y cuando sorprendido se interroga cómo fue posible, descubre entonces que Tomás, con alguna de sus sutilezas, ha puesto de algún modo la base para ello. Naturalmente, al tratar tal o cual pregunta, él no sospechaba para qué podría servir alguna vez, ni se preocupaba de ello. El seguía únicamente la ley de la verdad. Sus frutos los produce ella misma.

4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica

De los distintos objetivos propuestos y de las diversas concepciones del fundamento de la certeza, han de resultar orientaciones completamente dispares de toda la filosofía. Ambos parten de que a la idea de la verdad pertenece una consistencia objetiva, independiente del investigador o del cognoscente en su caso. Pero en la pregunta por la *primera* verdad y con ello por la filosofía primera, los caminos se separan. La primera verdad, el principio y criterio de toda verdad es Dios mismo —es decir, si así podemos llamarlo, el primer axioma filosófico para Tomás. Toda verdad, de la cual podemos hacernos partícipes, brota de Dios. De ello se desprende la tarea de la filosofía primera: debe tener a Dios por objeto. Debe desarrollar la idea de Dios y el modo de su ser y conocer. Acto seguido ha de establecerse la relación en la que todo lo demás existente, según su esencia y existencia, está con respecto a Dios, y el conocimiento de otros seres cognoscentes con respecto al conocimiento divino. Para todas estas cuestiones se ha de recurrir a todo lo que podamos saber sobre ello, no sólo lo que se haya de tomar del conocimiento natural, sino también de la Revelación. En dependencia con el conocimiento de las criaturas, se han de explicar los caminos por los cuales los seres con nuestra estructura anímica pueden lograr conocimiento de Dios, de sí mismos y de otras criaturas. Resulta así la Teoría del conocimiento, —que los modernos colocan en el principio, para «justificar» todo lo demás— ser parte de una Teoría general del ser. En el fondo, todas las cuestiones se reducen así a cuestiones de ser (*Seinsfragen*), y todas las disciplinas filosóficas, se convierten en partes de una gran ontología o metafísica, pues para todo ser, lo que es y su modo de ser, la esencia y la existencia, es comunicado por Dios; correspondiendo a su esencia y su existencia, pero también a la medida y el modo de su conocer y sus aspiraciones, la verdad y la perfección accesible a ella ². La Lógica, la Teoría del Conocimiento y la Ética, según su contenido material, están así contenidas en la Ontología, aun cuando de otra forma, convertidas normativamente, puedan constituirse como disciplinas propias. Es fácil percatarse dónde se halla en este organon el lugar para la «Fenomenología trascendental» de Husserl, su creación más propia: es esta Ontología general con un cambio radical en su diseño (*Vorzeichenänderung*, según la propia expresión de Husserl), según corresponde a un punto de partida distinto. Para la consideración trascendental, la pregunta es: Cómo se constituye el mundo para una conciencia (*Bewusstsein*) que yo puedo examinar en inmanencia: el mundo exterior e interior, el natural y el espiritual, el mundo de los bienes y el libre de valores, y finalmente y por

² El bosquejo, tal como aquí se presenta, sigue en lo esencial el discurso de las *Quaestiones disputatae de Veritate*. En su edición alemana —*Untersuchungen über die Wahrheit*— aparecerán este año en Herder. (No aparecieron ni el año ni en la editorial que menciona la autora, sino en la casa editorial Otto Bergameyer Borgmayer de Breslau, su ciudad natal, en 1932, en dos volúmenes. N. del T).

último, también el mundo del sentido religioso, el mundo de Dios. Husserl, con incansable trabajo, ha perfeccionado el método que le permitió a él y a sus discípulos abordar estos problemas «constitutivos», mostrar cómo la actividad espiritual del sujeto, dedicándose a un material puro de la sensación, construye en múltiples actos y cadenas de actos su «mundo». Aquella ontología que a cada ser espiritual le asigna su actividad específica, tiene sitio para estas investigaciones constitutivas. Pero no puede renunciar a su significado «básico». El camino de la fenomenología trascendental ha llevado a colocar el sujeto como punto central y de partida de la investigación filosófica. Todo es relativo al sujeto. El mundo, que se constituye en actos del sujeto, permanece siempre como un mundo para el sujeto. Por esta vía no se podría lograr —como precisamente constantemente le objetaba al fundador de la fenomenología su círculo de discípulos— recuperar desde la esfera de la inmanencia aquella objetividad, de la que él sin embargo había partido, y válida para asegurar una verdad y una realidad libre de toda relatividad subjetiva. En el cambio de significación que supuso el resultado de la investigación trascendental, y que equipara la existencia con un presentarse ante una conciencia, el intelecto ansioso de la verdad no podrá nunca descansar. Y, sobre todo, porque relativiza a Dios mismo, está en contradicción con la fe. De modo que ésta es la contraposición más aguda entre la Fenomenología trascendental y la filosofía católica; en un lado una orientación *teocéntrica*, en el otro *egocéntrica*.

Efectivamente, contra este punto, contra el famoso «idealismo» husserliano han ido dirigidos los principales ataques en los años posteriores a la aparición de sus *Ideas*, en las que éste se expresó por primera vez. Precisamente esta cuestión fue objeto de constantes discusiones en el diálogo con sus celosos discípulos, sin que se llegara a resultado alguno: Los razonamientos que para Husserl eran decisivos, resultaban ser luego en aquellos diálogos incapaces de convencer al oponente, e incluso cuando uno se daba momentáneamente por vencido, solía antes o después tornar con sus antiguas o nuevas objeciones. Husserl se vio así obligado en los últimos años a concentrar todas sus fuerzas en profundizar y perfilar los análisis que le llevaban a este resultado, y a hallar una forma de expresión convincente, que hiciera aparecer ante los demás la interdependencia con la misma luminosa claridad con que él decía verla. Así, en esta cuestión, el camino de la fenomenología se ha ido alejando de la línea de la filosofía medieval.

5. *Ontología y metafísica*

Hasta ahora, el discurso versaba sobre Ontología o metafísica. Los fenomenólogos suelen separar ambas terminológicamente. Aquello que Husserl designó como Ontología material y formal, aquellas disciplinas, que están presupuestas en todo proceder científico-positivo, (la lógica pura, la matemática pura, la Ciencia natural pura, etc.), quería haberlas fundamentado como Ciencias

de Esencia (*Wesenswissenschaften*), que no hicieran uso alguno de comprobaciones empíricas. Por el contrario, la metafísica en el sentido tradicional parece ser, en oposición a lo anterior, una ciencia esencial de *este* mundo. Efectivamente, en santo Tomás, esta diferencia entre *Esencia* (*Wesen*) y *hecho* (*Faktum*), eidética y empiría, no se ha llevado a cabo en las distinciones preliminares, como exige la fenomenología. Ya hace un momento se señaló que para él se trataba de obtener una imagen de este mundo lo más comprehensiva posible (*este* mundo, está aquí empleado en sentido husserliano como el mundo subsistente fácticamente en oposición a cualquier otro mundo posible, no como lo terreno en oposición a lo supraterráneo). Para el filósofo medieval, la filosofía no fue nunca un asunto puramente teórico, aun cuando procediera como un puro teórico, tal como Tomás lo hizo, sino que se buscaba una comprensión del mundo como fundamentación de un comportamiento práctico correcto en el mundo. No era éste el único, ni siquiera el más elevado motivo del filosofar (por lo demás es un motivo que también en Husserl ha desempeñado un importante papel) —pues se reconocía absolutamente el derecho a la pura teoría: en el reconocimiento de la verdad el intelecto perfecciona el sentido de su existencia y alcanza la mayor semejanza posible con Dios y su felicidad— pero desde luego sí uno importante. Para esta meta práctica, pero también para la teórica, de un conocimiento lo más amplio posible del mundo era necesario emplear el saber empírico y el eidético. Lo que la fe aporta a la imagen del mundo, es mayoritariamente un saber de hechos, si bien, un saber de distinta valencia que el de la experiencia sensorial. La diferencia era sin embargo para el filósofo medieval totalmente corriente. Este habla de lo que corresponde a las cosas «en sí», según sea «esencia» (*wesenhaft*, esencialmente, como dicen los fenomenólogos), y lo que les corresponde «accidentalmente», en virtud de la constelación a la que van a caer en el transcurso fáctico del devenir. El acento lo pone en las verdades esenciales. Lo que adviene a las cosas según su esencia es, por decirlo así, el armazón fundamental del mundo. Y lo que les adviene accidentalmente está ya prefigurado como posibilidad en su esencia (*Wesen*). En este sentido, también Husserl ha involucrado lo fáctico en sus consideraciones de esencia. Existe así una amplia actitud común entre las investigaciones fenomenológicas y las de la Escuela (es con frecuencia sorprendente hasta qué punto llega la coincidencia en el método de los análisis individuales), cosa de la que con toda razón ya se percataron los detractores de la fenomenología, cuando acogieron y calificaron el método de Análisis de Esencias, tal como se practica en las «Investigaciones Lógicas», de renovación de la Escolástica. Por otra parte, está aún el que para Tomás se trataba de establecer la esencia (*Wesen*) de *este* mundo y de todas las cosas de este mundo, y que por tanto, la posición de existencia (*Daseinthesis*), como Husserl suele decir, siempre se mantiene. Para él no cabía hacer un juego con posibilidades libres. Cuando él habla del conocimiento de los ángeles, del conocimiento de nuestros primeros padres, del conocimiento del alma tras la muerte, etc., estas explicaciones no tienen meramente el sentido de establecer tipos posibles de

conocimiento junto a los ya conocidos conformes a la experiencia del conocimiento fáctico humano, y lograr con ello el elenco del conocimiento como tal³, sino que son expresiones de realidad. En estas exposiciones yace el doble sentido, y sería perfectamente posible abordarlo separadamente y compendiar y desarrollar lo que en los escritos de santo Tomás está contenido en la «Ontología» y en la «Metafísica». Por otra parte debería hacerse una recopilación de lo que ya tenemos en los escritos de Husserl y sus discípulos para la realización de su exigencia de una ontología formal y de una serie de ontologías materiales. Resultaría entonces hasta qué punto se da una coincidencia. Mientras que se hable únicamente en general de «Esencia» (*Wesen*) frente al Factum y de «En-sí» frente a lo Accidental, no es posible propiamente parangón alguno, porque estas expresiones generales apenas son otra cosa que breves designaciones de una pléyade de graves problemas ontológicos.

6. La cuestión de la «Intuición».
Método fenomenológico y método escolástico

A propósito de esto, podría uno también tropezarse con la cuestión, que a los extraños quizá pudiera parecer como la más importante para una confrontación entre Husserl y santo Tomás, la cuestión de la archifamosa *Intuición* o *Visión de esencias* (*Wesensschau*). Tanto para materialistas y positivistas, tanto para kantianos como para neoescolásticos, ésta ha sido desde luego la gran piedra de escándalo en la fenomenología. Es muy comprensible que en una consideración superficial se llegue a la impresión de que el método fenomenológico y el escolástico son fundamentalmente distintos; de un lado, elaboración lógica y valoración de la experiencia sensorial (si nos limitamos al ámbito del conocimiento natural); del otro, una visión aparentemente inmediata de verdades eternas, tal como según la concepción escolástica está reservada a los espíritus bienaventurados, y en el sentido estricto de «inmediatez» solamente a Dios. Pero debe decirse que se toman demasiado a la ligera estas dos vías de investigación, cuando con ello se cree resuelto el asunto. Ante todo ha solido tropezarse con las expresiones «Intuición» y «Contemplación» (*Erschauen*). Ambas están, en efecto, históricamente cargadas, y era muy natural que alguien versado en literatura mística, concibiera bajo las tales algo así como una visión intelectual, un adelanto a cuenta de la *visio beatifica*: tales visiones son un don privilegiado de almas selectas, por lo común aquellas que están preparadas para ello gracias a un elevado grado de santidad y una severa vida ascética, sin que por ello la más ele-

³ Este fue el sentido que se dió a las investigaciones escolásticas en el círculo de los fenomenólogos, y como se atendía a estos problemas de posibilidades con predilección, se tuvo desde aquí un acceso al mundo del pensamiento de la edad media, mientras que las otras direcciones de la filosofía moderna no supieron emprender absolutamente nada por esta vía.

vada santidad o la más estricta ascesis puedan conceder el derecho a semejante gracia o provocarla: son un regalo totalmente gratuito de la liberalidad de Dios. Y suena entonces como si los filósofos mundanos, sin atender a la cualidad personal, reivindicaran el derecho a poder mandar tales iluminaciones a su gusto sobre la mesa de trabajo. Eso lógicamente tenía que extrañar y provocar rechazo. Por otra parte, entre los filósofos modernos, no creyentes, para quienes aquellas experiencias místicas no eran sino estados anímicos enfermizos, sin significado cognoscitivo alguno, la intuición fenomenológica, expresada en este sentido, no podía contar sino con una sonrisa irónica. Pero quien ha interpretado la palabra así, no ha sabido aprovechar la viva interpretación que subyace en el procedimiento metódico práctico de Husserl. Quien ha leído sus escritos con una real comprensión de las cosas, no con la vacía comprensión verbal, más aún, quien ha podido recorrer con él su camino en diálogo, para ese tal tenía que hacérsele claro que el fenomenólogo no se sienta en su mesa de trabajo y se pone a esperar iluminaciones místicas, sino que se trata de una fatigosa elaboración intelectual de las «intelecciones»* (*Einsichten*). El método fenomenológico es un procedimiento del más fino y penetrante análisis de un material dado. Podríamos destacar a grandes rasgos tres puntos en los cuales, tras una aparente oposición, puede descubrirse una coincidencia plena entre el procedimiento escolástico y el fenomenológico:

1. Todo conocimiento comienza con los sentidos. Este es el principio fundamental, que Tomás ha establecido para el conocimiento humano, y es desde luego la frase más citada de toda la filosofía escolástica. Parece como si Husserl la contradijese, cuando subraya que no se necesita fundamentación empírica alguna para una intuición de esencia (*Wesenseinsicht*). Pero esta constatación no se afirma en el sentido de que el fenomenólogo podría arreglarse sin ningún material sensorial. Estos sólo dirían que el filósofo, cuando filosofa sobre la naturaleza de la cosa material, no necesita para un análisis ninguna experiencia actual de una cosa material; que allí donde se sirve de una percepción actual o de un recuerdo de una cosa fácticamente percibida, no hace uso alguno de la posición de realidad que subyace en la percepción y el recuerdo; que a él no le interesa *esta* cosa efectivamente existente, sino que sólo debe haber alguna visión clara de una cosa material como material de partida; una visión fantástica clara podría eventualmente prestar mejores servicios que una percepción actual difusa. Pero sea la visión de la que se sirva del tipo que fuere, todas incluyen en sí material sensorial, de modo que aquella proposición en absoluto queda abolida. Por otra parte Tomás estaba bien lejos de recurrir a un determinado tipo de visión sensible, acaso la percepción exterior actual, como substrato del correspondiente conocimiento.

* Traduzco *Einsicht*, la evidencia apodéctica, aquí y en lo sucesivo por Intelección, según la traducción de J. Gaos y M. Morente en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (Alianza editorial, Madrid, 1985). ¡N. del T.!

2. Tomás dice: todo conocimiento natural humano se logra mediante la elaboración intelectual del material sensible. En esta concepción amplia el procedimiento de Husserl tampoco contradice esta proposición. Pero quizá subyace en el tipo especial de la elaboración una oposición. Según la concepción fenomenológica, la intelección (*Einsicht*) no se logra mediante inducción. La tarea del filósofo, para seguir con el ejemplo mencionado, no es la de observar una serie de cosas materiales y compararlas, y abstraer las propiedades comunes si quiere establecer la «esencia» (*Wesen*) de la cosa material. Mediante una tal comparación y «abstracción» no se alcanza la esencia; por otra parte, no es necesaria una mayoría, bastaría eventualmente una única visión ejemplar, para llevar a cabo la *Abstracción* de una muy distinta índole, que en verdad es el acceso a la esencia. Esta abstracción es «prescindir» de lo que corresponde a la cosa de modo puramente «casual», es decir, que podría ser también de otra manera, sin que la cosa dejara de ser una cosa material; y positivamente es una disposición de la mirada hacia lo que corresponde a la cosa material en cuanto tal, lo que pertenece a la *ratio* de la cosa material (como gusta de decir Tomás), o a su idea. Al Aquinatense jamás se le habría ocurrido negar la posibilidad de un procedimiento semejante. El mismo lo ha practicado doquiera que se trataba de descubrir «rationes» (en el sentido que acabamos de establecer). Es, según su manera de hablar, tarea del *intellectus dividens et componens*; dividir es Analizar, y la separación abstractiva de los momentos* esenciales y accidentales es un análisis en este sentido. Simplemente, los términos de la escolástica no pueden tomarse en sentido demasiado estricto; Querer establecer el *dividere et componere* sobre deducciones inductivas y deductivas en el sentido de la ciencia natural empírica y de las formas de los silogismos, sería simplificar la metódica de santo Tomás de modo inadmisiblemente. De la otra parte, la acentuación del carácter *intuitivo* del conocimiento de esencias no ha suprimido *todo* curso de pensamiento en general; no se refiere a un simple «ver», sino que con ello se designa sólo la oposición al procedimiento lógico deductivo; no se trata de deducir unas proposiciones de otras, sino de un penetrar en los objetos y en las conexiones de objetos, que pueden ser sustrato de proposiciones. Si Tomás ha designado como la tarea más propia del intelecto el *intus legere*, el leer en el interior de las cosas, el fenomenólogo puede dejarlo valer como una sorprendente perífrasis de lo que él entiende por intuición. Deberían así estar ambos de acuerdo en que la visión de esencias (*Wesensschau*) no está en oposición al pensamiento, sólo con que se tome «pensamiento» con la necesaria amplitud, y en que es producto del entendimiento (*Verstandesleistung*), si tomamos de nuevo entendimiento (*Verstand, Intellectus*), en el sentido apropiado, y por tal no se piensa en aquella caricatura que el racionalismo o sus destructuras han hecho del entendimiento.

Creo así que también en el punto 3., la pregunta por el carácter activo o pasivo de la intuición, se ha de constatar una coincidencia. Si Tomás ve en el procedi-

* momentos (al. Momente) o partes no-independientes de todo ¡N. T.!

miento analítico, que busca penetrar en la esencia desde el material de partida, actividad del *intellectus agens*, auténtica *acción* del entendimiento, el «intus legere», la intelección del entendimiento (*Verstandeseinsicht*), a la que en último término tiende todo movimiento del entendimiento, tiene entonces el carácter receptivo. La fenomenología ha destacado especialmente este elemento pasivo, porque señala la oposición de su método de investigación, que se deja guiar por la ratio objetiva, a aquellas orientaciones modernas en la filosofía, para las cuales el pensamiento significa un «construir», y el conocimiento una «creación» del entendimiento investigador. En el rechazo de toda arbitrariedad subjetiva, la fenomenología y la escolástica se encuentran de nuevo, e igualmente en la convicción de que aquel ver, que es una recepción pasiva, es la tarea más propia del entendimiento y toda acción mera preparación para ella.

Con esta primera constatación de un sentido de intuición, sobre el que podría estarse de acuerdo, no está decidido aún si Tomás admitiría lo que la fenomenología entiende por intuición, en general, y si lo admitiría como una de las formas del conocimiento accesibles al intelecto humano *in statu viae*. A fin de lograr claridad sobre ello, pongamos ante nuestra consideración la cuestión de la «inmediatez» de la intelección. De «inmediatez» puede hablarse en muy diversos sentidos. Puede significar que la evidencia es alcanzable sin más, que no exige ningún trabajo previo, que no se necesita acercarse a ella paso a paso. Tal inmediatez la asigna Tomás al *intellectus principiorum*, la intelección de las verdades fundamentales, que él considera como aparejos connaturales del espíritu humano. Estas no se deducen de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo cual todo lo demás se deduce, y con respecto a lo cual toda verdad deducida ha de cotejarse. Y si las designa como «innatas», no quiere decir con ello naturalmente, que el hombre las reconozca actualmente desde el comienzo de su existencia; sino que está en posesión de este conocimiento habitualmente, como en la terminología escolástica se denomina este tipo de estar-a-la-mano, y tan pronto como el entendimiento entra en acción, realiza su acto en virtud de la certeza de estas verdades. Siempre existe la posibilidad de dirigir a ellas la mirada e inteligirlas actualmente. Contrariamente a esta inmediata inteligibilidad, se halla la inteligibilidad de verdades ocultas, que sin embargo, una vez inteligidas, no se conocen ciegamente, si las deducimos de premisas evidentes en una dinámica ejecución de las concatenaciones deductivas. El privilegio del conocimiento inmediato es que está libre de error y es inolvidable; en la deducción pueden cometerse fallos, y con ello errores. La inmediatez de los principios no indica que sean los primeros cronológicamente. Si se quisiera afirmar tal cosa, entraríamos en conflicto con el principio fundamental del comienzo a partir de los sentidos. Lo primero que se conoce son cosas sensibles. Pero si el conocimiento de los principios presupone *temporalmente* la experiencia sensorial, aquel no extrae su derecho de ésta. *Objetivamente* los principios son la primera verdad. Es decir, son lo primero de lo que al conocimiento humano le es naturalmente accesible. Tomado absolutamente, sólo Dios es la primera verdad. Los princi-

pios y la luz del entendimiento, es decir, la fuerza del conocimiento que se nos otorga para proseguir a partir de los principios, son aquello que la Primera verdad nos ha comunicado de sí misma, la «imagen» de la Eterna Verdad que llevamos en nosotros.

Según la especie, como Husserl caracteriza lo que él llama verdades de esencia (*Wesenswahrheiten*), emplea para ellas la inteligibilidad inmediata, que Tomás asigna a los Principios. Pues según la concepción de la fenomenología estas verdades deben ser inteligidas directamente, no deducidas de otras. Y les asigna la indiscutibilidad, en cualquier caso la indiscutibilidad por la experiencia, por lo que las llama a priori. Habría por tanto que probar si todo lo que por parte de la fenomenología se designa como Verdades de Esencia, tiene realmente el carácter de Principios.

Habitualmente se ha entendido por Principios únicamente los escasos principios lógicos formales tradicionales. El fenomenólogo lo calificaría de demasiado estrecho. A la deducción de las Verdades no pertenecen sólo proposiciones fundamentales *según* las cuales se han de obtener las otras, sino también proposiciones fundamentales *por* las cuales se haga: principios en cuanto al contenido (*inhaltliche*, en un sentido determinado) además de los lógicos.

La diferencia es más patente en el campo de la Matemática, donde además de los principios de la deducción, se hallan los axiomas, por los cuales se obtienen las otras tesis. Desde luego, es una cuestión discutida que no vamos a abordar ahora, si los axiomas de la matemática son proposiciones inteligibles y si están señaladas en sí ante las tesis, y si están como predestinados para axiomas, de modo que fuera imposible una reordenación de las cadenas de deducción. Habría que investigar ulteriormente si otros ámbitos de objetos permiten una construcción axiomática y hasta qué punto. En cualquier caso, la visión fenomenológica es que en la filosofía tenemos que habérmolas con una pluralidad de «Axiomas», de modo que ella misma nunca podrá convertirse en axiomática. Parece indiscutible:

- 1.— que aquí se da la diferencia entre verdades inmediatamente inteligibles y deducidas;
- 2.— que entre las inmediatamente inteligibles se hallan algunas determinadas en cuanto al contenido;
- 3.— que la inteligibilidad de estas proposiciones determinadas en cuanto al contenido es inteligibilidad *intelectual*, no evidencia sensorial, y que por tanto, su contenido tampoco puede ser deducido de la experiencia sensible, o al menos no exhaustivamente.

Desde el punto de vista de santo Tomás, lo primero naturalmente no puede admitirse sin más. Con respecto a lo segundo habría que decir que hay desde luego verdades en cuanto al contenido de carácter inteligible, —aquellas que despliegan lo que pertenece a la quiddidad (*Washeit*) de una cosa; y en ellas principalmente piensa el fenomenólogo cuando habla de verdades de esencia—, pero no son «inmediatamente» inteligibles en el sentido que acabamos de establecer:

es decir, no son accesibles sin más al conocimiento humano *in statu viae*, sino que tienen que ser elaboradas. Ya se concedió que este «elaborarse» no debía concebirse como inducción, y con ello implícitamente que las verdades «elaboradas» no deben su derecho a la experiencia, de modo que en este sentido pueden llamarse *a priori*. Tomás ha admitido para el espíritu humano la *misma* inmediatez que el *intellectus principiorum* sólo en *un* punto: él también considera el conocimiento *universal* del bien (como opuesto a lo que en cada caso particular es bueno y deseable) como equipamiento natural de nuestro espíritu, como infalible e inolvidable, como *a priori* del conocimiento práctico, igual que los principios lógicos lo son del conocimiento práctico.

Como inmediata, aunque no dotada con el carácter de la necesidad inteligible, valía también para él después la experiencia de la propia existencia. Esta también la poseemos «sin más», sin deducirla o elaborarla a partir de otra cosa; debemos decir sin embargo de ella, —así como del conocimiento de los Principios—, que no es lo primero que se opera cronológicamente; la orientación de acto originaria es hacia objetos exteriores, y sólo reflexionando logramos conocimiento de los actos mismos y de nuestra propia existencia.

Ahora bien, a esta experiencia de la propia existencia le corresponde inmediatez aún en otro sentido. Conocer inmediatamente puede significar: conocer sin medios; es decir no sin un trabajo de conocimiento previo, sino sin un medio que opere en el conocimiento actual mismo. Tales medios podemos contemplarlos en tres tipos:

- 1.— La luz del entendimiento, en virtud de la cual conocemos.
- 2.— Las formas o especies, por medio de las cuales el entendimiento reconoce las cosas (e. d. no las cosas puramente materiales, sino «res», realidades en general).
- 3.— Objetos de experiencia, *a través* de los cuales conocemos los otros objetos de experiencia, como por ejemplo, imágenes reflejadas y efectos reales, del tipo de los que conducen a su causa.

El primer medio es imprescindible para todo conocimiento humano, pero para el conocimiento de la propia existencia no se necesitan medios ni del segundo ni del tercer tipo; es decir, que yo no conozco mi existencia por medio de especies, aun cuando en un cierto sentido esté presupuesto el que haya ahí especies, ya que, como se dijo, la propia existencia no es lo primero que yo conozco, y porque el conocimiento primero cronológicamente, las cosas exteriores, es un conocimiento por medio de especies. El conocimiento de *lo que* el alma es, es decir, ante todo el alma como tal, según su propia naturaleza, no es un conocimiento *a través* de especies, pero sí lo es a partir de las especies; es decir, que el espíritu humano conoce su propia naturaleza a partir de la de las especies que operan en la experiencia de las cosas exteriores, y que él mismo reflexionando convierte en objeto; este conocimiento es por tanto reflejo y mediato. Reflejo y mediato, aun cuando en algún otro modo es también el conocimiento de la índole individual de la propia alma.

Un conocimiento mediato en el sentido de un conocimiento *por medio* de especies, es, como ya se dijo, el conocimiento del mundo exterior. En él hay que distinguir entre la experiencia sensible, que por medio de una especie sensible, una «imagen», conoce lo sensorial de fuera, según sus accidentes, y el conocimiento del entendimiento, que penetra en lo interior de la cosa real, en su esencia. La forma del entendimiento, la *species intelligibilis*, por la que este «*intus legere*» se capacita para elaborar a partir del material de los sentidos, es la tarea del *intellectus agens*. (Si fuera nuestro propósito llegar a una comprensión de la estructura de la percepción de las cosas y del conocimiento natural racional, tendríamos que explicar con más detenimiento lo que se entiende por especie sensible y espiritual. Pero por el momento bastará con constatar los múltiples sentidos de mediatez e inmediatez). El conocimiento de la esencia de la cosa real es, por tanto, mediato en el sentido de la mediación a través de especies. El conocimiento de la especie misma no es a su vez un conocimiento mediante especies. Mas es mediato en el primer sentido (el de elaborar); el espíritu humano *in statu viae* no está originariamente en posesión de especies, como lo están los ángeles. (Para ellos, como para Dios y todos los espíritus bienaventurados, ya no hay mediatez del primer tipo; no necesitan conquistar gradualmente el conocimiento, pues para ellos todo es «sin más» accesible. Pero en el segundo sentido el conocimiento de los ángeles y los Bienaventurados es también mediato, es decir, un conocimiento por medio de la luz que se les concede, y —en cierto sentido— también por medio de formas. La inmediatez en *todos* los sentidos sólo es propia del conocimiento divino). El conocimiento de las especies mismo es más aún reflejo.

Como tercer ámbito del conocimiento humano, además del mundo exterior e interior, entra en nuestra consideración el conocimiento de Dios, de su existencia. Este es, si nos limitamos al conocimiento natural, no sólo mediato en el sentido de la elaboración, ni tampoco sólo en el sentido del conocimiento mediante especies, sino que está mediatizado por el conocimiento de las otras realidades, de las criaturas. El hombre conoce naturalmente la existencia de Dios no sólo por sus efectos. Para el conocimiento natural humano no hay en absoluto un conocimiento propiamente *positivo* de la esencia divina. Sólo negativamente, nuevamente por la vía de la mediación de las criaturas, es posible determinar los atributos esenciales de Dios. El conocimiento positivo de la esencia divina, tal como la conoce Dios mismo en la visión beatífica, es inmediato, a diferencia de este conocimiento mediatizado, como también el de aquella mediatez de la elaboración; en cierto modo también en relación al conocimiento mediante especies, pues la esencia divina no es conocida como las criaturas mediante especies especiales, es ella misma objeto y forma de la visión beatífica. Pero no es tan inmediata como Dios se ve a sí mismo. Dios es la luz y comunica esta luz a los bienaventurados, y en su luz ven la luz, pero en distinto grado y medida, de acuerdo a la medida de lo comunicado. Sólo Dios mismo *es* el conocimiento en el que por tanto Conocimiento y objeto coinciden plenamente.

Todo conocimiento humano mediato, ora en un sentido, ora en el otro de la palabra, es medido con *esta* medida. Pero también el conocimiento humano alcanza *la* inmediatez propia del conocimiento de los bienaventurados —el hecho de que estén en posesión de él sin actividad procesual, o que logren llegar a ella— sólo con los Principios. A gran número de conocimientos esenciales no les corresponde éste. Aún en otro punto se quedan tras la visión de los bienaventurados. No es un ver «cara a cara». Los bienaventurados conocen la esencia de las cosas viendo en Dios sus arquetipos (*Urbilder*), sus Ideas. No hay duda posible de que estas ideas vistas sean las ideas de las cosas reales. Para nosotros existe una discrepancia entre las especies de las cosas que el intellectus agens elabora, y la esencia de las cosas, tal como es en sí. Por un lado, en el juicio que pone una especie como especie de *esta* cosa, hay la posibilidad de cometer un error. (La fenomenología evita este yerro del entendimiento judicativo, renunciando a la aplicación de las verdades de esencia a la realidad, y, limitando las expresiones de esencia al ámbito de las especies mismas, las concibe sólo como «noemáticas», no como ontológicas). Ulteriormente, la visión de los bienaventurados abarca en una visión simple, *uno intuitu* toda la esencia. Para el conocimiento humano, la *visión* de la esencia (*Wesensschauung*) y la *expresión* o juicio de la esencia (*Urteils und Wesenaussage*), no coinciden. Si bien la visión de la esencia no está orientada a toda la esencia, a esta *intención* sin embargo, le corresponde sólo un cumplimiento (*Erfüllung*) parcial. Las expresiones de esencia separan lo que en la visión simple está contenido, y resaltan explícitamente ora este, ora aquel rasgo; con ello se alcanza para el conjunto (*Teilbestände*) —y con por ello también para el todo— un más alto grado de claridad, pero aparece con ello, en lugar de la simple visión un proceso divisor, y el todo nunca se hace presente en una visión impletiva (*erfüllend*). Resta así de los sentidos de inmediatez que se asignaron a las verdades de esencia únicamente:

1.— La oposición a aquella mediatez presente en el conocer de realidades mediante sus efectos;

2.— La visibilidad o inteligibilidad con respecto a un pensar o saber «vacío».

He tratado esta cuestión de la inmediatez con minuciosidad en comparación con otros puntos porque es especialmente discutida. Con lo dicho no se termina. Pero debe quedar claro que la cuestión de la relación entre el método escolástico y el fenomenológico no puede resolverse con un par de frases estereotipadas. No deben, sin embargo, escatimarse esfuerzos para abordar los «sutiles» análisis individuales por ambas partes, a fin de lograr tanto en una parte como en otra una real comprensión, como primera condición previa para el conocimiento de las relaciones mutuas. Como ya dije al principio, para mí sólo se trataba aquí de destacar algunos puntos de capital importancia, que ofrecieran una mirada al espíritu del filosofar del pensador medieval y el moderno. Resumiendo, yo quisiera decir: ambos consideran tarea de la filosofía lograr una comprensión del mundo lo más universal y sólidamente fundamentada posible.

Husserl busca el punto de partida «absoluto» en la inmanencia de la conciencia, mientras que para Tomás lo es la fe. La fenomenología quiere establecerse como ciencia de esencias, y mostrar cómo podría constituirse un mundo, y eventualmente, diversos mundos posibles para una conciencia gracias a sus funciones espirituales; «nuestro» mundo bajo este aspecto, se entendería como una tal posibilidad; la constitución fáctica de éste se confía a las ciencias positivas, cuyos presupuestos objetivos y metódicos se examinan en aquellas investigaciones sobre posibilidades de la filosofía. Para Tomás, no se trataba de mundos posibles, sino de una imagen lo más perfecta posible de este mundo; como fundamento de su comprensión deben incluirse esas investigaciones de esencias, pero deben aceptarse los hechos que la experiencia natural y la fe nos brindan. El punto de partida unificador desde el cual se deriva toda la problemática filosófica, y al cual se remite siempre, es para Husserl la conciencia pura trascendental, para Tomás, Dios y su relación con las criaturas.