

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN  
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA  
"ALFONSO REYES"  
F. M. E. R. O. T. E. C. A.



*Capilla Alfonsina  
Biblioteca Universitaria*

6



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1965

permanece fija la máxima que dice que la mentira es condenable y condenada hasta en sus formas más leves, aunque no constituye violación a otros deberes que el de la veracidad.

Importa por cierto observar que la veracidad, como la caridad, debe ser iluminada por el intelecto. Palabras pronunciadas precipitadamente, o dictadas por diversas pasiones, pueden producir dolores y daños no leves, si no a nosotros mismos, a los demás, contrariamente a las leyes de la caridad y de la justicia. El amor a la verdad no nos dispensa de observar estas leyes; más bien nos impone respetarlas, puesto que son ellas mismas las verdades más ciertas e inconcusas. Ese amor debe pues ser valorado y sostenido por una vigilante reflexión, y por una cierta autocrítica: sólo entonces él nos guía realmente a cumplir todos nuestros deberes. No en balde advertía Pascal: "Comme la première règle est de parler avec vérité, la seconde est de parler avec discrétion" (*Lettres à un provincial*, XI). Ciertamente no peca, en rigor, contra la verdad el que expresa sinceramente cualquier pensamiento o sentimiento suyo: puesto que, como observaba San Agustín (*De mendacio*, 3), "non omnis qui falsum dicit mentitur, si credit aut opinatur verum esse quod dicit". Pero esto prueba precisamente que *no mentir* no basta, y que esta regla debe ser integrada con la que impone la ponderación y la reflexión, por consiguiente con una cierta medida en las palabras. No se olvide que la prudencia es la primera de las virtudes cardinales, y que, como ya amonestaron San Pablo y San Juan Crisóstomo (*In Epist. ad Philipp. Comment., Homilia II, C. I*), también la virtud teológica de la caridad debe ejercitarse "adhibito iudicio, cogitata ratione, delectu quodam ac sensu".

Resulta confirmado de esto el nexo que liga entre sí las distintas virtudes; así es que bien puede considerarse la virtud en general, definiéndola, según la fórmula de San Agustín. (*De civitate Dei*, XV, 22), *ordo amoris*. Tal definición comprende también la justicia, puesto que ésta se realiza plenamente sólo cuando, junto con el orden, reina la caridad o sea el amor. Y no está fuera de lugar recordar aquí un pensamiento de Rousseau (*Nouvelle Heloise*), que si bien tal vez en forma no muy exacta, encierra en mi opinión, una gran verdad: "Le vrai chrétien, c'est l'homme juste; les vrais incrédules sont les méchants".

Ciertamente que en nuestra breve vida terrena no puede saciarse nuestra sed de verdad y de justicia. Pero en esta misma sed, en esta inextinguible aspiración se revela nuestro superior destino y reposa nuestra esperanza en la paz y en la beatitud eterna.

Traducción de JORGE RANGEL GUERRA

## TEORÍA DEL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO

ISMAEL DIEGO PÉREZ  
Universidad Nacional Autónoma de México

### Capítulo Primero

#### TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN GENERAL

UNA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO debe basarse en la validez de los conocimientos de la mente humana. ¿Hasta qué punto lo que conocemos por medio de la razón o por medio de la intuición tiene validez para la ciencia? Porque dos son los instrumentos con los que podemos conocer: la razón y la intuición.

El filósofo Pedro Caba en su libro *Misterio en el hombre* dice que conocemos por la "aletheia" griega, a una desvelación del conocimiento oculto hasta entonces y hecho patente después, que es todo el conocimiento científico o filosófico en las diferentes ciencias particulares o en los distintos sistemas filosóficos. O conocemos por Revelación, que es el conocimiento religioso, que literalmente significa cómo lo que está velado, al tratar de conocerlo, se nos presenta con un nuevo velo, o envoltura en doble velo. En lengua latina el "mysterium" significa lo que se esconde o se oculta. ¿Cómo entonces conocerlo? Lo conocemos por lo que llama Rodolfo Otto en la fenomenología de lo santo como una gracia del espíritu humano o una intuición de las esencias de lo religioso por las vivencias del hombre religioso.

Este último conocimiento no satisface a la inteligencia, pero satisface al sentimiento, o bien, realidades que no satisfacen a la mente, y satisfacen a la vida, porque lo religioso existe como un testimonio histórico y una realidad actual. Los místicos y los santos nos hablan con elocuencia de lo que han sido. ¿Quién puede desconocer en la historia del pensamiento, de la cultura o del arte, la presencia del cristianismo?

Las obras de la filosofía cristiana, la literatura, el arte de las catedrales gó-

ticas o de místicos como San Buenaventura, San Francisco o Santa Teresa, nos dicen que la vida religiosa o "los hechos de la vida religiosa" nutren el pensamiento de la humanidad.

El filósofo J. Hessen asegura en su *Teoría del conocimiento* que la primera tarea para estar en situación comprensiva de la "Teoría" sería hacer una Historia de la Teoría del conocimiento humano.

John Locke fue el fundador o al menos el primero que se planteó con ese nombre una actitud crítica del saber. En su obra maestra *Ensayo sobre el entendimiento humano*, pone en cuestión los siguientes problemas:

a) Sobre el origen del conocimiento; b) sobre la esencia del conocimiento; c) sobre la certeza del conocimiento.

El fundador europeo de la Teoría del Conocimiento fue Manuel Kant, al establecer una fundamentación crítica del conocimiento científico de la naturaleza y creando un método trascendental.

Fichte presenta la "Teoría del conocimiento" como una Teoría de la Ciencia. Hessen afirma que una "Teoría general del conocimiento" sería una explicación o una interpretación filosófica del conocimiento humano. Lo primero que hemos de abordar es el objeto del conocimiento, empleando un método fenomenológico para conocerlo, estableciendo claras diferencias entre un conocimiento ontológico por vía de la razón y un conocimiento psicológico, que podría enmascarar con juicios individuales el conocimiento puro.

El conocimiento por vía de la razón investiga la esencia general en el fenómeno concreto, es decir, lo que es esencial en ese objeto y lo que es esencial a todo conocimiento, averiguando así la consistencia de estructura general.

En todo conocimiento se hallan frente a frente la conciencia que conoce y el objeto que es conocido, o lo que llamamos sujeto y objeto. A ese dualismo de objeto y sujeto pertenece la esencia del conocimiento.

El método fenomenológico hace una descripción del fenómeno del conocimiento, estableciendo esencias o leyes generales de los diferentes objetos. Sobre esta descripción da una explicación y una interpretación de una Teoría del conocimiento.

#### *Teoría de los objetos en la Filosofía fenomenológica de Husserl*

La filosofía contemporánea llamada fenomenológica, estableció una "Teoría de los objetos". Se procede a una teoría de los objetos, a clasificar las ciencias y a establecer una relación de los objetos con las ciencias.

Se estudia lo que es un objeto y se dice que hay objetos físicos, objetos de pensamiento y objetos de la Metafísica.

Todos los asuntos de que trata una ciencia son objetos. Y el concepto que formamos del objeto se define así: "todo aquello de lo que cabe decir algo". En la filosofía tradicional decíamos que objeto es todo aquello que puede ser sujeto de un juicio.

Si por ejemplo, X no es objeto, lo hacemos sujeto de un juicio y ya es objeto. A nada podemos negar el carácter de objeto. Igual sucede con objetivo y con objetividad. Lo objetivo es lo opuesto a lo subjetivo. A nada podemos negar la cualidad de objetividad.

Ser y existir son sinónimos de objeto. Existencia equivale a objetividad. Real y realidad son sinónimos de existencia y existente.

Se procede a la busca de los objetos y a su clasificación; el procedimiento es empírico y la clasificación deductiva.

*Objetos físicos.* Los objetos físicos son desde nuestros vestidos hasta las estrellas más lejanas. ¿Qué tienen de común estos objetos? Y contestamos: a) que los percibimos por los sentidos; b) todos los objetos que nos rodean los vemos con una evidencia irrefragable; c) la objetividad: todo objeto exterior ha de estar en el espacio.

Los objetos físicos son todos aquellos que pueden ser percibidos por nuestros sentidos o por medio de aparatos: así las estrellas o los átomos y electrones.

*Objetos psíquicos.* Son estados, hechos o fenómenos de conciencia. No son perceptibles por los sentidos ni por aparatos. No habrá nunca un aparato que nos pueda presentar un pensamiento, un deseo, un instinto. Los estados de conciencia se presentan como propios, íntimos, entrañables; no se nos presentan: nos constituyen. Se nos presentan con la misma evidencia que los físicos. Es evidente que estoy pensando. Pero a diferencia de los objetos físicos, los psíquicos son inespaciales e inextensos. El tiempo es la forma a priori de la sensibilidad interna. Los físicos se nos presentan de forma mediata y los psíquicos de forma inmediata.

*Objetos ideales.* Son los objetos matemáticos: *Los números y las figuras.* Las figuras no son perceptibles por los sentidos; es la mayor lucha que ha de sostener toda ciencia o filosofía: anular el sentido común. No se llama recta a la arista de una mesa, ni circunferencia a la esfera de un reloj. La recta es una totalidad de puntos; la circunferencia es la totalidad de los puntos infinitos de un plano a otro. ¿Quién ha visto a la recta y a la circunferencia? La recta o la circunferencia que vemos dibujadas son imágenes representativas, es decir, siempre imperfectas. Para llegar al resultado de que no son sensibles, necesitamos de la intuición y hemos de pasar por largos aprendizajes para llegar a esta intuición. Es como el error, en palabras de Manuel Kant, de creer que la paloma volaría mejor sin la resistencia del aire.

Por la teoría de la abstracción nos parecen exactas y perfectas las rectas o figuras: abstraemos sus imperfecciones y buscamos la quintaesencia, lo

ideal, y esto es la figura. En la abstracción hacemos como el químico un fino análisis. Abstraemos el color de la mesa, cosa que no pueden hacer el químico o el alquimista; abstraer este color en la doctrina de Aristóteles es la figura ideal.

Pero no puedo abstraer el concepto ideal de una cosa si no está en ella misma implícito. Para decir que una recta es imperfecta, hay que suponer un concepto de perfecta.

La percepción de las figuras geométricas es inmediata, como los objetos psíquicos, pero no se fusionan con nosotros como estos últimos: no nos constituyen y son tan exteriores como los objetos físicos.

Hay un mundo de experiencias de objetos ideales. Pero los objetos ideales no ocupan un lugar en el espacio: ocupan lugar sus figuras físicas representativas. ¿Dónde residen entonces?

Son inespaciales y ajenas al tiempo y a la causalidad. Perduran en el tiempo y no desaparecen con él. Lo que desaparece son las cosas exteriores, las representaciones sensibles, pero no su esencia ideal.

#### *Percepción de objetos*

La nota común de todos estos objetos es la *evidencia*.

De los objetos físicos tenemos una evidencia mediata y están en relación de oposición al contemplador. De los objetos psíquicos tenemos una evidencia inmediata y su relación con el contemplador es la fusión. Los objetos ideales tienen una relación de oposición al contemplador.

Los objetos físicos tienen cuatro características: causalidad, espacialidad, temporalidad y legalidad. Los objetos psíquicos tienen las mismas características pero son subjetivas estas características. Las figuras y los números de los objetos ideales siempre han sido y siempre serán. Una figura de tres lados y tres ángulos fue y será aunque la humanidad no tuviera la intuición eidética que nos legó la filosofía de Platón.

*Objetos relacionantes.* Son objetos que se nos presentan de repente y no son sensibles. El mundo ideal no son solamente los objetos matemáticos. Existen también los objetos relacionantes. Hay relaciones de la misma clase y distinta. Un ejemplo de relación es el color rojo y el naranja, que son semejantes. Pero la relación no es el color rojo y el naranja. La relación es ideal.

Vemos fenómenos, pero no su causación. Las relaciones no son puestas sobre los objetos por la conciencia. El color rojo y el naranja son siempre, han sido y serán así, aunque no nos hayamos dado cuenta. Las relaciones no forman parte del mundo sensible, aunque para conocer los objetos relacionantes necesitemos del mundo sensible.

Las relaciones no son percibidas por los sentidos. Cuando decimos que vemos la relación entre el rojo y el naranja empleamos una metáfora. Los objetos relacionantes los percibimos de una manera inmediata. Se parecen a los objetos ideales porque nos presentan una relación de oposición. Son inespaciales como los matemáticos, aunque espaciales en su representación sensible. Son extraños al tiempo. La causalidad formará parte del mundo ideal, como también el reino de los valores de Meinong. Los valores nos son aclarados por su valor lógico. El teorema de Pitágoras es un juicio, aunque no podemos confundir un juicio con un objeto psíquico. Al hablar del teorema de Pitágoras hay tres momentos en la conciencia: uno es la repetición mental, otro la representación de la figura geométrica y otro la fórmula geométrica.

Y todo irá acompañado por un sentimiento de placer o de disgusto, según lo que sugiera en el individuo su complejo psicológico de gustos o de aversiones.

Los objetos psíquicos son distintos en cada hombre y las relaciones tienen un valor permanente.

La conciencia de cada individuo es como el río de Heráclito, en que nunca es igual. Podrá ser idéntico, pero no igual; podrá ser otro igual, pero no el mismo. ¿El teorema de Pitágoras es un objeto psíquico? De ninguna manera. El teorema de Pitágoras se presenta igual que se presentará en todos los tiempos. En el teorema hay que buscar la idea, como aseguraba Platón, el concepto que es uno, no tiene plural, ni tiene otro idéntico al teorema de Pitágoras. Para ser un objeto psíquico se debiera primero fusionar con nosotros y está en oposición a nosotros, es decir, está fuera de nosotros.

La impresión del teorema nos deja herméticos y separados, *no nos fusiona*. Los objetos psíquicos son temporales y causales y los juicios *son extraños al tiempo y a la causalidad*.

Ahora bien, para formular el juicio del objeto ideal nos hemos de apoyar en el juicio físico-psicológico, como para darnos cuenta del río que no corre, nos hemos de fijar en el río que corre. Los juicios no son objetos matemáticos, pero sí son juicios matemáticos *sobre lo que recae*. *Los juicios son relaciones*.

Una cosa es el juicio y otra el objeto. *La relación matemática descansa sobre objetos matemáticos*.

Las relaciones de igualdad y de semejanza no son iguales. Un cuadrado será igual a otro cuadrado, pero no el mismo. Una relación de igualdad es  $A = B = C$ . Esta relación lógica de igualdad es lo que constituye rigurosamente el juicio. Pero en el juicio hay una pluralidad de objetos psíquicos. *Y lo que tienen de común estas relaciones es la intencionalidad*.

Además de percibir con evidencia las relaciones, como en toma de pose-

sión, las tomamos por verdaderas o falsas, lo que no sucede con los objetos físicos. El juicio es lo que se llama un valor y valor es siempre un juicio subjetivo. El valor que se puede definir en economía, no se puede definir en filosofía. Pero aunque no podamos definir un valor, sabemos si es verdadero o falso. Los valores suscitan en nosotros sentimientos superiores: *el conocer la verdad, el valor de un mueble o de una persona*, se nos presentan de momento, sin poder definirlos. El valor no es la mera contemplación física del objeto, sino una *captura de su valor ideal*. Por eso puede presentarse el valor en mi conciencia, *valor de objeto o persona*, aunque para los demás, permanezca hermético.

*Objetos suprasensibles*. No pueden verse con los ojos de la cara. Lo que vemos con los ojos es lo que no es, en el concepto platónico. Los objetos suprasensibles son *substancia, alma, Dios*, que no son valores ni relaciones. Todos los conatos de negarles objetividad, es porque sólo se consideran como objetos los sensibles. Los objetos suprasensibles son tan difíciles de captar que *podemos decir lo que no son, para decir lo que son*.

Son objetos no perceptibles mediata ni inmediatamente, no guardan relación de fusión ni de oposición y no se presentan como los objetos ideales.

Los objetos suprasensibles no tienen experiencia porque no tienen visión. La Substancia es lo que permanece en mí y los accidentes se manifiestan. No podemos percibir a Dios, porque sería un contrasentido con Objetos Suprasensibles. Si es suprasensible no puede hacerse sensible. Lo que perciben los místicos no es el objeto sensible, sino *el valor ideal de Dios, lo divino*.

Se llama Objeto Nodal el cuerpo con el que vemos los Objetos Ideales y Dios es el *sumo nodo de los valores y de lo suprasensible*; es lo que llama Espinosa la *causa sui*.

El objeto de cada ciencia es su objeto propio. El objeto auténtico de las ciencias son las Relaciones o la ciencia sistemática de juicios. El valor lógico, llamado también gnoseológico, comprende la función del pensamiento o *teoría del conocimiento* y la estructura del mismo llamada Lógica.

La Psicología es ciencia de los objetos psíquicos. La Metafísica es ciencia de los Objetos Suprasensibles. La Psicología es también ciencia de la cultura y del espíritu humano.

#### *Teoría fenomenológica del conocimiento religioso*

Nos atenemos a las investigaciones y conclusiones de Otto Gründler. O una interpretación del fenómeno religioso, considerado como ontología y gnoseología. Nos haremos tres preguntas fundamentales para adentrarnos en el libro de Gründler.

*Primera*: ¿Hasta qué punto el texto elegido confirmaría o invalidaría la definición de la Metafísica como Ontología teológica y Autocrítica?

Debemos comenzar por una Fenomenología del Conocimiento, que presupone: A) Una teoría de los objetos. B) Una fenomenología de las formas de conocimiento. C) La posibilidad o imposibilidad de establecer la metafísica de la ciencia.

Y contestamos: ¿Hasta qué punto nos ofrece Gründler una respuesta a estas tres preguntas?

En el Prólogo de Max Scheler se dice que lo hecho por Gründler es "más bien un ejemplo del arte de aprender a encontrar lo divino (*ars in veniendi*), que no de enlazar o de relacionar lo divino ya hallado, con el conocimiento del mundo". Y también añade: "su método, consistente en traer los fenómenos primarios de la vida religiosa a la intuición directa, no puede bastar por sí solo para dar un fundamento seguro de la religión. Y ha de encontrar un complemento metódico en consideraciones metafísicas, que el autor ofrece en la tercera parte de su trabajo".

Vemos hasta qué punto los datos ontológicos y epistemológicos que presenta Gründler tienen o no legitimidad metafísica.

En la primera parte del libro sitúa nuestro conocimiento en la experiencia fenoménica de lo religioso y dice que se presenta en intuición sensible y categorial, como primeras fuentes epistemológicas. Lo que se sabe de Dios está basado para unos en *razonamientos*, para otros en la *intuición*, donde interviene el sentimiento, y para otros en la *revelación divina*.

Pero Gründler no considera suficientes estos tres puntos de partida, sino que existe el *conocimiento fenomenológico*, que quiere decir *intuición esencial* y como "el más alto linaje y el último fundamento del conocimiento".

Y es que la "intuición que se da originariamente es una fuente legítima del conocimiento, que ha de tomarse como se da". Y así excluye "todo conocimiento indirecto de Dios, bien racionalmente o partiendo del concepto del mundo, o lo revelado por la autoridad divina".

Gründler critica al empirismo y al racionalismo y dice que no es problema el definir lo religioso, sino *el aprehender en acto de intuición*, pues "intuir es un acto de conciencia, en el que los objetos se nos presentan de modo plástico, como constituidos de ésta o de la otra manera".

Entonces considera diversas clases de intuiciones: A) La percepción sensible, como base esencial de toda otra intuición o acto de captar lo objetivo. B) La intuición categorial como captación esencial: así en un árbol intuyo su "ser verde" en su plástica plenitud. La intuición esencial, concebida como el "eidós" aristotélico: en el árbol aprehendemos la "esencia verde" o la entidad "color en general". C) Intuiciones sensibles mediatas: el reverso de una cosa cuyo anverso percibo, me es dado intuitivamente, en una intuición en-

cubierta o mediata. D) Intuiciones anímicas mediatas: por la cabeza de una persona veo su inteligencia, por el rostro expresivo su entusiasmo o en su comportamiento la lealtad, etc.

*De esta suerte de intuiciones mediatas, con especie peculiar, sería la intuición de Dios.*

Nos atenemos a las palabras de E. Husserl: "Aquí, por dondequiera, en la fenomenología, no hay sino tener el valor de aceptar y describir honradamente, tal como ello mismo se ofrece, en vez de interpretarlo, lo que realmente se ve en el fenómeno".

Ahora bien, para este saber de Dios, necesitamos una "conciencia de la verdad en determinadas proposiciones, basadas originariamente en una auténtica visión de la cosa sabida".

Pero Gründler se aparta de Husserl cuando dice que también podemos acudir a un saber supra-racional o revelación divina, pues un saber supra-racional es "en esencia, perfectamente pensable".

Entonces caemos en una filosofía teológica, sin bases intuitivas racionales, recordando el famoso argumento de San Anselmo: "Existe sin duda alguna, no sólo en el intelecto, sino también en la realidad, un *ser tal*, cuyo mayor no puede pensarse. Y a este Ser le llamamos Dios".

Igualmente en aquella afirmación de Schopenhauer, cuando del pensamiento de la muerte deduce la "necesidad metafísica".

Pensemos, sin embargo, que la esencia de la religión, no de la filosofía religiosa, es una teoría irracional. Por eso todos los errores interpretativos del fenómeno religioso consisten en tomar como teoría racional lo que *no es una teoría racional*.

No podemos entrar en el ámbito de la Teología, sino limitarnos a las dimensiones de una Teoría del conocimiento filosófico.

Gründler afirma que al no tener solución fenomenológica el conocimiento de Dios, necesitamos de un saber que sobrepase a nuestro conocimiento y por eso *necesitamos de la revelación*.

Necesitamos tener conciencia de la "presencia de Dios", o la aprehensión de un *ser absolutamente real y absolutamente valioso*, en dos momentos inseparables: A) Emocional. B) Teorético.

El primero es la fe, en sentido religioso, o una religación del creyente con Dios. El segundo tendría dos aspectos: a) la inteligencia. b) la revelación. La inteligencia sería darse en el reino de los valores, no accesible a todo el mundo, pues un "infranqueable abismo existe entre el conocimiento del reino de los valores y el de una naturaleza indiferente a todo valor".

Y es que el "dominio religioso no sólo está determinado por un valor, sino *absolutamente por el valor supremo* y no se puede exigir que el conocimiento

religioso sea universalmente accesible, como el conocimiento científico del mundo exento de valor".

Así lo expresó Cristo en la parábola del sembrador: "No en todas partes puede prender la simiente, sino sólo allí donde cae sobre terreno adecuado".

Pero la filosofía sólo puede elaborarse con la razón o con la intuición esencial. Aceptamos la existencia de "la cosa en sí", como la llama Kant. Pero nuestra facultad de razón no nos permite conocer el objeto de la Metafísica, ni establecer una relación de la facultad y el objeto. Aceptamos con Locke que la substancia es un "quid ignotum". El filósofo Gründler no establece hasta ahora un sistema para llegar a la metafísica teológica.

Dice Scheben que la Teología es ciencia de los misterios, o de verdades que la razón humana no puede por sí misma ni reconocer como reales ni comprender en su esencia otra cosa que conceptos análogos y por tanto oscuros e inadecuados.

Y Max Scheler en "De lo eterno en el hombre" nos dice: "El hombre puede adquirir con la ayuda de la razón filosofante, un seguro saber respecto a la mera existencia de Dios, pero penetrar en el interior de éste, sólo puede hacerlo con la ayuda de la aceptación creyente del contenido de la revelación, tal como lo expone la teología negativa".

Por eso el Dios demostrado racionalmente por la Teodicea natural, no es un Dios vivo de la fe. Podemos demostrar la existencia de Dios y no creer en El. Se requiere una especie de patetismo dionisiaco, como aseguraba Ortega y Gasset.

Sostiene Max Scheler la existencia de un saber de Dios, puramente racional, independiente de la fe y de la gracia: A) Saber natural o racional. B) Saber sobrenatural o de fe, al que alude la Teología mística. C) Saber sobrenatural o por medio de la revelación. Este último saber se encuentra en las Escrituras Sagradas o en la palabra de Dios.

Dice Gründler que la única fuente de todo conocimiento filosófico-religioso es la propia experiencia religiosa y nos habla de estados de fe o de gracia, de santidad. Y otras fuentes de este conocimiento religioso, son las historias de santos, los libros sagrados o el testimonio de los Padres de la Iglesia y de los místicos.

Ahora bien, en el dominio religioso existe una toma de conocimiento y una toma de posición y los dos encuentran su unidad esencial en un acto concreto: la oración.

En "Lo santo" de Rodolfo Otto y en la "Ética" de Scheler, se hace una distinción de la religión oriental y occidental. La primera está vuelta hacia sí en una pura Nada, y la segunda hacia sí y hacia el mundo. Scheler desemboca en el estudio de Dios como fenómeno de conciencia o actuación inmediata del espíritu divino sobre lo finito. La presencia de Dios otorga la santi-

dad que es "un bien supraterrrestre, la conciencia de la seguridad, de la paz de Dios, que es superior a toda razón".

Gründler atribuye a Dios un sentido valorativo y además lo considera como Ser Absoluto y Absoluta Verdad.

Seguimos el orden metodológico y la exposición de ideas en el libro de Gründler.

#### *Dos conceptos de la existencia*

La fenomenología distingue entre "hecho" y "esencia", factum y eidós. Hay existencia fáctica y existencia eidética. La existencia fáctica de un objeto es la experiencia. La existencia eidética corresponde a todo eidós o leyes esenciales evidentes.

Así como en todo hecho hay una esencia, en toda existencia fáctica, hay una existencia eidética. La existencia fáctica deduce la existencia eidética, pero la fáctica no se deduce de la eidética. El que el centauro no exista de hecho, no niega la existencia eidética de dicha esencia. Por eso dice que el eidós de Dios existe y no contiene en sí nada que contradiga las leyes esenciales. La Idea de un Sumo Bien, en forma de persona perfectísima, subsiste con pleno derecho. Otra vez San Anselmo viene en nuestra ayuda: "Quod non possit cogitari non esse".

La Metafísica anselmiana es una Teodicea, donde aparece Dios como causa eficiente, ejemplar y final del mundo inteligible y sensible.

#### *Dos conceptos de la realidad*

Llamamos a una cosa efectiva o real, como opuesta a inefectiva e irreal. Lo real es lo que existe en el mundo tempo-espacial. Irreal es lo que no corresponde a ninguna existencia en tiempo y espacio; toda esencia es irreal, puesto que en el mundo real nunca hay esencias, sino sólo individuaciones de ellas.

Lo real coincide con lo fáctico y se opone a lo ideal. El idealismo enseña que el ente primario y original es la conciencia y que toda objetividad dada en la conciencia es ideal. El realismo, por el contrario, enseña que fuera de la conciencia se da además algo real o independiente de la conciencia.

#### *Tres formas de idealismo*

A) El idealismo subjetivo. Es la conciencia individual de la persona finita. Pero existen otras personas finitas, otros yoes, que pueden afirmar: *el mundo es mi representación*.

B) El subjetivismo de la especie. Se trata de evitar la contradicción de los yoes extraños, individuales, acudiendo a la conciencia de la especie entera. Pero la especie humana no es sino una entre otras especies posibles, en número infinito.

C) El idealismo absoluto. No parte del sujeto empírico, sea individuo o especie, sino de la conciencia pura "absoluta" de la conciencia en general. Pero olvida que esta conciencia en general es una esencia, que sólo tiene existencia eidética y de la que no es posible deducir jamás la existencia de un hecho. Toda conciencia, incluso la conciencia pura, que se considera en la reducción fenomenológica, es individual.

D) El idealismo teístico. Es la salida que busca Gründler, o dependencia del mundo respecto de la conciencia divina, dada intuitivamente. Critica a Husserl diciendo que funde en el concepto de "conciencia pura" tres concepciones distintas:

A) El núcleo abstracto de todo sujeto consciente o corriente individual; lo que queda del sujeto cuando se desliga in mente la conciencia de su vinculación al cuerpo, al alma y a la persona.

B) El eidós o esencia de la conciencia pura individual, descrita en el idealismo subjetivo.

C) La conciencia absoluta. Su existencia no afecta al ser o no ser del mundo. De ella depende en cuanto a su esencia todo lo trascendente.

Para Gründler, esta conciencia absoluta está en identidad con la divina, que Husserl no ha querido ver por no introducir conceptos religiosos. Y cree que su elaboración intuitiva del idealismo teístico se corresponde con las más profundas intenciones de Husserl.

Gründler se mueve entre meras descripciones intelectuales, pero sin desembocar claramente en una ontología teológica.

#### *La realidad de las ideas*

La idea no es una forma subjetiva, producida mediante operaciones psíquicas, sino un dato objetivo, que no se deja hacer por el sujeto, sino sólo contemplar, a condición de entregarse puramente al sujeto.

¿No son acaso los números lo que son, los formemos en operaciones mentales o no?

Sólo se realiza la intuición esencial auténtica cuando el yo se dirige puramente al objeto y no añade ni resta nada de lo que le es propio; el eidós según su esencia es siempre real y nunca ideal. Se da siempre frente a la conciencia como absoluto, como no dependiente de ella.

Y concluye Gründler: el pensamiento de Dios no puede en absoluto ser más que verdadero; su voluntad no puede ser más que buena. La idea de esta Suma Bondad es la más alta de las esencias, la suma de todas las perfecciones eidéticamente existentes.

#### *Libertad y necesidad en la creación del mundo*

Como toda conciencia, la conciencia divina es también por naturaleza "conciencia de algo"; el mundo del eidós es la objetividad que por naturaleza le corresponde. Si Dios quiere crear un mundo de hechos, libre es de hacerlo; toda cosa esencialmente posible puede Dios realizarla de hecho. La "necesidad por la que Dios ha creado el mundo, no tiene base fenomenológica". Ya dicen los Escolásticos que la perfección de Dios no disminuye ni aumenta en lo mínimo, con la carencia o la posesión del amor a las criaturas. Queda al arbitrio de Dios elegir entre la multitud de ideas presentes a su espíritu, aquellas que singularmente quiere otorgar una existencia fáctica.

#### *La realidad de Dios*

La realidad de Dios es independiente de la conciencia finita que lo percibe. A diferencia del puro eidós, Dios es constantemente eficaz en el mundo tempoespacial de los hechos, por lo que tenemos su atribución de existencia efectiva; está más allá de la diferencia entre hecho y esencia, de lo fáctico y de lo eidético; es el más real y el más esencial de todos los seres en absoluto; es al mismo tiempo inmanente y trascendente; es el Sumo Valor, el Absoluto Ser y la Absoluta Verdad.

Para Husserl, los Objetos Suprasensibles son difíciles de captar. Podemos decir lo que no son, para decir lo que son. Dicen los Escolásticos que sólo renunciando a todo, podemos tenerlo todo. Conocemos con certeza que la causa es, que existe, pero no sabemos lo que es, sino únicamente lo que no es. En la abstracción radica la miseria y la grandeza de la inteligencia humana: abstrahentium non est mendacium.

*Segunda. ¿Cuál es el punto de partida de la filosofía expuesta y hasta qué punto incurriría o no en el contrasentido del dato inicial buscado?*

El punto de partida es la presencia del fenómeno religioso en la conciencia subjetiva, conocido por las distintas formas de intuición o de saberes que Gründler ha descrito.

Como Dios es un fenómeno subjetivo en la conciencia, no puede existir conocimiento objetivo de Dios. Aquí radica el contrasentido de Gründler al pretender encontrarlo en el idealismo teístico o dependencia del mundo de la conciencia divina. No podemos tener conciencia de lo que no podemos conocer, al menos filosóficamente.

*Tercera. Las grandes clases de entes reconocidos, más o menos explícitamente y los caracteres por los que se distinguen.*

Todos los conceptos que entrañan términos de relación o de fundamentación de conocimiento, tienen *un ser o una razón de ser, son entes*. Podríamos enumerar muchos en este libro de Gründler. Señalamos algunos: intuición sensible e intuición categorial; intuición religiosa; el saber y la fe; la revelación; el saber supra-racional; la teoría y la emoción; el valor y la esencia; la conversión y la gracia; lo santo y lo insanto; la doctrina y la profecía; lo divino y lo humano; lo sensible y lo suprasensible; la oración o el nirvana; la ideología y el amor; oriental y occidental; alma sensitiva y alma racional; la predestinación y el libre albedrío; el hecho y el eidós; existencia efectiva e inefectiva; el idealismo subjetivo, el subjetivismo de la especie, el idealismo absoluto; inmanente y trascendente; Sumo Valor, Absoluto Ser, Absoluta Verdad, etc. Y tantos otros cuyos caracteres han sido explicados en gran parte a lo largo de esta exposición crítica.

El filósofo Gründler no ha creado una metafísica crítica, al no plantearse la validez o invalidez de los supuestos o de las realidades tomadas. Le faltó hacer una filosofía crítica sobre su propia filosofía o una filosofía de la filosofía, elaborada con tan finos análisis discursivos. Cayó en el espejismo del idealismo fenomenológico y perdió de vista la vivencia y la ontología de lo religioso, en su patetismo fundamental.

#### BIBLIOGRAFÍA

- PEDRO CABA, *Misterio en el hombre*. Ed. Colenda, Madrid.  
RODOLFO OTTO, *Lo Santo*. Ed. Revista de Occidente, Madrid.  
MANUEL KANT, *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Losada, Buenos Aires.  
FICHTE, *Doctrina de la Ciencia*. Ed. Revista de Occidente, Madrid.  
E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid.  
— *Ideas*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México.  
OTTO GRÜNDLER, *Filosofía de la Religión*. Ed. Revista de Occidente, Madrid.  
MAX SCHELER, *De lo eterno en el hombre*. Ed. Revista de Occidente, Madrid.  
E. STEIN, *El problema de la proyección sentimental*.

- F. R. LIPSIUS, *Crítica del conocimiento religioso*.  
 D. VON HELDEBRAND, *Anuario de Filosofía e investigación fenomenológica*.  
 OMAR AL RASCHID BEY, *El alto fin del conocimiento*.  
 F. R. LIPSIUS, *Crítica del conocimiento teológico*.  
 OSTERREICH, *La experiencia religiosa*.  
 MAX SCHELER, *El formalismo en la Ética y la Ética material del valor*.  
 D. VON HILDEBRAND, *Moralidad y conocimiento ético del valor*.  
 MAX SCHELER, *Ética*.  
 A. FISCHER, *Archivo de Psicología de la Religión*.  
 SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*.  
 STARBUCK, *Psicología de la Religión*.  
 HEILER, *La Oración*.  
 RADEMACHER, *La vida psíquica de los santos*.  
 MAUSBACH, *De la ideología católica*.  
 BECHK, *El budismo*.  
 SODERBLOM, *La evolución de la creencia en Dios*.  
 FRANZ VON BAADER, *Obras*.  
 CHUANG-TSE, *Disertaciones y semejanzas*.  
 DEUSSEN, *Bhagavad Chita*. Ed. M. Aguilar, Madrid.  
 — *La Doctrina Secreta del Veda*.  
 H. BERGSON, *La Evolución creadora*.  
 SAVICKI, *Filosofía de la Historia*.  
 W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*.  
 PAULSEN, *Introducción a la Filosofía*.  
 HERMANN GUNKEL, *Las Escrituras del Antiguo Testamento*.  
 GUARDINI, *Sobre el espíritu de la Liturgia*.  
 P. ALOIS MAGER, *Mística y Catolicismo*.  
 WARTENSLEBEN, *La personalidad cristiana ideal*.  
 E. BECHER, *Cerebro y alma*.  
 MAX SCHELER, *Esencia y forma de la simpatía*.  
 — *Del sentido del dolor*.  
 HEDVIG CONRAD MARTIUS, *Summa* (Ideal del espíritu malo en persona).  
 A. PFANDER, *Motivo y motivación*.  
 ENRIQUE SCHOLZ, *La idea de la inmortalidad como problema filosófico*.  
 M. SCHELER, *Sobre el fundamento para admitir la existencia del yo extraño*.  
 C. MARTIUS, *Sobre la Ontología y la Teoría del fenómeno del mundo real externo*.

## Capítulo Segundo

### LA FE RELIGIOSA Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

LA FUENTE DE LA QUE NACEN casi todos los errores al juzgar la religión y la fe, está sustentada en la siguiente equivocación: tomar por una teoría racional lo que no es una teoría racional.

Si la fe religiosa no admite demostración desde el exterior, tampoco pue-

de ser refutada desde el exterior por la ciencia. Si tomamos la Teología negativa por una teoría racional, lógicamente desembocamos en el ateísmo. La definición del No Ser coincide con la definición de Dios. Un Ser del que sólo podemos dar determinaciones negativas, no existe, es el *No Ser*. De Dios afirmamos: es infinito, no tiene principio, no tiene fin, no tiene potencias, etc. Todo son determinaciones negativas, que es lo mismo que la definición del No Ser.

Partiendo de esta confusión, al definir a Dios, negamos a Dios, ya que lo identificamos con el No Ser.

Pero la Teología negativa no es una teoría racional, sino el fundamento de la Teología positiva: los actos religiosos y su esfera de objetos reales y de objetos de valor, forman un conjunto originariamente cerrado en sí mismo, algo así como los actos de percepción exterior y el mundo exterior que en ellos suponemos, según la definición de A. Messer.

La consideración fenomenológica de la esencia de la religión que hemos estudiado con Otto Gründler, nos asegura que la "sensación religiosa" es algo originario y que no puede hacerse derivar de ninguna cosa.

En estos actos específicamente religiosos se nos da lo divino, así como en actos de percepción externa se nos da el mundo exterior.

Así como de la existencia de actos del mundo exterior, deducimos la existencia del mundo exterior, ¿no podríamos también deducir de la existencia de actos religiosos, la existencia de lo religioso, de Dios?

Crear que es preciso reconocer primero la existencia de Dios, para reconocer luego que los actos religiosos son algo más que alucinaciones, es lo mismo que si se exigiese probar racionalmente la existencia de los colores y del mundo exterior, para reconocer después que los actos de percepción sensible son algo más que alucinaciones, en el concepto de Max Scheler.

No debemos caer en el error de admitir como válida únicamente la experiencia sensible. Ya dice Nöhler que lo dado en la experiencia sensible es sólo una pequeñísima parte de lo dado. Así, los datos o los dados que no consisten en sensaciones, son por ejemplo: figuras, formas, relaciones, orden, acción, movimiento, espacio, número, cualidad de valor, unidad del yo, etc. Y son datos primarios auténticos.

La insuficiencia o la pobreza de nuestra experiencia sensible, nos lo demuestra la percepción visual y la auditiva. Vemos los siete colores del arco iris y nada más. Nuestra experiencia sensible no nos da la zona ultrarroja ni la ultravioleta. Pero además podemos suponer que hay otras zonas más allá de las zonas ultrarroja y ultravioleta. Comparado con todas esas zonas, la zona de los colores es una parte insignificante. Esa insignificancia es la que nuestra experiencia sensible nos da a conocer del mundo infinito. Lo mismo para los sonidos: sólo percibimos sonidos cuando el número de vibraciones no sobrepasa

sa ciertos límites, máximos y mínimos. Pero es indudable que para un órgano auditivo mucho más sensible que el nuestro, serían perceptibles los sonidos mucho más graves y agudos que los capaces de ser percibidos por nosotros. Comparada esa zona de vibraciones que nosotros percibimos, con la inmensidad de vibraciones que escapan a nuestra experiencia, veremos la insignificante parte del mundo físico que podemos conocer por la experiencia sensible. Ampliando este análisis a todos nuestros sentidos, veremos lo ridículo que resulta admitir como válido sólo lo dado en la experiencia.

Estos hechos nos enseñan que nuestra experiencia sensible no nos da más que una parte infinitamente pequeña de la inmensidad de la naturaleza; una visión del mundo físico limitadísima, parcial y desde luego errónea. Todo lo que contiene ese mundo físico y es capaz de ser conocido, lo conocemos no por los datos de la experiencia sensible. Lo vamos descubriendo por medio de las ciencias naturales, con sus métodos y sus juicios especiales, apropiados y legítimos para descubrir los objetos físicos.

Pero además del mundo físico, existen otros mundos, como el ideal, el metafísico, el religioso, etc. y sobre los cuales no nos suministra ningún dato la experiencia sensible, ni tampoco los juicios y los métodos válidos para las ciencias físicas.

No podemos caer en el error de querer tener conocimiento del mundo ideal, religioso o metafísico, por medio de nuestro conocimiento científico y con sus recursos metodológicos, querer probar o refutar la existencia de Dios. Sería lo mismo que pretender conocer el mundo físico en su totalidad sólo con los datos de nuestra experiencia sensible, prescindiendo de las ciencias físicas, con sus juicios y sus métodos.

No podemos llegar a conocer la divinidad por medio de las categorías finitas de la inteligencia y es lo que han pretendido los investigadores de la teoría de la ciencia.

La fenomenología ha demostrado que los objetos físicos, ideales y metafísicos, están determinados para darse a conocer por sus métodos legítimos.

Los objetos de la fe son perfectamente distintos a todos los demás y por lo tanto requieren un método especial y legítimo para darse a conocer.

Para completar la teoría del conocimiento habremos de empezar por hacer la fenomenología de los objetos de la fe y el método legítimo para llegar a conocerlos.

Así surgirá la teoría de la fe, distinta de la teoría de la ciencia. Pero también formando parte esencial del cuerpo de la teoría del conocimiento. Vamos a hacer según el método fenomenológico ese análisis ontológico y metodológico, para que quede asimilada a la teoría del conocimiento, la ciencia que más ha influido en la Historia de la Cultura: *la Teología*.

Por ser la que más ha influido en la Historia de la Cultura, A. Messer em-

pieza su *Ensayo de una Filosofía de la Cultura*, tratando de la religión. Igual que Luis Vives en su *Tratado de la enseñanza* empieza por la religión.

Tratamos, pues, de hacer un análisis fenomenológico de la fe para que entre a formar parte de la *Teoría del Conocimiento*.

No podemos admitir que sólo podemos aceptar lo que se ha probado o demostrado. Si así fuera tendríamos la obligación de rendir cuenta de todos los juicios. Ni admitir que los actos religiosos son alucinaciones si no demostramos la existencia de Dios, puesto que tampoco necesitamos demostrar la existencia del mundo físico para deducir que nuestras percepciones sensibles no son alucinaciones. Es un empeño sin sentido querer demostrar la existencia de la existencia o que existe la existencia; o querer demostrar la realidad de la realidad.

Tampoco caer en el error de probar la existencia de una región, grupo o clase de realidades, por medio de otra región, grupo o clase de realidades esencialmente diferentes, aplicando a aquéllas las reglas, juicios y métodos propios y característicos.

Nunca podrá probarse la existencia de *objetos religiosos* por medio de la existencia de objetos esencialmente diferentes, del mismo modo que "por medio de un conocimiento y evidencia perfectos del mundo inorgánico, no es posible probar la existencia de seres vivos, o la existencia de los colores y de los tonos". Son palabras de A. Messer.

En todos los sectores de la vida de nuestro espíritu, se ve una conexión entre los grupos de objetos y la clase de actos. Por esto lo divino sólo nos es dado en los *actos religiosos y el mundo religioso en la experiencia religiosa*, a la que conduce sobre todo la mística.

La mística, conduciéndonos a lo más íntimo de la vida religiosa, *nos descubre la esencia de la religión*.

La religión tiene sus formas específicas de *intuición*. Si nos faltan esas formas específicas de intuición, nunca podremos tener el conocimiento *intuitivo, no racional*, de las pruebas de Dios. Lo mismo podemos decir del orden físico, etc.

Señalamos por último *un hecho de gran importancia*. Los místicos nos describen sus estados de gracia o sus sensaciones religiosas, tanto artísticas como psicológicas. *Existe una sorprendente comunidad de tendencias en los místicos de todos los tiempos y en los pueblos más diversos*.

Creo estar situado dentro de la fenomenología y de la teoría del conocimiento.

El método de toda disciplina tiene que estar siempre determinado por la categoría de objetos de esa disciplina. Ya Aristóteles cuando trató de determinar las relaciones de "la primera filosofía" con las demás ciencias, se expresó del modo siguiente: "Toda ciencia toma una región determinada de la Naturaleza por objeto de sus investigaciones, pero ninguna de ellas llega hasta el concepto de la esencia. Es necesario, por lo tanto, una ciencia que se ocupe de lo que las demás consideran hipotéticamente como objeto de la experiencia. Este es el objeto de la 'primera filosofía', en cuanto se ocupa en el ser en cuanto ser, mientras las demás sólo tratan del ser en sus determinaciones concretas. Esta ciencia del Ser y de sus últimos fundamentos es la *metafísica*, que supone las otras disciplinas formadas, por lo que es la primera filosofía".

Si sólo hubiera seres físicos, la física sería la primera y única filosofía, pero como quiera que existe un *ser inmaterial e inmóvil*, que es el fundamento de todos los seres, así habrá también una "primera filosofía" y por ser la primera es *universal*.

Este primer fundamento de todos los seres, no es otro que Dios, por lo que llama Aristóteles *Teología* a la primera filosofía, que quiere decir: *Teología = Meta Física*.

En este mismo sentido aristotélico ha continuado la Escolástica cristiana y en este mismo sentido aristotélico pudo identificar Hegel la Lógica con la Metafísica y con la Teología. Hegel dice que el dominio de la Lógica es el dominio de la verdad sin velos, *tal como es en sí*. Es la representación de Dios, tal como es en su eterna naturaleza de creador de mundos y de espíritus.

La filosofía fenomenológica tiene por denominador común *el objetivismo*, que encontramos en los discípulos de Brentano, como iniciador y como *calidad común a todos ellos*. Es la misma tendencia que siguen actualmente Hartmann y Heidegger, dándole el nombre de *ontologismo*.

Max Scheler y Martín Heidegger proceden de la fenomenología. El filósofo Husserl señala que los objetos ideales son especies y no tienen el principio de individuación, que es el *aquí y ahora*.

La Idea en griego es lo que se vé; especie en latín es lo mismo. Los objetos ideales son especies o esencias. Los objetos ideales tienen meramente *validez*. Rechaza las tres hipótesis; la psicológica, que está en la mente; la metafísica, que son los entes en lugar inmaterial; y la teológica, que es la mente de Dios.

Husserl asegura que la fórmula de Newton sería verdad, aunque nadie la pensase.

La esencia de la vivencia es el conjunto de todas las notas unidas entre sí, por fundación. En la fundación una parte está unida a otra, sin estar contenida en ella; el color fundamenta la extensión y un color inextenso no puede

darse. Husserl trata de evitar la metafísica, reduciéndose a las puras esencias de todo lo objetivo.

Todas las ciencias se especifican y distinguen por sus objetos específicos y distintos, de tal manera que la diversidad de objetos da origen a la diversidad de las ciencias y es la base para su clasificación. La clasificación de las ciencias es la prueba más palpable de la diversidad de objetos y de la variedad del mundo.

La Teoría de la Ciencia es la encargada de diseñar con precisión el campo de la naturaleza propio de cada una de las ciencias y tiene por misión exponer sus métodos respectivos.

Como los métodos dependen en su estructura fundamental de los objetos a que se han de aplicar, resulta evidente que la *Teoría de los objetos* es la condición primera, el primer estudio que hemos de emprender para poder determinar los métodos propios de cada ciencia. Y una vez conocidos los objetos y los métodos, *podemos entonces definir las ciencias y clasificarlas*.

Lo que decimos de las ciencias es aplicable también a las distintas ciencias filosóficas.

La *Teoría de los objetos* nos presenta las regiones distintas del mundo o de la vida, a las que aplican las distintas disciplinas filosóficas, o las partes de la filosofía. *Y esto mismo ha hecho siempre el análisis filosófico en todos los tiempos*.

Hagamos una síntesis de la *Teoría de los objetos* en la Filosofía fenomenológica.

La región ontológica propia de la Filosofía es *psico-física*. Y el análisis de ese mundo psicofísico se nos revela en tres categorías de objetos:

A) *Fenomenica*. La forman objetos fenoménicos, constituidos en parte por elementos psicofísicos puros. Nos conduce a su conocimiento la *intuición sensible, empírica*.

B) *Ideal*. La forman objetos ideales, esenciales. Nos conduce a su conocimiento la *intuición eidética*.

C) *Metafísica*. La forman objetos metafísicos. Y nos conduce a ella en descubrimiento de su esencia, la *intuición eidética*. Para mostrar su existencia, ya que demostración no cabe y sí sólo mostración, la *via dionisiaca o patética*.

Cada una de estas inmensas regiones tiene sus leyes y categorías peculiares. Pero no olvidemos *que no son cerradas*, pues que existen relaciones particulares entre cada una de esas tres grandes regiones y existen leyes y categorías aplicables a todos los objetos.

Unimos y totalizamos por la síntesis lo que el análisis desune y descompone

en partes. El mundo fenoménico aparece como la fusión de esas regiones distintas.

Así es en la naturaleza: variedad y unidad, armonía de diversas uniformidades. *La Naturaleza no nos ofrece una sola uniformidad, sino una serie de leyes uniformes.*

Existen en la uniformidad de la naturaleza categorías radicalmente, esencialmente distintas entre sí. La prueba de esta radical distinción es la *división de las ciencias*.

Aunque en edades primitivas el espíritu humano haya tenido muy arraigado el prejuicio de la unidad de la naturaleza, hoy sabemos que la naturaleza contiene varios categorías de fenómenos, cada una de ellas con sus principios separados, sus leyes distintas, sus objetos diversos esencialmente y sus métodos diferentes.

Así por ejemplo los *hechos y los principios, los métodos referentes a los números, a la cantidad*, se estudian aparte, por ser distintos esencialmente a los hechos, los principios y los métodos referentes a la vida.

Podemos afirmar:

A) La naturaleza es uniforme. B) Esta gran uniformidad está formada por gran número de uniformidades distintas.

Hay en la naturaleza regiones, esencialmente distintas y separadas, cada una con sus leyes propias, que se refieren a las diversas partes de la ciencia o del conocimiento.

Ahora bien, la fenomenología tiene su punto de arranque en el idealismo platónico. La fenomenología y la Teoría de los Objetos ideales, están sustentados por el inagotable idealismo-realismo de Platón.

Los neokantianos no quisieron encontrar en Kant el paso a la metafísica y la fenomenología desdeñó a los neokantianos, porque creyó que los neokantianos eran Kant y Kant fue separado del punto de partida de la fenomenología.

Como la fenomenología pretendió encontrar posteriormente en Kant el paso a la Metafísica, resurgió entonces la genial figura del filósofo de Königsberg, tan fecunda como la de Platón en la fenomenología.

Husserl asegura que se puede encontrar en Kant el tránsito a la Metafísica, puesto que la Filosofía de Kant concluye en Metafísica. Como el idealismo-realismo platónico debe alcanzar su objetividad en la Metafísica, resulta de ello que Platón y Kant son las dos figuras centrales en las que encontramos la anticipación de la fenomenología.

Digamos ahora qué son las esencias y qué son los objetos metafísicos para exponer los métodos adecuados de su conocimiento.

Las esencias son objetos ideales. Representan lo inmutable, lo que perdura, la estructura invariable de los objetos, de los cuales son sus esencias.

El principio de que el concepto es el verdadero ser, el único ser real, ya fue expresado por Sócrates, pero no lo desarrolló. Fue considerar el conocimiento lógico como exigencia práctica.

Fue Platón quien dio a los conceptos o ideas una sistemática exposición o desarrollo. Podemos definir las ideas, según Platón, diciendo que son lo fijo y permanente en lo variable, lo universal en lo particular, lo uno en lo múltiple, lo común en lo diverso.

Subjetivamente las ideas son principios ciertos en sí y no derivados de la experiencia. Objetivamente las ideas son los principios inmutables del ser y del mundo fenoménico. La doctrina platónica de las ideas satisface la necesidad de expresar la esencia de las cosas, o sea, lo que en el pensamiento encontramos idéntico al ser de las cosas, o sea, lo que cada cosa es en sí, es decir, el mundo real como mundo intelectual unido a aquél. En síntesis: la necesidad del conocimiento científico es el motivo de la doctrina de las ideas platónicas. Así lo concibió Aristóteles cuando dijo: Platón llegó a la doctrina de las ideas por haberse convencido de la verdad del principio de Heráclito con respecto al mundo sensible, considerándolo como un eterno flujo. Pero para que pueda existir ciencia de algo y opiniones científicas es preciso que existan otras naturalezas, otras esencias al lado de las sensibles que tengan existencia. De lo que está en perpetuo cambio, en perpetuo flujo, no puede haber ciencia. La idea de ciencia exige la realidad de las ideas y para que esta exigencia se realice, es necesario que la idea sea el fundamento de todos los seres. Platón asegura que no es posible la ciencia sin la realidad de las ideas.

La cosa en sí de Manuel Kant sería el objeto de la intuición intelectual, si tuviéramos una intuición intelectual, como tenemos la intuición sensible, que es la única admitida por Kant.

Las esencias son a priori, independientes de la experiencia y por lo tanto necesarias y universales. Necesidad y universalidad quieren decir que debemos poder siempre, intuir en todos los objetos que tengan la misma esencia, lo que hemos comprobado en la esencia del objeto examinado, aunque no quiere decir que exista tal objeto o que no exista. Si no existen efectivamente objetos, será posible su esencia, y si existen efectivamente, podemos siempre intuir en ellos la misma esencia.

Nos enseña la fenomenología que esencia y existencia son totalmente independientes, pero no se oponen ni se excluyen: son distintos.

Cuando tenemos la intuición eidética de la esencia de un objeto, es cuando estamos en condiciones para ver con claridad y distinción el objeto físico cuya esencia hemos intuído. La intuición sensible, empírica de este objeto, es la ocasión, el motivo para que surja la intuición eidética de la esencia de ese mismo objeto. Pero una vez vista esa esencia, es cuando la intuición empírica nos puede suministrar la visión de ese objeto físico como tal objeto.

En una palabra: no puede haber intuición eidética de la esencia sin previa intuición sensible de tal objeto y no puede haber intuición sensible, clara y distinta, sin la intuición eidética. Kant afirmaba que toda intuición sin objeto es ciega y todo objeto sin intuición es vacío.

Ahora bien, el método de toda disciplina debe estar siempre determinado por la categoría de objetos de esa disciplina.

El error del hombre de ciencia, acostumbrado al método de su ciencia de objetos físicos y no conociendo en el mundo nada más que su ciencia y sus objetos, quiere aplicar este mismo método a la filosofía y a otras ciencias, que tienen sus métodos determinados por objetos ideales, esencias, valoraciones, etc. Para evitar todo esto debían atenderse a la siguiente verdad: *para el científico, los objetos; para el filósofo, las esencias.*

Las esencias son el objeto de la Filosofía. Los objetos metafísicos, como Dios, sustancia, alma, son también objeto de la Filosofía, no sólo en cuanto a sus esencias, sino también en lo que se refiere a su realidad individual. Los objetos metafísicos interesan a los filósofos no sólo para saber lo que son, es decir, su esencia, sino para saber si existen.

Dos son los objetos de la Filosofía: las esencias u objetos ideales y los objetos metafísicos u objetos reales.

Damos a continuación el método de investigación de las esencias y diremos lo que son objetos metafísicos y el método adecuado para llegar a su conocimiento.

La primera categoría de objetos propios de la Filosofía es la constituida por los objetos ideales, llamados esencias. La fenomenología nos suministra el método de investigación de las esencias.

Para Kant la única intuición es la sensible. Para la fenomenología existe además la intuición eidética, siendo la intuición sensible, la ocasión o el motivo para que surja la intuición eidética, que nos presenta la esencia correspondiente.

Del mismo modo como la causa ocasional es necesaria para que se produzca el efecto, la intuición sensible o empírica es necesaria para que se produzca la intuición eidética.

Para llegar a la idea platónica necesitamos también partir de la intuición sensible. Para elevar el vuelo, la paloma necesita de la resistencia del aire, aunque la paloma creará volar mucho mejor en el vacío, como asegura Kant. Para elevarnos nosotros a la región de las esencias, como las de las ideas platónicas, necesitamos también apoyarnos en la intuición sensible. La intuición empírica nos presenta objetos físicos, o partes o elementos de ese objeto y la intuición eidética nos presenta las esencias.

Pero la intuición eidética de la esencia de un objeto completa la intuición sensible de ese mismo objeto, de tal manera que para que el objeto de la

intuición sensible quede aclarado, con toda justeza y distinción, es necesaria la intuición eidética, es decir, ideal o intelectual.

Aquí surge una dificultad. Hemos dicho que las esencias son a priori, independientes de la experiencia y por tanto universales y necesarias. Por otra parte hemos dicho que la intuición sensible sirve de base o de motivo para que surja la intuición eidética que nos presentará la esencia. Entre estas dos proposiciones parece que hay contradicción. La fenomenología aclara esta dificultad valiéndose de una sutil distinción: dice que la intuición eidética no es independiente de toda experiencia, aunque sí lo es del quantum de la experiencia; quiere decir que como la intuición sensible es contingente y en ella se funda la intuición eidética, ésta tiene que participar en cierto modo de la contingencia de aquélla, es decir, siempre que la experiencia nos suministra una intuición sensible, podremos remontarnos a la intuición eidética. Pero como la intuición eidética necesita de la intuición sensible y ésta de la experiencia, resulta que en último extremo y en cierto sentido, las esencias son esclavas de la experiencias, a pesar de la independencia entre esencias y existencia y experiencia y esencias.

Tratamos ahora de la categoría de los objetos propios de la Filosofía, que son los objetos metafísicos.

Estos objetos son reales, cuya realidad y existencia individual interesan a la Filosofía como al conocimiento de su esencia.

Siendo objetos reales, no puede aplicarse a ellos el mismo método que el aplicado para conocer las esencias, que son objetos ideales.

Para comprobar la existencia de los objetos metafísicos, tenemos el método de la metafísica, que hoy en día se está renovando y estructurando en dos orientaciones:

- A) *El método eidético*, o vía eidética, para definir su esencia.
- B) *El método*, por la vía patética, según expresión de Ortega y Gasset, para comprobar la existencia de los objetos metafísicos.

Así como para que pueda existir ciencia de algo, es preciso que existan otras esencias, al lado de las sensibles que tengan existencia, según decía Aristóteles comentando a Platón, y así como la idea de ciencia exige la realidad de las ideas, así también la estructuración ideal de la vida exige la existencia de los objetos metafísicos.

Pero la vía eidética no nos puede asegurar la existencia de esos objetos. Lo único que puede suministrarnos es que si acaso existen, tienen que tener la misma esencia que poseen los objetos metafísicos, exigidos por la estructuración ideal de la vida. Del mismo modo, esa vía no puede probarnos la existencia de las ideas, pero sólo nos puede decir que si las ideas existen, tienen

que tener la misma esencia que poseen las ideas exigidas por la idea de la ciencia.

Por haber querido dar a la intuición eidética mayor alcance que el debido, por no haberle señalado con precisión los límites de su actuación legítima y haber querido invadir el orden existencial, se han implantado grandes errores en Filosofía y sofismas en Lógica. El argumento ontológico de la existencia de Dios, establecido por Kant, nos lo prueba: el ser que contiene en sí toda realidad puede ser pensado como posible, pero no como real.

Para comprobar la existencia de los objetos metafísicos sólo es legítima la vía patética de Ortega y Gasset o la dionisiaca de Max Scheler.

Pero esta vía o este método sólo nos suministra vivencias de la existencia de dichos objetos y estas vivencias son subjetivas e irracionales.

Así como la intuición eidética de las esencias presta claridad y distinción al objeto de la intuición sensible, así también las vivencias de los objetos metafísicos nos comprueban la realidad del objeto de la intuición eidética.

Pero las vivencias de la existencia de los objetos metafísicos no las pensamos: *las sentimos, las vivimos*, pues sólo podemos vivirlas y sentirlas. Y en los casos en que esas vivencias se nos presentan de manera indubitable, como en sentimientos de simpatía, de caridad, de compasión, etc., no por la evidencia con que las sentimos y las vivimos hemos de olvidar que se presentan irracionalmente.

El método metafísico tiene hoy dos caminos, el de la vía eidética que nos suministra las esencias de los objetos metafísicos, pero nada nos puede decir de su existencia, y el camino o vía patética nos muestra la existencia de esos objetos metafísicos, aunque de manera irracional.

Si nos limitamos a este segundo camino, desembocamos en el vitalismo, entendido como irracionalismo, con la preponderancia sobre la razón de los sentimientos, tal y como lo entendió Bergson.

La fenomenología no quiere limitarse a ese segundo camino por dos razones: A) Porque ello supondría la ruina total de la Filosofía. B) Porque la razón es fuerza vital, tan legítima como el sentimiento y la voluntad; más bien quiere que los dos caminos sean transitables al mismo tiempo, es decir, vivir la realidad pensada y pensar la realidad vivida.

Para que la Filosofía pueda seguir existiendo necesitamos al mismo tiempo que vivir la realidad, poder pensar en esa realidad vivida, y de este modo, la vida se convierte en el material que la razón ha de elaborar; es lo que llama Ortega y Gasset la razón vital. Esta misma orientación siguen Dilthey y Heidegger.

Llegamos a la conclusión de que para que la Filosofía pueda seguir existiendo se necesita poder pensar la realidad vivida. De una parte tenemos la intuición sensible o elementos de hecho, y de otra parte nos encontramos con

las vivencias metafísicas, elemento de hecho, aunque irracional. Como la razón, que es elemento universal y necesario, debe unir y no desdeñar los dos elementos de hecho y entonces llegamos en último término a la unión de lo contingente y necesario, o sea a la armonía de los contrarios.

La unidad se realiza en el mundo, sólo en tanto la vida universal se despliega en contrarios, en cuya reunión y ajuste consiste la unidad, es decir, la unidad presupone la dualidad. Tienen confirmación los dos axiomas de Heráclito: la lucha es el padre de las cosas, y lo uno, desdoblándose coincide consigo mismo, como la armonía del arco y de la lira.

Ninguno de los elementos, contingente o necesario, debe ser desdeñado en el concepto fenomenológico. Y para constituir la Filosofía como disciplina autónoma, como pura Filosofía, consciente de sí misma, *precisamos determinar la esencia de la Filosofía*.

En este sentido están orientadas las obras de Max Scheler, *De la esencia de la Filosofía*; E. Husserl, *La Filosofía como ciencia rigurosa*; M. Heidegger, *Qué es Metafísica*; Lask, *Lógica de la Filosofía*; K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del Universo*; Dilthey, *Filosofía de la Filosofía*; Ortega y Gasset, *Qué es Filosofía*, etc.

Antes de esta concepción, la teoría de la Filosofía venía considerándose como una introducción al estudio de la Filosofía o como un hilo conductor que nos llevaba a las distintas regiones de las diversas disciplinas filosóficas.

La Filosofía aparece ahora como un todo orgánico cuyas partes sólo tendrán sentido filosófico mientras se puedan referir a la unidad total y fundirse en esa unidad total. Por esto es por lo que el punto de partida debe ser un dato cuya esencia sea la unidad. El sentido de la vida o el sentido del Universo son dos expresiones del problema que fundamenta la unidad de la Filosofía. El término vida o el término Universo debe entenderse como unidad del sujeto con su medio objetivo, la unidad del yo y del no yo. Hay algunos autores que prefieren decir sentido de la vida y no sentido del Universo, porque sentido de la vida tiene la subjetividad y la objetividad, y sentido del Universo tiene sólo objetividad, a la que le falta la subjetividad que es tan esencial como la objetividad.

El punto de partida de la Filosofía es un dato unitario, es decir, la vida concebida universalmente y no individualmente. La fenomenología considera la vida como el material que la razón ha de elaborar.

Podemos pensar que la vida sólo por medio del sentimiento y la voluntad la vivimos y sólo sintiendo y queriendo la captamos y en ella nos sumergimos; nuestras voliciones y nuestros sentimientos, incluyendo el sentimiento religioso, nos presentan la realidad, nos comunican con ella, nos unen y nos sumergen en la vida en su total complejidad. Pero para pensar la realidad vivida, hay que presuponer que la vida o la realidad, la incógnita externa sea capaz

de ser pensada, es decir, que sea capaz de ser encuadrado todo en las leyes fundamentales del pensar.

Pero como la Filosofía no puede presuponer nada, pues es una ciencia sin supuestos, nos vemos envueltos en otra dificultad tan grande y tan grave como la que hemos evitado al huír del racionalismo.

Si hemos de partir de un supuesto, caemos de nuevo en el irracionalismo y en el dogmatismo, contrarios al espíritu filosófico.

De todos modos al parecer desembocamos en el irracionalismo, ya que para poder pensar la realidad vivida, hemos de admitir como base algo supuesto, de naturaleza irracional.

Ahora bien, si por su misma esencia, la vida, el Universo o la realidad son irracionales o extraños a la razón y a las leyes del pensar, y si por su misma esencia tiene afinidad con otras potencias vitales, como la voluntad o el sentimiento, resultará que sólo por medio de esas potencias vitales podremos captar esa realidad y ponernos en comunicación con la vida. Podremos pues encontrar la voluntad vital o el sentimiento vital.

No cabe decir que yo puedo aplicar mi razón y las leyes fundamentales del pensar a toda categoría de objetos o al Universo en su unidad y complejidad simultánea. Existen categorías de objetos cuyo ser se agota sintiéndolos o queriéndolos, por lo que es absurdo pretender pensarlos.

Aunque pudiéramos aplicar las leyes del pensar al Universo y encuadrarlo en nuestra razón, eso sería una exigencia nuestra como seres racionales, como seres pensantes, pero sería todo esto extraño al Universo, incluso en el caso de que la esencia del espíritu fuese el pensar, como quería Descartes.

Pero si la esencia de mi espíritu es la voluntad y si el pensar es voluntad de pensar, ni siquiera como exigencia de nuestro espíritu podríamos pretender pensar la realidad vivida, y en cambio, la unidad del sujeto con su medio objetivo en el que se presenta la vida, tendría otra significación muy distinta a la racional. Tal vez entonces la realidad, la vida o el Universo no serían tan extraños a mi yo y podría realizarse naturalmente la unidad del sujeto con el medio objetivo. Pero en este caso, en lugar de la razón vital tendríamos la voluntad vital, como quería Schopenhauer.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ALCAYDE VILAR, DOCTOR, *Lecciones de Filosofía*. Universidad de Valencia.  
A. MESSER, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid.  
M. SCHELER, *El fundamento de la Moral y la Ética material de los valores*.  
E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.  
— *Ideas*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.

- LUIS VIVES, *Tratado de la Enseñanza*, Ed. M. Aguilar, Madrid.  
*Obras completas de Aristóteles*, Ed. Anaconda, Buenos Aires.  
MANUEL KANT, *Crítica de la Razón pura*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid.  
H. BERGSON, *Evolución creadora*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
MAX SCHELER, *De la esencia de la Filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
M. HEIDEGGER, *Qué es Metafísica*, Ed. Cruz y Raya, Madrid.  
E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia rigurosa*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
LASK, *Lógica de la Filosofía*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
K. JASPERS, *Psicología de las concepciones del Universo*, Ed. Losada, Buenos Aires.  
DILTHEY, *Filosofía de la Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México.  
J. ORTEGA Y GASSET, *Qué es Filosofía*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.