

EL ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS FORMAS LÓGICAS TOMISTAS Y LAS FORMAS LÓGICAS HUSSERLIANAS EN ANDRÉ DE MURALT

*André de Muralt's Comparative Analysis
of Thomist Logical Forms and Husserlian Logical Forms*

Valentín Fernández Polanco
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

André de Muralt ha llevado a cabo un riguroso análisis comparativo de la lógica fenomenológica con la lógica escolástica de raíz tomasiana con el objetivo de dilucidar si la intencionalidad husserliana podría asimilarse a la intencionalidad tomista. Ese examen comparativo ha puesto de manifiesto que la concepción husserliana de la lógica responde a una estructura dialéctica que la compromete con presupuestos críticos y metafísicos opuestos a los del realismo tomasiano.

Palabras clave

André de Muralt; formas lógicas; Husserl; intencionalidad; Tomás de Aquino

Abstract

André de Muralt has carried out a rigorous comparative analysis of phenomenological logic and scholastic logic of Thomist origin in order to elucidate whether Husserlian intentionality could be related to Thomist intentionality. This comparative analysis has brought to light that the Husserlian conception of logic responds to a dialectic structure which commits it to critical and metaphysical premises completely opposed to those of Thomist realism.

Keywords

André de Muralt; Husserl; intentionality; logical forms; Thomas Aquinas

El estudio de André de Muralt titulado «Adéquation et intentions secondes. Essai de confrontation de la phénoménologie husserlienne et de la philosophie thomiste sur le point du jugement»¹ viene a completar otro estudio de ese mismo autor publicado el mismo año y

¹ En *Studia philosophica*, 20 (1960), pp. 88-114. En adelante nos referiremos a este estudio bajo la abreviatura «Adéquation...».

consagrado al cotejo de la intencionalidad husserliana con su correlato escolástico-tomista². De hecho, una refundición de ambos estudios, apenas ligeramente retocada, aparecerá como apéndice a la traducción española de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*³ bajo el título de «Escolástica y fenomenología»⁴. En el estudio que hemos citado en segundo lugar, el que lleva por título «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité», Muralt se había propuesto como objetivo la elucidación de la intencionalidad teórica en Husserl, lo que le había llevado a examinar pormenorizadamente la concepción husserliana de la lógica y el papel que la fenomenología atribuye a las formas lógicas en las diferentes operaciones del conocimiento, para lo cual la lógica fenomenológica había sido sometida a un exhaustivo análisis comparativo con la lógica escolástica de raíz tomiana⁵. Dicho análisis se centraba fundamentalmente en el diferente modo en que santo Tomás y Husserl abordan la explicación de la que se conoce como primera operación del espíritu, esto es, la formación del concepto, así como el diferente papel que uno y otro le asignan al concepto en el acto de conocimiento⁶. La lógica del concepto ocupaba así la parte principal de ese estudio, y su examen comparativo puso de manifiesto que la concepción husserliana del concepto responde a una estructura dialéctica que es, por lo demás, la misma que rige desde el punto de vista fenomenológico el resto de las operaciones intelectuales humanas, desde la más elemental percepción hasta el desarrollo entero del progreso científico. La conclusión que se obtuvo entonces era, pues, que la intencionalidad husserliana posee una estructura dialéctica, y que la unidad final misma de las diferentes formas que la intencionalidad fenomenológica adopta en cada una de las operaciones intelectuales es, ella misma, una unidad intencional de tipo dialéctico⁷.

En el estudio titulado «Adéquation et intentions secondes» el objeto de análisis comparativo entre Tomás de Aquino y Husserl pasa a ser la segunda operación del espíritu, esto es, el juicio, forma lógica que expresa el acto intelectual por el que la inteligencia conoce

2 «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité. Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3 (1960), pp. 265-284. En adelante nos referiremos a este estudio bajo la abreviatura «L'élaboration...».

3 Muralt, A. de, *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, París, P.U.F., 1958.

4 Muralt, A. de, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

5 Las principales obras utilizadas por Muralt en su análisis comparativo de la lógica husserliana y la lógica escolástico-tomista han sido, según afirmación del propio Muralt, las siguientes: por parte de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Formale und transzendente Logik, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Logische Untersuchungen, Cartesianische Meditationen* y, principalmente, *Erfahrung und Urteil* (obra esta última que describe la genealogía de la lógica y el origen perceptivo del juicio); por parte de la escolástica tomista, las obras propiamente críticas de santo Tomás: *Summa theologiae* I, *De anima*, *De veritate*, *De potentia dei*, así como las obras de referencia de Juan de Santo Tomás, harto utilizadas por Muralt en el conjunto de su producción: *Ars logica* y *Philosophia naturalis*.

6 Lo cual le permite a Muralt poner de manifiesto que, no obstante las semejanzas aparentes desde el punto de vista de la lógica formal entre la escolástica y la fenomenología, en realidad cada una de ellas se compromete con una crítica metafísica muy diferente.

7 Con lo que queda abierta la puerta a la oposición estructural característica de la teleología dialéctica: aquella que opone el estado de cosas *de facto* al estado de cosas *de iure*, oposición que expresa la tensión que necesariamente ha de surgir, desde una perspectiva de este tipo, entre el fin al que legítimamente se aspira y una realidad fáctica que se define como su negación. La propia fenomenología tampoco escapa a esta misma tensión estructural que la aboca a presentarse *de facto* como una filosofía de las esencias, esto es, como un *esencialismo* estricto, mientras *de iure* aspira a ser un empirismo nominalista de carácter descriptivo, esto es, un *existencialismo* radical; cfr. «Adéquation...», pp. 109 y 112-113.

en sentido estricto y único acto que, como tal, es susceptible de ser verdadero o falso⁸. Si el punto de partida declarado en «L'élaboration husserlienne de la notion d'intentionnalité» era dilucidar cuál de los desarrollos del pensamiento fenomenológico contemporáneo podía considerarse más fiel a la doctrina de su fundador⁹ –lo cual requería como tarea previa una determinación estricta del «verdadero pensamiento husserliano»–, el punto de partida adoptado ahora es la necesidad de esclarecer, frente a ciertas asimilaciones entre la escolástica y la fenomenología –como la que lleva a cabo Edith Stein¹⁰, en qué medida es legítimo considerar a Husserl un continuador de santo Tomás, y, consiguientemente, en qué medida se puede considerar que la fenomenología comparte los fundamentos críticos de la escolástica tomasiana¹¹.

Con ese propósito, el estudio emprendido empieza por subrayar que tras las semejanzas aparentes entre la doctrina del juicio en Husserl y en santo Tomás se esconden varias diferencias sustanciales que van a resultar determinantes a la hora de responder a la cuestión relativa a la supuesta afinidad entre la escolástica y la fenomenología. Así, en lo que concierne a las semejanzas, constata Muralt que ambas doctrinas distinguen entre el juicio meramente concebido y el juicio afirmado (*blosses Urteilen* y *evidentes Urteil* en la terminología husserliana; *enunciación representada* y *enunciación juzgada* en la terminología escolástica)¹², que ambas consideran más inmediato el juicio singular que el universal, y que en ambos casos la doctrina del juicio supone una concepción de la verdad como «adecuación»¹³. En lo que respecta a las diferencias, la más

8 Siendo la segunda operación del espíritu, esto es, el juicio, la única susceptible de verdad o falsedad y, por tanto, aquella en la que reside el conocimiento propiamente dicho, se adivina fácilmente la trascendencia crítica que tiene la concepción lógica que una doctrina defiende respecto de tal operación. Lo que está en juego tras la doctrina del juicio es, en efecto, ni más ni menos que la crítica mediante la que una doctrina filosófica justifique su posición respecto a la capacidad cognoscitiva de la razón humana.

9 Cfr. «L'élaboration...», p. 265, donde Muralt menciona como ejemplos de esas interpretaciones contrapuestas el empirismo de la escuela francesa y la ontología de la escuela heideggeriana. Aun cuando Muralt no responderá expresamente en este estudio a la cuestión de quiénes puedan ser los verdaderos herederos del maestro de Friburgo, la conclusión a la que en él se llega –según la cual la fenomenología husserliana desemboca inevitablemente en un empirismo descriptivo– invita a pensar que es más bien la escuela existencialista francesa la que ha llevado a sus últimas consecuencias los presupuestos nominalistas de Husserl (cfr. *ibid.*, pp. 282-284), mientras la escuela heideggeriana parece haber derivado hacia un «ontologismo metafísico» (cfr. «Adéquation...», p. 114). En *L'idée de la phénoménologie* Muralt había defendido ya que la doble dimensión de la intencionalidad husserliana, fenomenológico-descriptiva y fenomenológico-trascendente, representaba un cierto equilibrio entre el punto de vista empirista y el punto de vista idealista, pero que este último estaba llamado a desaparecer en beneficio del exclusivo punto de vista descriptivo desde el momento en que desapareciera «la distinción entre la manifestación y la norma ideal del conocimiento» (cfr. «Adéquation...», p. 113, y *L'idée de la phénoménologie*, § 60: «Perspectives contemporaines»).

10 Cfr. Stein, E., «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino», en *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle a. d. Saale, Max Niemeyer Verlag, 1929.

11 En un tiempo en el que una parte del pensamiento de raíz cristiana entendió que la fenomenología podía interpretarse como una especie de renovación del pensamiento escolástico, Muralt parece haber sentido la necesidad de determinar cuánto había de cierto en esa pretensión.

12 Los términos que Muralt reporta como *enunciación representada* y *enunciación juzgada* se corresponden con los que en la obra de autores como Tomás de Aquino o Juan de Santo Tomás se denominan *enuntiatio* (que en la lógica tardomedieval tiende a identificarse con la *propositio*) y *iudicium*. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. III, 4, a. 2; *In de interpretatione*, I, lección 7; *In An. Post.* 1, I, cap. 1, lección 5, y Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, I P., *Illustr.*, q. V, a. 1.

13 *Adaequatio rei et intellectus*, de acuerdo con la fórmula de santo Tomás (*Summa theologiae* I, q. 16, a. 1), y adecuación de la conciencia juzgante a la cosa misma según la concepción husserliana (*Formale und transzendente Logik*, Halle a. d. Saale, Niemeyer Verlag, 1929, pp. 111, 113, 142-143).

importante de todas ellas afecta al muy diferente modo en que una y otra doctrina entienden esa «adecuación» en la que fundamentan su justificación del conocimiento verdadero. Y es que, mientras para la doctrina tomista se trata de una adecuación puramente intencional, esto es, de la asimilación analógica entre dos realidades heterogéneas como lo son la inteligencia y la cosa, para Husserl se trata de una adecuación real entre una y otra, concebida como el término último de un proceso dialéctico infinito. La adecuación tomista, en efecto, parte de la radical e insuperable diferencia metafísica existente entre la inteligencia, realidad de naturaleza espiritual, y la cosa, realidad de naturaleza física. Entre ambas realidades hay, pues, para el tomismo, una diferencia de naturaleza que es la que funda su heterogeneidad absoluta, con lo que la relación entre una y otra en que el conocimiento consiste nunca podrá concebirse como la identificación inmediata entre ambas, sino, todo lo más, como una asimilación imperfecta entre ellas posibilitada precisamente por la mediación de una serie de intermediarios instrumentales generados por la propia inteligencia. La crítica tomista concibe así el conocimiento como una relación en la que nunca se llega a una identificación real entre ambos relativos, esto es, como una relación que se mantiene siempre como tal relación, una relación que no está llamada a desaparecer en el infinito con la fusión de sus términos ni está llamada a ser superada (*aufgehoben*) al término de un proceso dialéctico infinito, sino que se perfecciona y alcanza su fin último, su entelequia propia como tal relación, en la asimilación intencional entre la formalidad de la cosa y la espiritualidad de la inteligencia. De ello se sigue que la adecuación tomista será siempre una adecuación *relativa*, intencional, hasta cierto punto imperfecta, en la que siempre subsistirá un residuo insuperable de inadecuación en la medida en que, siendo la inteligencia y la cosa realidades de naturaleza heterogénea, el conocimiento que la primera pueda tomar de la segunda no acabará en esta última de manera inmediata, sino en el signo formal que de ella es capaz de generar la inteligencia para *re-presentársela*, y, así, conocerla tal como ella es en sí misma.

La adecuación husserliana, en cambio, es una adecuación real, concebida como la etapa final de un proceso infinito a lo largo del cual la heterogeneidad *de facto* entre la inteligencia y la cosa dejará paso, más que a una homogeneidad perfecta, a una identificación plena a la que ambas aspiran *de iure*. Este planteamiento supone que no existe por tanto una verdadera heterogeneidad, absoluta e irreductible, entre la inteligencia y la cosa (lo cual es el presupuesto básico, si no la definición misma, del realismo metafísico), sino más bien una heterogeneidad relativa, una especie de oposición de contrarios llamada a ser superada a lo largo de un proceso dialéctico infinito. Nos hallamos, pues, ante dos elementos abocados a fundirse en una identificación real, en una coincidencia plena y total en la que ya no será necesario ese intermediario conceptual que, mientras se mantiene la diferencia *de facto* entre la inteligencia y la cosa, permite a la primera un conocimiento imperfecto y provisional de la segunda. Por tal motivo, no puede decirse entonces que entre dichos elementos exista una auténtica heterogeneidad metafísica que subtienda y posibilite la relación trascendental entre ellos tal como la piensa el tomismo, sino únicamente una diferencia relativa destinada a ser superada gradualmente al término de un proceso de acercamiento infinito. La discontinuidad insalvable entre la inteligencia y la realidad, característica del pensamiento tomista, deja paso así a una continuidad metafísica que permitirá su identificación paulatina al hilo de un proceso regido por una teleología necesaria. En consonancia con ello, las formas conceptuales que intervienen en el acto de conocimiento no jugarán ya el papel mediador que el tomismo les atribuía como herramientas imprescindibles de las que la inteligencia ha de dotarse para poder conocer una realidad que le es heterogénea, sino que pasan a ser meros instrumentos dialécticos, necesarios *de facto* pero llamados a verse superados cuando el proceso teleológico en que consiste el conocimiento haya culminado en una

intuición pura, en una especie de visión inefable y cuasimística en la que la inteligencia silente contemplará la realidad de la cosa en su ipseidad absoluta.

Parecidamente, tampoco entre el conocimiento sensible y el intelectual existe para la fenomenología una diferencia de naturaleza, sino únicamente de grado, ya que, como acabamos de ver, el proceso de conocimiento es concebido desde la óptica fenomenológica como un movimiento dotado de continuidad en el que no hay hiatos sino un progresivo y continuo acercamiento al *télos* finalizante. La percepción es así sólo el primer paso, el inicio de un proceso que se continuará sin saltos en la aprehensión, el juicio, el razonamiento, el progreso científico, etc., hasta llegar a la contemplación de la cosa misma en su pureza total, momento en el que la secuencia entera de sentidos objetivos de carácter representacional anticipados por la conciencia (percepciones sensibles, *eidé* esenciales, formas predicativas, etc.) habrá sido superada (*aufgehoben*) para dejar paso a la identificación real de la conciencia con la cosa misma. En consecuencia, tampoco entre las sucesivas operaciones de la inteligencia –y singularmente entre las que posibilitan el conocimiento en sentido estricto, a saber, la aprehensión y el juicio– habrá desde la perspectiva fenomenológica diferencia de naturaleza sino únicamente de grado, lo que supone concebir el juicio como una aprehensión más afinada o como una percepción más explicitada, y no como una operación de la inteligencia específicamente diferente, como la interpreta el tomismo. Desde la perspectiva tomista, en efecto, hay, por un lado, diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, debido a la naturaleza corporal del primero y a la naturaleza espiritual del segundo. Al mismo tiempo, existe igualmente diferencia de naturaleza y no sólo de grado entre las dos formas fundamentales del conocimiento intelectual que son la aprehensión y el juicio, diferencia que se justifica en el análisis primero que la inteligencia lleva a cabo de su objeto propio –«lo que es»– en esencia y existencia, las cuales, como *primo diversa*, determinan las dos primeras operaciones del espíritu: la aprehensión que capta la quiddidad de la realidad aprehendida a fin de que la inteligencia se la pueda asimilar, y el juicio que expresa la adhesión de la inteligencia al existir inasimilable de la cosa tal como ella se la representa.

Pues el juicio es, ciertamente, para la escolástica tomista, una forma particular de conocimiento intelectual específicamente diferente de la aprehensión que abstrae la esencia –con la que mantiene una relación de analogía¹⁴, y específicamente diferente asimismo, en cuanto conocimiento intelectual, de cualquier forma de conocimiento sensible (lo cual, como acabamos de ver, supone reconocer las discontinuidades que introducen en el proceso de conocimiento las distintas formalidades que en él intervienen, y marca, en esa medida, una diferencia sustancial con la concepción husserliana, que contempla la transición del conocimiento sensible al intelectual, y, dentro de éste, de la ideación al juicio verdadero, como un todo continuo sin saltos cualitativos). En el contexto de la crítica tomista, la especificidad propia del juicio estriba en que, al ser la existencia real de la cosa externa algo inasimilable de suyo a la inteligencia, lo más que esta última puede hacer en relación con tal existencia es expresar su adhesión a ella en su condición de hecho que por sí mismo es independiente de toda operación intelectual que pretendiera conocerlo. La realidad existencial de la cosa externa es, en efecto, para el realismo metafísico, independiente como tal de cualquier conocimiento que la inteligencia humana pudiera adquirir de ella, a diferencia del ser esencial de la cosa, el cual, no obstante su carácter individual, puede, él sí, ser objeto de una asimilación a la inteligencia mediante el proceso de abstracción universalizante. El juicio, visto desde la

14 Pues, como acabamos de ver, la aprehensión es a la esencia como el juicio es a la existencia.

consideración escolástica, relaciona así la inteligencia cognoscente con el existir inasimilable de la cosa, de tal modo que la primera se ve limitada a prestar su asentimiento a un hecho sobre el que carece de prerrogativa alguna. Por ello, el juicio tomista consiste en una medida de la inteligencia por parte de la cosa, ya que es su confrontación con la existencia exterior y ajena de la cosa misma la que proporciona la medida de la adecuación de la representación intelectual elaborada por la inteligencia con la realidad externa que se trata de conocer. El juicio husserliano, en cambio, lejos de ser cualitativamente distinto de la experiencia perceptiva, es la continuación intencional de ésta, por lo que las categorías predicativas que en él intervienen, y en general las categorías lógicas de las que se sirve la inteligencia humana en su intención cognoscitiva, no son consideradas por Husserl como herramientas propias del conocimiento intelectual y ajenas a la cosa por conocer, sino como categorías que la conciencia es capaz de distinguir en la cosa misma al explicitar su captación empírica global de ella (*Erfassung*). La «adecuación» husserliana no consiste, pues, en una medida de la inteligencia por parte de la cosa a la manera escolástica, sino en la verificación experiencial, en el «llenado» (*Erfüllung*)¹⁵ de las significaciones vacías que constituyen el juicio distinto y que la conciencia ha anticipado en su explicitación (*Explikation*) del objeto¹⁶. La adecuación entre el juicio y la experiencia que lo verifica se concibe aquí, pues, en términos de relación forma-contenido, lo que supone una connaturalidad entre la conciencia y la cosa que hace innecesaria cualquier mediación entre ellas: por su propia naturaleza, la conciencia tiende a identificarse realmente con la cosa, del mismo modo que, por su propia naturaleza, la cosa tiende a identificarse con la conciencia que la conoce. La verdad ya no se entiende como la medida de la inteligencia por la realidad sino como la identificación real entre la conciencia y la cosa, unidas en la verificación experimental de la expresión predicativa.

En estas circunstancias, es evidente que la teleología que vincula intencionalmente la conciencia con la cosa hace definitivamente innecesaria la mediación de cualquier tipo de instrumento lógico en la relación cognoscitiva entre ambas. Destinadas a una aproximación recíproca en virtud de esa teleología, ni la conciencia ni la cosa requieren, en efecto, de nada más que de ellas mismas para identificarse en el infinito. Cualquier mediación, cualquier herramienta, cualquier elemento como los que desde la perspectiva tomista permiten a la inteligencia salvar la heterogeneidad metafísica que la separa de las cosas, se tornan completamente innecesarios, absolutamente superfluos, en la intelección fenomenológica, al final de cuyo devenir la conciencia acaba por identificarse realmente con la cosa misma. Esto supone la desaparición de la distinción entre la cosa en tanto que cosa conocida y la cosa en tanto que cosa real: una y otra son lo mismo, en efecto, desde el momento en que el ser conocido de la cosa coincide plenamente (*Deckung*) con su ser real. Para la escolástica, en cambio, la heterogeneidad entre la inteligencia y la cosa es insuperable, definitiva, y ello exige que el acto de conocimiento requiera la intervención de una serie de formas instrumentales que permitan a la inteligencia, en un primer momento, asimilarse a la cosa externa, y, a continuación, formular predicativamente su adhesión al existir inasimilable de la cosa tal como ella se la significa. Es, en definitiva, la espiritualidad de la inteligencia la que, desde la perspectiva tomista, le permite a ésta asimilarse a la realidad, para lo cual la inteligencia misma genera una serie de herramientas intelectuales –las formas lógicas– mediante las cuales es capaz de

15 La traducción española citada en n. 4 de *L'idée de la phénoménologie* vierte el término francés «remplissement», con el que Muralt traduce el alemán «Erfüllung», por el término, sin duda más exacto, de «cumplimiento»; cfr. op. cit., apéndice: «Escolástica y fenomenología».

16 Cfr. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, Claassen Verlag, 1954, pp. 112 y ss.

alcanzar el conocimiento de la cosa. La diferencia con la fenomenología estriba aquí, por tanto, en que mientras para Husserl el conocimiento consiste en una relación inmediata entre la conciencia y la cosa, para santo Tomás se trata de una relación mediada por las formas instrumentales que la misma inteligencia suscita a fin de apropiarse intelectualmente de la cosa real. Ciertamente, en ambos casos el conocimiento acaba en la cosa real, en la cosa externa, de tal modo que lo que la inteligencia conoce es en último término, tanto para santo Tomás como para Husserl, la cosa misma en su realidad sustantiva. La diferencia reside en que mientras para Husserl ese conocimiento se verifica de manera inmediata, hasta el punto de llegarse a una identificación real entre ambos términos de la relación intencional, para santo Tomás la inteligencia conoce la cosa misma, sí, pero no inmediatamente sino mediante un signo formal que ella misma produce a fin de poder asimilársela y, así, conocerla¹⁷. De este modo, puede decirse que desde la perspectiva tomasiana lo que la inteligencia conoce, en primer término e inmediatamente, es el signo que ella misma ha producido de la cosa real, la cual es conocida «en» ese signo. De esta mediación formal se infiere, pues, que el tomismo reconoce una distinción entre el ser absoluto de la cosa, su ser real, y su ser tal como la inteligencia se lo representa, su ser conocido, aun cuando esta distinción ni afecte a la verdad del conocimiento ni incremente el número de los relativos que lo definen, ya que, como queda dicho, lo que la inteligencia conoce «en» el signo formal de la cosa es la cosa misma en su realidad absoluta. Esta misma distinción entre el ser absoluto de la cosa y su ser conocido es la que fundamenta, por consiguiente, en la filosofía de raíz aristotélica, la diferencia que cabe establecer entre la crítica como ciencia del ser en tanto que conocido y la metafísica como ciencia del ser en cuanto tal¹⁸. Por ello la fenomenología husserliana, al abolir la diferencia entre el ser conocido de la cosa y su ser real, suprime igualmente, al mismo tiempo, la diferencia entre crítica y metafísica¹⁹.

Como corolario a esta parte del análisis comparativo entre las doctrinas tomista y husserliana del juicio, añade Muralt una observación relativa a la expresión verbal de éste en el lenguaje humano en la que hace notar que la doctrina fenomenológica, desde el momento en que puede permitirse prescindir de toda expresión mental que represente formalmente en la inteligencia la realidad de la cosa, con mucho más motivo considera prescindible, si es que no totalmente irrelevante, la expresión lingüística de semejantes representaciones abstractas, por lo que los pensamientos expresados en el lenguaje son considerados como algo sin especial relación con el acto de conocimiento. La existencia del lenguaje es admitida, por tanto, como una realidad fáctica sin una función crítica determinante. Todo lo más, el lenguaje verbal

17 Se trata de la conocida doctrina tomista del *verbum mentis* o *species expressa*; cfr. «Adéquation...», pp. 86-87 y 99, así como «La doctrine médiévale de l'esse objectivum», en A. de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 3^{ème} étude, Leiden, Brill, 1991, pp. 92 y 93, n. 14; y «La métaphysique occamienne de l'idée», en idem, *L'enjeu de la philosophie médiévale*, 4^{ème} étude, ed. cit., pp. 220-221; cfr., asimismo, la exposición de dicha doctrina en Tomás de Aquino, *De potentia dei*, q. 8, a. 1; *Quodlibet* 5, q. 5, a. 9; *De veritate*, q. 4, a. 2; y Juan de Santo Tomás, *Ars logica*, Ila pars, q. 21, ss.

18 « (...) à l'intention première, qui est la connaissance proprement dite de la chose, correspond d'une part la *métaphysique*, science de l'être, et d'autre part la *critique*, science de la connaissance de l'être (...) », «Adéquation...», p. 104.

19 La abolición de la diferencia entre crítica y metafísica es, por otra parte, uno de los rasgos que definen el idealismo metafísico. Según Muralt, el hecho de que Husserl reduzca las formas lógicas a formas reales de las cosas mismas –y no las considere como formas propias de su ser conocido susceptibles de ser el objeto de una ciencia específica: la lógica– expone a la fenomenología a una acusación de platonismo, de tipo «crítico», bastante más fundada que la que se le acostumbra a hacer desde la filas empiristas; cfr. *ibid.*, pp. 105-106, así como «L'élaboration...», p. 278, n. 1.

expresa *de facto* –y de manera aproximada y confusa– un conocimiento que, *de iure*, es inevitable. El lenguaje es, por consiguiente, desde la perspectiva husserliana, inadecuado a un pensamiento que lo ha dejado atrás para identificarse con la cosa conocida en un «cara a cara» silencioso que tiene mucho más de contemplación espiritual que de conocimiento abstracto²⁰ (y en el que no es difícil reconocer los ecos del ontologismo heideggeriano)²¹. Todo lo contrario ocurre en el caso de la doctrina tomista, para la cual la expresión mental –el *verbum mentis* o *species expressa*– que la inteligencia genera para representarse formalmente la cosa real, aun siendo inadecuada a la cosa misma desde el momento en que el ser de esta última adopta una existencia *secundum quid* en la mente que la conoce, es, en cambio, perfectamente expresada en el lenguaje verbal. El lenguaje expresa así, desde la perspectiva tomista, adecuadamente el pensamiento, el cual en cambio, no coincide exactamente con la realidad, sino que, debido a su heterogeneidad metafísica con ella, se ve obligado a conocerla asimilándose a su manera²².

Ahora bien, si, de acuerdo con la escuela tomista, el pensamiento conoce la cosa real tras haberla asimilado a su naturaleza intelectual, y esa asimilación requiere que el pensamiento exprese ante sí mismo de una manera formal el ser de la cosa para poder conocerlo, parece claro entonces que el acto de conocimiento no sólo supone una cierta modificación de la cosa conocida –y, por tanto, una cierta inadecuación, de naturaleza modal, entre la cosa pensada y la cosa real–, sino que exige asimismo la mediación de una serie de instrumentos intelectuales capaces de permitir la expresión, ante la propia inteligencia, del ser formal de la cosa por conocer. Tales instrumentos reciben el nombre, en la tradición escolástica, de «intenciones segundas»²³, y su función consiste, como queda dicho, en mediar el acto de conocimiento permitiendo que la inteligencia exprese ante sí misma la realidad que pretende conocer.

A tales «intenciones segundas» dedica Muralt la parte final del estudio comparativo entre las doctrinas husserliana y tomista del juicio, si bien la comparación aquí se limita a señalar que, como se ha expuesto más arriba, la fenomenología, al entender el acto de conocimiento como un acercamiento paulatino entre la conciencia y la cosa que finaliza con la intuición inmediata de la segunda por la primera, puede permitirse prescindir de toda mediación instrumental de carácter intelectual y considerar las formas lógicas, tanto las que están presentes en la ideación como las que lo están en la predicación, como elementos constitutivos de las cosas mismas que la inteligencia aprehende en su experiencia perceptiva de ellas²⁴. Así pues, el desarrollo que Muralt consagra en este estudio a las «intenciones segundas» tiene principalmente por objeto describir su estatuto y su función en el seno de la doctrina tomista –y, en

20 « La phénoménologie tend vers une connaissance parfaitement objective où la conscience et la chose soient « face à face », où la chose soit pur *Gegen-stand*. L'intentionnalité veut aboutir à une présence pure, présence de la conscience à l'objet, présence de l'objet à la conscience. Au-delà de tout intermédiaire eidétique, au-delà de l'intentionnalité même, la conscience se tait devant l'objet, qui, lui seul, « parle » et « se révèle » à elle. L'intentionnalité culmine donc dans une contemplation silencieuse de la conscience, qui se rapproche étonnamment de la contemplation esthétique et même de la contemplation mystique. » *Ibid.*, p. 276.

21 Cfr. *ibid.*, n. 1, así como «Adéquation...», p. 114.

22 *Receptum est in recipiente per modum recipientis* (Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 84, a. 1).

23 Para una visión más amplia del léxico técnico escolástico que se empleará a continuación puede ser útil la consulta de: León Florido, F. y Fernández Polanco, V., *Diccionario de conceptos de la filosofía medieval*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2017.

24 Por ese motivo, discute Muralt que las *Sinnesformen* de las que habla Husserl en *Erfahrung und Urteil*, p. 127, puedan asimilarse a las «intenciones segundas» escolásticas; cfr. «Adéquation...», pp. 105 ss.

general, escolástica— del conocimiento. Definidas como *entia rationis ratiotinatae*, esto es, como entes de razón con fundamento remoto en la realidad, las «intenciones segundas» deben su existencia a la diferencia de naturaleza entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, diferencia que supone que la inteligencia haya de operar una modificación de la realidad percibida sensorialmente a fin de poder conocerla intelectualmente. Esa modificación que la inteligencia opera a fin de asimilarse la realidad percibida y poder conocerla recibe el nombre de «abstracción», y tiene como consecuencia el que la presencia de la cosa conocida ante la mente que la conoce adopte un carácter —que por ello se denomina precisamente «abstracto»— que la aleja, en alguna medida, de su existencia real. De ahí que la naturaleza necesariamente abstractiva del conocimiento intelectual suponga una cierta imperfección o inadecuación de ese tipo de conocimiento que resulta tan consustancial al mismo como, por otra parte, inevitable²⁵. La misma inteligencia abstractiva, sin embargo, es capaz de conocer su propia inadecuación en la medida en que, de manera reflexiva, llega a conocer su propio modo de conocer, lo cual le permite tomar conciencia de la distancia que separa el ser conocido de la cosa de su ser real. Es, pues, al volverse reflexivamente sobre sí misma cuando la inteligencia conoce no sólo sus propias operaciones intelectuales sino igualmente los diversos instrumentos que ella misma utiliza en relación con tales operaciones, siendo este el motivo por el que dichos instrumentos reciben el nombre de «intenciones segundas», la posterioridad ordinal significando aquí el carácter reflexivo de su acceso, a diferencia de las «intenciones primeras» que son las intenciones intelectuales que apuntan directamente a las cosas mismas²⁶.

Como ejemplos de «intenciones segundas» menciona Muralt, entre las relativas a la primera operación del espíritu —la aprehensión—, la universalidad (a la que define como una relación de razón entre la naturaleza abstraída y los individuos de los que es abstraída)²⁷ y los cinco predicables de Porfirio: el género, la especie, la diferencia específica, la propiedad y el accidente; y, entre las relativas a la segunda operación del espíritu —el juicio—, por una parte el sujeto y el predicado lógicos, y por otra las relaciones que afectan a los términos (suposición, ampliación, etc.) y a las proposiciones mismas (oposición, conversión, etc.)²⁸. Todas ellas comparten, desde la perspectiva escolástica, el carácter de entes de razón, es decir, de elaboraciones o «ficciones» intelectuales, de las que, en este caso, la inteligencia precisa para poder ejercerse debido a su naturaleza abstractiva y compositiva, la cual le constriñe, si quiere

25 El *verbum mentis* o *species expressa* permite en efecto el conocimiento de la cosa en la medida en que la inteligencia es capaz de significársela formalmente, y, aun cuando el conocimiento que la inteligencia alcanza de la cosa en su signo formal es el conocimiento de la cosa misma, no es menos cierto, sin embargo, que tal conocimiento supone una inadecuación inevitable entre el conocimiento intelectual y la realidad existencial de la cosa conocida.

26 « (...) en tant que relations de raison, elles ne sont pas connues dans l'acte même de connaissance objective, mais de manière seconde (en intention seconde), lorsque l'intelligence réfléchit sur les moyens et les conditions de son savoir. (...) l'intention première (...) est la connaissance proprement dite de la chose, (...) l'intention seconde (...) est le moyen nécessaire de la connaissance abstraite de la chose », «Adéquation...», pp. 103-104.

27 « (...) l'universel (...) permet de penser le rapport de l'essence abstraite aux individus dont elle est abstraite », *ibid.*, p. 102.

28 Cfr. *ibid.*, p. 102, n. 24. De las explicaciones que proporciona Muralt acerca de las «intenciones segundas», así como de los ejemplos que menciona, parece desprenderse que las operaciones del espíritu en cuanto tales —singularmente la aprehensión y el juicio, que son las que de manera más inmediata expresan la intención primera del conocimiento— dan lugar a formas intelectuales —el concepto y el juicio— que no deberían ser tomadas como «intenciones segundas» sino como «intenciones primeras», al menos en la medida en que apuntan al conocimiento directo de las cosas.

llevar a término su intención cognoscitiva, a, en primer lugar, asimilarse una realidad que le es metafísicamente heterogénea, y, en segundo lugar, descomponer y recomponer aspectos de las cosas que en la realidad son unos, a fin de poder medirse con ellos. Ninguno de estos artificios formales de carácter meramente instrumental tiene cabida, sin embargo, en la fenomenología husserliana, para la cual la inteligencia y la cosa están destinadas, en virtud de una teleología dialéctica infinita, a una coincidencia total, a un «cara a cara» silencioso de pura presencia plena.

La lógica como ciencia que se ocupa de las formas instrumentales de la inteligencia no tiene cabida, por tanto, en la filosofía fenomenológica. Para el tomismo, en cambio, la lógica es la ciencia que tiene como objeto formal propio las «intenciones segundas»²⁹, conocidas reflexivamente, *in actu signato*, por la misma inteligencia que las emplea *in actu exercito* en su actividad cognoscitiva³⁰. Como tal, la lógica se distingue, pues, desde la perspectiva tomista, tanto de la metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, como de la crítica, ciencia del ser en cuanto conocido, si bien ha de considerarse parte integrante de esta última en la medida en que las «intenciones segundas» forman parte fundamental de nuestro modo de conocer la realidad³¹. Para la fenomenología husserliana, en la medida en que no admite la existencia de formas instrumentales de la inteligencia sino que considera, al contrario, que las formas lógicas son aprehendidas por la conciencia en su experiencia perceptiva de la cosa³², la lógica no se distingue de la crítica ni de la metafísica, las cuales, por lo demás, tampoco se distinguen una de otra debido a que, al final del proceso dialéctico de acercamiento recíproco que las vincula,

29 « (...) à l'intention seconde (...) correspond une discipline propre, la *logique* », *ibid.*, p. 104. El estatuto de la lógica desde la perspectiva tomista será analizado en profundidad por Muralt en un estudio publicado al año siguiente del que nos ocupa y titulado «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», *Studia philosophica*, 21 (1961), pp. 157-186.

30 « (...) une intention seconde (...) naît de la considération abstraite de l'intelligence, afin de pallier, dans la connaissance actuelle, *in actu exercito*, son inadéquation au réel, et de lui permettre de connaître celle-ci, *in actu signato*, dans la réflexion logique », «Adéquation...», p. 102; «L'art logique, en tant que vertu propre de l'intelligence spéculative dans son statut abstratif et discursif, met en œuvre *in actu exercito* les formes logiques de la connaissance, considérées *in actu signato* par la science logique », «Prudence, art, logique. Situation de la logique parmi les activités humaines en perspective aristotélicienne», p. 182.

31 En el mencionado artículo «Prudence, art, logique», Muralt insiste en la idea de que la lógica, en sentido estricto, es esencial y quidditativamente una ciencia especulativa del ser de razón lógico —«la logique est quidditativement la science spéculative des relations logiques de la raison », (p. 182); « essentiellement, la science logique est science spéculative de l'être de raison logique », (p. 183)—, y sólo accidentalmente una ciencia práctica que regula ejemplarmente el ejercicio científicamente correcto de la razón. Es a esta última a la que, según Muralt, compete adecuadamente el nombre de *lógica formal* —«ce qui (...) a été appelé depuis des temps immémoriaux logique formelle se réduit, au sens strict, à l'exposé des formes de raison exercés par l'art logique et érigées en règles par la science logique en tant que celle-ci revêt accidentellement un mode pratique de régulation exemplaire», (p. 184)—, mientras que a la primera la denomina Muralt *lógica como parte de la crítica metafísica*, reservando el término de «lógica trascendental» para designar «la critique constitutive de l'unité objective minimale de ce qu'il est en tant qu'il est, c'est-à-dire de l'objet de la métaphysique », (*Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, París, Vrin, 1995, p. 100).

32 La reducción de las formas lógicas —tales como la universalidad, en el caso de la primera operación del espíritu, o la estructura sujeto-predicado, en el caso de la segunda operación del espíritu— a formas reales de las cosas mismas que la conciencia aprehende en su experiencia perceptiva de ellas, además de suponer una reificación de los entes de razón que es propia del platonismo (cfr. «Adéquation...», p. 103, n. 25) y de exponer a la fenomenología a la acusación de platonismo «crítico» a que nos hemos referido más arriba (cfr. *ibid.*, pp. 105-106, y n. 19 *supra*), permite caracterizar el idealismo husserliano como un *logicismo*.

su adecuación es real y no solamente intencional³³. La conclusión es clara: si la fenomenología no admite la existencia de un ser conocido de la cosa distinto de su ser real, no tiene por qué admitir, en consecuencia, la existencia de formas intelectuales propias de ese «ser conocido», como lo son las «intenciones segundas» escolásticas, ni tampoco, como es obvio, la existencia de una ciencia específica dedicada a conocer especulativamente la naturaleza y propiedades de semejantes formas intelectuales³⁴.

La indagación emprendida con la finalidad de analizar comparativamente las concepciones fenomenológica y tomista del juicio a fin de determinar hasta qué punto puede ser asimilable la primera a la segunda, arroja así una serie de conclusiones que podemos enumerar del modo siguiente:

1.- El juicio, en su concepción husserliana, responde a la misma estructura dialéctica que rige en todas y cada una de las modalidades de la intencionalidad fenomenológica: la percepción, la ideación, el progreso científico y lógico, etc³⁵.

2.- La concepción husserliana del conocimiento lo asimila a la contemplación, y más concretamente una contemplación silenciosa, a un «cara a cara» de pura presencia de la conciencia ante la cosa y de la cosa ante la conciencia. En esa medida, la fenomenología se aleja del modelo de conocimiento abstractivo, compositivo y analítico propio del aristotelismo y se acerca al modelo de conocimiento intuitivo, contemplativo y sintético propio del platonismo³⁶.

3.- En la contemplación fenomenológica, en tanto que presencia pura y relación silente entre la conciencia y la cosa, no hay lugar para intermediario alguno, y mucho menos para un intermediario de tipo conceptual abstracto. Al no haber concepto abstracto, no hay tampoco asimilación espiritual de la cosa por parte de la inteligencia, y, sin composición articulada de los conceptos en la predicación, es decir, sin conocimiento discursivo, tampoco hay, en sentido estricto, pensamiento, sino una visión contemplativa cercana a la experiencia de tipo místico o estético³⁷.

4.- La intencionalidad intelectual husserliana, y en general la relación cognoscitiva entre la conciencia y la cosa, presenta, en consecuencia, los caracteres propios de la relación afectiva entre el alma y el bien que define la intencionalidad moral escolástica. Si hay, pues, algún tipo de continuidad entre la intencionalidad husserliana y su antecedente medieval, tal continuidad

33 «En phénoménologie, la logique ne peut que s'identifier, à l'infini, (...), avec la métaphysique, ou mieux, avec l'ontologie, si nous groupons sous ce titre à la fois la métaphysique, science de la réalité comme être, et la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence.» «L'élaboration...», p. 278, n. 1.

34 Por otra parte, Muralt observa que la coincidencia que Husserl defiende entre las formas lógicas y las formas reales –y, por tanto, la coincidencia entre el orden lógico y el ontológico tal como la entiende la fenomenología– desemboca inevitablemente en un existencialismo en la medida en que sólo en la existencia (y, por tanto, sólo en el juicio existencial) coinciden el orden lógico sujeto-predicado y el orden metafísico sustancia-accidente; cfr. «Adéquation...», p. 109.

35 Cfr. n. 7 *supra*.

36 Cfr. «Adéquation...», pp. 109-110. Muralt caracteriza al platonismo y la fenomenología como «contrarios en un mismo género» en la medida en que ambos conciben el juicio como una intuición inmediata, si bien difieren en cuanto que el primero reduce la existencia a la esencia, por lo que desemboca en un esencialismo, y el segundo, a la inversa, reduce la esencia a la existencia y desemboca en un existencialismo.

37 «(...) l'intelligence «contemple» indépendamment de tout concept: ce qui revient à définir toute connaissance soit comme une connaissance sensible, soit comme une connaissance mystique», *ibid.*, p. 90 y n. 21. «La connaissance par présence, grand impératif du nominalisme médiéval qui rejette tout concept, ne se réalise de fait que dans l'expérience sensible et dans la connaissance surnaturelle», «L'élaboration...», p. 274, n. 2.

afecta únicamente al aspecto moral, y en modo alguno al aspecto intelectual de la intencionalidad³⁸.

5.- Ahora bien, si la intencionalidad intelectual husserliana se define como una teleología afectiva que confunde el conocimiento con el amor, entonces la fenomenología no puede evitar desembocar en un existencialismo. En efecto, la causalidad final es la que rige en la perspectiva del ejercicio, que es la de la existencia, mientras la causalidad formal responde a la perspectiva de la quiddidad. Y, ciertamente, desde la perspectiva del ejercicio el fin del conocimiento es la verdad, pero eso no quiere decir que la verdad defina el *quid est* del acto de conocimiento. La consecuencia de dejar atrás la perspectiva de la quiddidad es que sin ella no es posible alcanzar la esencia formal de las cosas, con lo que la definición formal de una operación se sustituye, como en este caso, por la descripción empírica exhaustiva de su proceso³⁹.

6.- Pero si la definición de la esencia formal se sustituye por la descripción de la existencia total, entonces la esencia es la totalidad de la existencia –la cual, inevitablemente, precede a la esencia–⁴⁰.

7.- Desde la perspectiva husserliana, la esencia, que *de iure* sólo se puede alcanzar al final de una dialéctica teleológica infinita, juega *de facto*, en el conocimiento sometido a la historicidad, el rol de una idea a priori y normativa anticipada por la conciencia, lo que da lugar a una especie de «ejemplarismo» trascendental en el que el conocimiento, que *de iure* es amor, se trueca *de facto* en una dialéctica eidética⁴¹.

8.- Coexisten, pues, en la filosofía husserliana, un punto de vista descriptivo (que se corresponde con la manifestación existencial del conocimiento y se traduce en una dialéctica empírica) y un punto de vista trascendental (que se corresponde con la norma ideal del conocimiento y se traduce en una lógica trascendental)⁴².

38 De hecho, la experiencia contemplativa en que finaliza el conocimiento husserliano, el «cara a cara» silencioso entre la conciencia y la cosa, presenta todos los caracteres de la *fruitio* del bien amado; cfr. «Adéquation...», p. 100. Al tinte moral de la intencionalidad intelectual husserliana no es ajena, como se desprende del análisis muraltiano, su estructura dialéctica, en la que causalidad final se impone absolutamente absorbiendo en su unidad teleológica a la causalidad formal: «L'objet connu est en effet télos, c'est-à-dire cause finale, et non plus cause formelle intentionnelle de la connaissance», «L'élaboration...», p. 277.

39 Desde la perspectiva aristotélica, el punto de vista del análisis no debe confundirse con el punto de vista del ejercicio, no obstante la relación de analogía que media entre ellos. Muralt insiste aquí en la que constituye una de sus ideas fundamentales: el análisis primero –al que ya nos hemos referido en las primeras páginas de este estudio– que la inteligencia es capaz de operar con relación al ser inaugura las dos perspectivas explicativas complementarias de la quiddidad (orden de la causalidad formal) y del ejercicio (orden de la causalidad eficiente y final); cfr. «Adéquation...», pp. 112-113, y n. 14 *supra*.

40 «Mon essence est ce que j'ai été», Sartre, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943, p. 527.

41 Cfr. «Adéquation...», p. 113.

42 La coexistencia de estos dos puntos de vista en el seno de la fenomenología husserliana es una de las conclusiones de *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien* (cfr. § «Les deux dimensions de l'intentionnalité», pp. 335-366). Cfr., asimismo, «Les deux dimensions de l'intentionnalité husserlienne», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3 (1958), pp. 188-202.

9.- La evolución posterior de la fenomenología ha tendido a privilegiar el punto de vista descriptivo y a dejar atrás el idealismo –mantenido por Husserl– en beneficio de un empirismo de principio⁴³.

10.- Esa misma evolución ha puesto de manifiesto que la abolición del conocimiento conceptual no puede evitar desembocar en la negación del conocimiento intelectual, como lo demuestran el ontologismo metafísico de Heidegger, el ontologismo afectivo de G. Marcel o la fenomenología empírica de Merleau-Ponty, filosofías todas ellas en las que el conocimiento se asimila, o bien a una especie de «revelación» natural del ser a la conciencia, o bien a una comunión afectiva propia del amor, o bien a una mera dialéctica descriptiva⁴⁴.

Tales son, pues, las conclusiones a las que llega André de Muralt en su análisis comparativo de las teorías husserliana y tomista en relación con el papel de las formas lógicas en el acto de conocimiento. En su producción ulterior, este análisis se verá ampliado con estudios centrados en otros aspectos del pensamiento de Husserl y de la corriente fenomenológica que se inspira en él⁴⁵, pero todos ellos llevarán a su autor a ratificar la conclusión aquí expuesta, a saber, que el intento husserliano por recuperar la noción de intencionalidad no significa en modo alguno un retorno a la tradición escolástica, sino muy al contrario, supone una prolongación de la filosofía de estructura dialéctica que caracteriza al pensamiento europeo desde Hegel⁴⁶.

Valentín Fernández Polanco
vjfernan@ucm.es

Fecha de recepción: 11/09/2017

Fecha de aceptación: 23/12/2017

43 « (...) la pensée contemporaine, dans son ensemble, (...) affirme l'importance exclusive du concret existant », « Adéquation... », p. 113. Al mismo tiempo, el rechazo que todas las corrientes contemporáneas manifiestan respecto del conocimiento conceptual hace de ellas « ecos remotos de Ockham »; cfr. *ibid.*, p. 114.

44 Recordemos que en « L'élaboration... » Muralt se había propuesto precisamente responder a la cuestión acerca de cuál de los desarrollos post-husserlianos de la fenomenología, entre los que se encuentran los mencionados, podría considerarse más fiel a la enseñanza de su fundador; cfr. n. 9 *supra*.

45 Es singularmente relevante, en relación con los estudios dedicados por André de Muralt a la filosofía fenomenológica, la reedición de los más significativos llevada a cabo por él mismo bajo el título de *La métaphysique du phénomène. Les origines médiévales et l'élaboration de la pensée phénoménologique*, París, Vrin, 1985.

46 La elucidación y puesta de manifiesto de la estructura dialéctica de raíz hegeliana que comparten las distintas variantes de la filosofía de inspiración fenomenológica (pero no sólo ellas), la llevará a cabo André de Muralt en *Die Einheit der heutigen Philosophie*, Einsiedeln-Zürich-Colonia, Johannes Verlag, 1966. Para contrastar la interpretación muraltiana, cfr. Benoist, J., *L'idée de phénoménologie*, París, Beauchesne, 2001.

