

Los dos planos de la metafísica y fenomenología

Presentamos a nuestra reflexión y a la consideración de los lectores un breve análisis comparativo, de contraste y confrontación, entre estas dos direcciones fundamentales del pensamiento filosófico. La primera, la metafísica, representa el fundamento y núcleo, o también el espíritu de la filosofía aristotélico-tomista. La segunda, la fenomenología, significa la orientación o el camino nuevo seguido por grandes corrientes del pensamiento actual. ¿Serán convergentes los resultados de ambos modos de pensar? ¿Puede ser sustituida la metafísica tradicional por esta otra vía filosófica representada por la fenomenología? ¿Son las dos conciliables entre sí? O, en todo caso, ¿puede enriquecerse la metafísica con los actuales análisis de la fenomenología, o asumir e incorporar a sí los resultados y procedimientos de la misma? Tales son las preguntas principales que en seguida surgen de cualquier intento de confrontación.

Lo hacemos como contribución al homenaje múltiple que los estudiosos de la escuela del pensamiento católico tributan a Santo Tomás de Aquino en este año del VII Centenario de su muerte. Porque bajo el nombre de metafísica se comprende, sin duda, la forma propia y núcleo superior del pensamiento de Santo Tomás, y nuestro trabajo trata de verificar si los principios de su filosofía tienen aún vigencia en el estado actual de los problemas del pensamiento humano, si han perdido su significado y dimensión actual, o si, por el contrario, permanecen en validez perenne y son imprescindibles para la recta orientación de la investigación filosófica o rectificación de su itinerario.

Justamente Pablo VI, en su discurso al Congreso Internacional Tomístico (del 20 de IV-1974), recomendaba de nuevo a los estudiosos «sentarse en la escuela de Santo Tomás» como «maestro viviente» cuyas enseñanzas son de «contenido todavía válido y actual» en orden, sobre todo, a indagar el verdadero camino «de la verdad de las cosas y de la vida»; y a remontarse, frente a la afluencia de los conocimientos sensibles y fenoménicos, «a las razones superiores, tanto del saber como del ser», que son las verdades fundamentales y más altas sobre nuestro destino y ciencia de lo suprasensible, que es la metafísica. Decía así en bello párrafo el Papa: «¿Por qué esta recomendación? Porque tememos que las facultades cognoscitivas de la nueva generación se vean fácilmente atraídas y tentadas a quedar satisfechas con la facilidad y afluencia de los conocimientos sensible y fenoménico-científicos, es decir, externo al espíritu humano, y desviadas del esfuerzo sistemático y comprometido de remontarse a las razones superiores, tanto del saber como del ser. Tememos una carencia de la filosofía auténtica e idónea para sostener hoy el pensamiento humano, tanto en orden al conocimiento científico coherente y progresivo, como, de manera especial, en orden a la formación de la mente para la percepción de la verdad en cuanto tal; y, por tanto, capaz de dar al espíritu humano la amplitud y la profundidad de visión a la que está destinado, con peligro de no alcanzar aquellos supremos y, sin embargo, fundamentales y elementales que puedan conducirlo a lograr su verdadero destino y la feliz ciencia, indispensable, aunque inicial, del mundo divino».

En este mismo sentido, el grupo más nutrido de ilustres representantes de dicho Congreso Internacional centraba sus trabajos en un esfuerzo de clarificación de la problemática del ser y de la existencia, de la participación del ser de los existentes respecto del Ser supremo por la creación, en confrontación con el existencialismo temporalista, la fenomenología y el empirismo positivista, a los que falta la apertura a la visión suprema de la realidad de los seres; o en la necesidad de reconsiderar la trascendencia de las verdades superiores para huir de la inmanencia de la experiencia sensible en que se encierran las filosofías positivistas y fenomenológicas. Es decir, en el redescubrimiento de la validez de la metafísica como conocimiento superior del ser real y suprasensible.

Tal «reválida» del estatuto epistemológico de la metafísica, o filosofía de la trascendencia, frente a la inmanencia del método fenomenológico, quiere ser también el resultado de nuestro estu-

dio. Lo haremos siguiendo una ligera visión histórica del origen y desarrollo tanto de la metafísica como de la fenomenología, para terminar en la inconciliabilidad de ambos planos del saber filosófico, y en la incapacidad de una estricta fenomenología para la construcción de una auténtica metafísica.

* * *

1. El primer término de nuestro análisis es el de *metafísica*. Recordemos su sentido y alcance, tal como la estructuró Sto. Tomás sobre la noción formal dada por Aristóteles y que permaneció invariable. La metafísica la concibió como la «filosofía primera», o culminación de todo el organismo de las disciplinas científicas. Esta filosofía primera es una «filosofía del ser», porque se dirige al conocimiento de la realidad, y la realidad toda está comprendida bajo la noción de ser, que incluye a todo lo que es. Mas como ciencia primera debe envolver la totalidad del ser en una visión universal, y como ciencia rigurosa trata de indagar el sentido más profundo de la realidad o del ser, manifestando las «razones supremas» de las cosas; porque el saber científico es un conocimiento «por las causas» o razones de inteligibilidad del objeto.

Mas la realidad total está caracterizada por un íntimo *dualismo*: es realidad sensible y a la vez inteligible, una y múltiple, mudable e inmutable, temporal y eterna. Ya los presocráticos habían ensayado una explicación parcial de esta realidad. Parménides dio el primero una teoría metafísica del *ser* como inmutable y uno, dejando sin explicación el movimiento y la contingencia; y, en sentido opuesto, Heráclito funda la teoría metafísica del *devenir*, que, en su interpretación abiertamente sensista, hace aún más fuerte la oposición entre la perspectiva metafísica del ser y la del devenir. Sobre esta base del dualismo, Platón estableció el primero una metafísica de la trascendencia, es decir, del mundo inteligible y separado de las Ideas, cuya última razón está en la idea absoluta del Bien, y que subsiste más allá del mundo empírico.

La metafísica fundada por Aristóteles quiere ser también, como en Platón, una *transfísica*, que se eleve más allá del mundo empírico, o de la naturaleza sensible, a las realidades puramente inteligibles del mundo suprasensible. Pero los supuestos de su doctrina metafísica son netamente realistas, que parten de una teoría del conocer basado en la experiencia sensible. Para él, no

se llega a lo que está más allá de la experiencia, o al mundo suprasensible, sino después de haber examinado atentamente la experiencia misma, porque sólo en el ser sensible (objeto proporcionado de nuestra inteligencia) se descubre lo inteligible. Y por otra parte, al Ser absoluto no es posible elevarse sino después de un estudio profundo del ser en sus aspectos universalísimos, procediendo desde el ser finito. De ahí su determinación de la metafísica como ciencia ontológica y a la vez *teológica*. Es la ciencia que estudia «el ser en cuanto ser y sus propiedades esenciales», así como «el ser separado e inmóvil», la «sustancia primera».

La unidad de una ciencia filosófica que englobe la especulación sobre el ser finito en universal y el ser divino y trascendente se hace posible tanto por el ámbito universal del ser en cuanto ser que se extiende hasta el ser infinito, cuanto por la perspectiva formal o enfoque inteligible de la misma. Sobre ello Sto. Tomás y comentaristas de esta metafísica clásica han profundizado en los principios sentados por Aristóteles. Porque si bien el conocimiento verdadero y propio, aún filosófico, es de los entes singulares, pero la inteligencia no les alcanza ni conoce sino en algún nivel de abstracción de la esencia común, desprendida de las condiciones materiales e individuantes, mediante el concepto universal. Lo inteligible, por lo tanto, se corresponde con lo inmaterial, raíz y condición de nuestro conocer abstractivo. La teoría aristotélico-tomista de los tres grados de abstracción (de lo material individual, de lo material sensible, y de la llamada materia inteligible o dimensiones espacio-temporales de los cuerpos) a la vez que distingue y jerarquiza las disciplinas filosóficas, sitúa a la filosofía primera en el supremo nivel inteligible. La metafísica es la ciencia del «ser en común», desprovisto de todas las condiciones materiales. Su ámbito de consideración es lo puramente inteligible o inmaterial, y se extiende sea a los seres positivamente inmatrimales, sea a todas las determinaciones del ser que no envuelven algo material y pueden existir sin la materia.

Tal es el horizonte metafísico, que del estudio de las realidades que puede concebir inmaterialmente se eleva al conocimiento de los seres positivamente inmatrimales, y del Ser supremo que es puro espíritu. Los fundamentos de esta metafísica son todos los supuestos de la gnoseología y psicología del mismo sistema aristotélico-tomista: La objetividad de nuestro conocer, que aparece a nuestra conciencia como «intencionalidad» o tendencia intrínseca a captar los objetos exteriores y reflejar intencionalmente las formas de los mismos. La adhesión a la experiencia de los sen-

tidos, como fuente única de todos nuestros conocimientos. La distinción del conocimiento sensible y del inteligible, con la teoría de la abstracción intelectual que no mengua ni destruye el realismo de nuestro conocer, puesto que los conceptos universales formados en el entendimiento son abstraídos de las cosas materiales y reflejan fielmente sus esencias o formas. La raíz de este modo de conocer inmaterial, o abstracto de las condiciones individuantes de la materia, es un principio activo también inmaterial, que es la facultad intelectual radicada en el alma espiritual, etc. Todas estas tesis constituyen el apoyo sólido de la metafísica erigida por Aristóteles y Sto. Tomás, formando con ella un todo coherente, que es el sistema del pensamiento occidental, la filosofía perenne. El armazón estructural de todo el edificio lo constituye el principio de no-contradicción que sigue inmediatamente a la aprehensión del ser y es la condición indispensable de todo pensamiento y filosofía del ser.

El declive de la metafísica, repensada, discutida y reelaborada continuamente por tantos siglos de Escolástica, comienza con el surgir del movimiento empirista apoyado en el nominalismo de Occam. *El empirismo* sienta las bases de la dirección *antimetafísica* de la edad moderna; mas no por simple afirmación de la experiencia científica, nunca negada aunque no muy cultivada en la escolástica, sino por acentuación indebida y exclusiva del conocer empírico, rechazando la validez de la deducción racional que desde la experiencia lleva al conocimiento de lo espiritual y trascendente. Y el empirismo condujo a la psicología sensista y posteriormente a todo el movimiento positivista decimonónico y del siglo actual. Mas el positivismo destruye enteramente la metafísica. «El sistema de filosofía positiva» de Comte proclama que nuestro conocimiento se circunscribe a los datos o hechos de la experiencia, sujetos a la verificación experimental y estudiados en sus leyes y clasificados por las ciencias. La filosofía se limitaría a la unificación general de las ciencias en una sistematización orgánica. En el estado positivo, no habría lugar para la investigación racional de las causas de los fenómenos, de la sustancia o esencia de las cosas y de cualesquiera otras entelequias metafísicas, relegadas a la región de lo imaginario y ficticio.

Es cierto que el movimiento empirista y positivista dio lugar a un gran florecimiento de las ciencias positivas. Pero las ciencias positivas, si se atienen a su propio método, no comportan oposición alguna a la investigación ulterior filosófico-metafísica. Sólo la filosofía positivista, que absolutiza los hechos observables, excluyen-

do todo campo de saber superior, proclama la negación de la metafísica. La ciencia positiva, además, niega ya en parte la tesis de Comte, puesto que su función no es sólo clasificar los hechos, sino investigar a fondo las causas próximas o de orden físico de los fenómenos sujetos a la experimentación directa o indirecta, aunque no sean verificables ni apreciables sino por sus efectos.

Con el olvido y repulsa, dentro de la filosofía moderna, de la metafísica tradicional, desaparecieron los sistemas de pensamiento más o menos metafísico, puesto que la exigencia metafísica es una constante del pensamiento humano. Se puede hablar de una metafísica *materialista*, de un dinamismo metafísico, en cuanto que erigen la materia, la fuerza, o el devenir en principio absoluto de explicación de la realidad. Del mismo sensismo psicológico —de suyo agnóstico respecto de la realidad suprasensible— nacieron formas de espiritualismo más o menos metafísico. Sólo el fenomenismo de Hume y el positivismo puro niegan expresamente todo el conocer metafísico puesto que rechazan sus realidades.

De modo especial, el racionalismo nacido de Kant dio lugar a las nuevas filosofías trascendentales e idealistas que se destacan como de gran altura y carácter aparentemente metafísico. Pero el criticismo kantiano, que confinó el pensar racional científico a los límites del mundo de los fenómenos dentro de unos esquemas a-priorísticos, rechaza la metafísica como ciencia teórica; las cosas en sí o entes metafísicos serían inaccesibles a la razón pura y se aceptan sólo como postulados por la vía irracional de las exigencias morales. Los sistemas idealistas y panteístas inauguran una *metafísica de la inmanencia*, del Yo trascendental o el Espíritu absoluto que en sí encierra todas las formas de ser como sus manifestaciones, tan opuesta a la verdadera *metafísica de la transcendencia*. De ahí partirán los modos de pensamiento neokantianos y neohegelianos, que estructuran la filosofía desde la *autoconciencia* como principio de todo saber.

Los mismos sistemas de *espiritualismo ontologista*, protagonizados por pensadores cristianos, o de filosofía religiosa fundada en el sentimiento o una experiencia interior de lo divino, tienen como principio y punto de partida la autoconciencia inmanente, y sólo llegan a desviadas concepciones de lo espiritual con mixtificaciones idealistas y panteístas. Les falta la base para llegar a una auténtica metafísica, que según la expresión de Sto. Tomás, debe ser en sentido propio *transfísica*, es decir, debe partir del mundo de las realidades sensibles para elevarse, mediante la interpretación inteligible de los datos de esta experiencia sensible y a través de

la deducción racional, al conocimiento de los entes metafísicos y suprasensibles.

No quedaba más camino para encontrar la verdadera vía metafísica capaz de resolver los problemas últimos del ser, del mundo y del hombre, que volver a las fuentes de la misma o la metafísica tradicional. Es lo que realizó la Neoescolástica del siglo XIX y su florecimiento en nuestro siglo, renovando y actualizando el sistema orgánico de Sto. Tomás, que por su misma *apertura al ser*, a los principios y causas que rigen la realidad existencial, posee la fuerza *integradora* suficiente para asimilar e incorporar a sí todos los progresos del saber filosófico, y para resolver los problemas que los nuevos movimientos del pensamiento planteen.

Se ha de recordar a este propósito que ya en el primer racionalismo iluminista del siglo XVIII, había llevado a cabo Christian Wolf un gran paso de acercamiento a la metafísica escolástica con su importante obra sistemática que recogía los materiales de los grandes sistematizadores españoles. Pero en su intento de conciliar esta metafísica con el racionalismo de Descartes y Leibniz, había introducido en su concepción y tratamiento una peligrosa inflexión racionalista, dejando a un lado el constante contacto con la experiencia e implantando el método de deducción universal de fuerte entonación matematicista, por el que intentaba derivar de las esencias *posibles* (de los principios universales del ser) todo el conocimiento de los entes particulares y de la realidad existencial. Con ello dio ocasión a que Kant y sucesores tacharan de *dogmatismo* toda la filosofía racional. Célebre es su sistematización que engloba dentro de la metafísica las otras ramas de la filosofía de la naturaleza y del hombre: La filosofía teórica de lo real se divide, según él, en *Ontología* o metafísica general, y *cosmología*, *psicología* y *teodicea* como partes de la metafísica especial.

Los autores escolásticos del siglo XIX acogieron generalmente esta división de Wolf, como simple disposición y ordenación del saber filosófico, sin mayores connivencias con el método y racionalismo wolfianos. Pero ya se ha depurado en el neotomismo esta división ficticia, que no obstante su aparente claridad analítica, envuelve graves confusiones. La metafísica como tal es la ciencia ontológica o del ser en su analógica abstracción, de sus propiedades y principios y de todos aquellos entes y determinaciones del ser real que por su inmaterialidad convienen en esta especificación de lo puramente inteligible. La cosmología y psicología no obtienen la fuente de su conocimiento de la pura especulación del ser, sino, en virtud de su grado de inteligibilidad de primera abstracción, de

la observación profunda de los seres sensibles, enriquecida con los conocimientos de las ciencias inductivas correspondientes. Conservan su autonomía respecto de la filosofía primera o metafísica, aunque van subordinadas a sus principios supremos. Y retienen el método filosófico de deducción racional, por el que investigan los principios remotos y la esencia interior de las realidades corpóreas a través de sus efectos o fenómenos sensibles.

No obstante, por el influjo predominante de las ciencias positivas se llama vulgarmente entidades «metafísicas» a todas estas realidades profundas de la sustancia corpórea y sus principios esenciales, del alma, sus facultades y actividades espirituales que la filosofía natural y psicológica descubren, así como a las categorías éticas del deber ser y sus principios normativos. Lo «metafísico», ante la actual ciencia positiva, equivale entonces a lo «metempírico», a las realidades interiores que se ocultan bajo la experiencia sensible y se sustraen a la verificación empírica de las ciencias. Nada se opone a esta denominación vulgar de lo metafísico, siempre que se admita dentro del mismo el doble grado y reino de los principios supremos del ser y de la filosofía racional del mundo sensible.

* * *

2. El otro término de nuestro análisis comparativo es la *fenomenología*. En su inmediato y original sentido, fenomenología es la ciencia o estudio de los fenómenos. Y la reflexión sobre el significado y alcance del fenómeno y lo fenoménico en nuestro conocimiento no es algo nuevo, no pertenece sólo a alguna forma de filosofía reciente, sino que surge ya en la filosofía griega con el primer planteamiento del problema crítico y gnoseológico.

Ya el término griego de *fenómeno* φαίνομενον, de φαίνεσθαι = manifestarse, aparecer) nos remite a las primeras especulaciones griegas sobre el tema. Fenómeno es lo que aparece, se manifiesta o se revela. Presupone un ser, o algo que se manifiesta o aparece, y otro ser, sujeto de conocimiento, a quien se manifiesta o revela. Los griegos significaban ya en su lengua el fenómeno como el manifestarse del ser o de las cosas, por lo que se daba en su origen una profunda conexión y unidad entre el ser y el aparecer: la apariencia es siempre de algo que se manifiesta. Pero pronto en su especulación filosófica comenzó a darse el término el significado de apariencia engañosa, contrapuesta a la realidad del ser.

En la doctrina de Platón el fenómeno es el mundo sensible en cuanto formado de *sombras*, no de seres reales, es decir, de imágenes o «fantasmas» de los seres inteligibles que son el objeto de la ciencia, y aquellos de opinión. La disociación se hace aún mayor en los escépticos, y el mismo Platón refiere la interpretación fenomenista de Protágoras, según el cual «lo que una cosa aparece a mí, tal cosa es para mí, y como aparece a ti, tal cosa es para ti». Se sigue por tanto que lo que conocemos son las impresiones de las cosas en nuestra conciencia, no la naturaleza o ser de las cosas; que vemos algo como blanco, sentimos el sabor dulce, pero no sabemos si el objeto sea efectivamente blanco o la miel dulce, pues las cosas están ocultas bajo tales apariencias. Conocemos lo que aparece, el fenómeno, pero ignoramos la realidad verdadera. Los escépticos inauguran pues el fenomenismo con su propio escepticismo o agnosticismo de la realidad.

Aristóteles, que culpa a Protágoras, y a otros, de haber admitido como verdadero sólo el fenómeno, o las apariencias, viéndose forzado por ello a sostener que todo es a la vez verdadero y falso, vuelve a dar al fenómeno el significado originario de apariencia sensible verdadera, como manifestación que es de la realidad. En este sentido, lo que aparece está concorde con lo que es, y el fenómeno encuentra su justificación en las afirmaciones de la razón. Por ello «la razón, dijo, es testimonio de lo que aparece y las cosas que aparecen son testimonios de la razón». El error viene sin duda de falsos juicios sobre la realidad; pero éstos vienen provocados por la imaginación y sus fantasías engañosas, no por la percepción inmediata de los sentidos.

Sto. Tomás y los escolásticos, que no usaron el término griego de fenómenos, siguieron la trayectoria aristotélica de tratar en unión indisoluble la apariencia y el ser del objeto que aparece. Ellos designan los fenómenos con los términos de «apariencias sensibles», «objetos sensibles» o «accidentes» de las cosas percibidos por los sentidos, bien entendido que es el ser de las cosas lo que es dado también en lo que aparece o lo que se manifiesta sensiblemente, aunque sólo de un modo inteligible y abstracto sea penetrado por la razón.

El fenomenismo se presenta en la filosofía moderna por obra de Hume como sistema de pensamiento que disocia netamente las apariencias o fenómenos de la realidad de las cosas como seres cognoscibles en sí. El fenomenismo de Hume venía preparado por el acentuado empirismo, que reducía todo el conocimiento a los datos de la experiencia sensible, y por el sensismo de Locke que

asimismo limitaba nuestro conocer de las cosas a las cualidades sensibles, primarias y secundarias. Pero Hume añade además el principio subjetivista en la interpretación de nuestras representaciones. Nosotros no podemos salir, según él, fuera del ámbito de nuestra conciencia. No hay nada realmente presente al espíritu más que nuestras percepciones e impresiones. Los fenómenos, que aún él llama *apariencias sensibles*, son simples impresiones recibidas en nosotros de los objetos exteriores. Si queremos indagar más allá de estas impresiones todo es duda e incertidumbre. Con el mero fenomenismo gnoseológico, Hume resucita por tanto el escepticismo de los griegos. No niega el filósofo inglés la realidad de las cosas, por lo que no incide en un fenomenismo idealista que hiciera consistir la realidad o el ser en los fenómenos. Pero su actitud es de puro agnosticismo respecto del mundo exterior.

Sin duda, hay entre los hechos de conciencia también *ideas* o *pensamientos*, que son reproducciones e imágenes lánguidas de las primeras impresiones. Pero toda la labor científica se limita a describir estos hechos de conciencia, notar sus diferencias y establecer las leyes según las cuales se combinan dichas ideas, que son las leyes de la asociación. En cuanto a las ideas de espacio, de causa, de sustancia-cuerpo y similares, que parecen establecer una dependencia de nuestras modificaciones o impresiones subjetivas respecto de un objeto exterior, Hume trata de explicarlas por una especie de creencia, fundada en «hábito» o instinto natural que nos induce a afirmar la relación de los fenómenos con un fundamento objetivo y a admitir la existencia de los cuerpos para la vida práctica. Mas, para el filósofo, esta tendencia habitual no representa un criterio suficiente de certeza, ni argumento sólido para vanas especulaciones sobre la realidad de los cuerpos exteriores, mucho menos sobre cómo son éstos. En consecuencia, fuera de la certeza que tenemos sobre las relaciones entre las ideas abstractas, cuales son las de las matemáticas, cuyo valor es independiente de la existencia o no existencia real de objetos a ellas correspondientes, toda la especulación filosófica se disuelve para Hume en un mero *fenomenismo*.

El sensismo de Condillac y de los «ideólogos» franceses y las diversas corrientes del psicologismo asociacionista inglés, sobre todo de Stuart Mill, mantienen esta misma línea de explicación fenomenista del mundo. La realidad se reduce a sensaciones ligadas y combinadas entre sí por las leyes de la asociación. El concepto que nos formamos del mundo se compone de nuestras sensaciones actuales y de una variedad innumerable de posibilidad de sensacio-

nes, dirá Stuart Mill. Las sensaciones actuales son el fundamento de esos complejos permanentes de «posibilidades de sensaciones», de los que se derivan nuestras ideas de causa, de sustancia y otras. La misma materia puede definirse una posibilidad permanente de sensaciones. Y no hay otra realidad ni en el yo consciente ni en los otros seres dotados de sensibilidad. El mismo Stuart Mill llamó a este radical fenomenismo, que disuelve el mundo en un orden de sucesión de sensaciones, «idealismo empirista».

Pero es sabido que la influencia más notoria del fenomenismo de Hume vino sobre Kant, en quien determinó su «despertar del sueño dogmático» racionalista para recaer luego en el otro sueño del dogmatismo fenomenista. Porque Kant, seducido por la lectura de Hume, acepta, bien dogmática y acriticamente, que todo nuestro conocimiento se limita y circunscribe a los fenómenos de la experiencia, dados por la intuición de los sentidos. La crítica la ejerce después sobre el entero valor de la razón para alcanzar el conocimiento de los objetos en sí, la realidad inteligible de las cosas. Kant fijó así la disociación entre la apariencia sensible y la realidad óptica que aparece, entre el fenómeno y el noúmeno o la cosa en sí; sus escritos divulgaron en todas las lenguas modernas el término griego de *fenómeno*, para significar los hechos de experiencia con ese matiz de algo subsistente y separado de la realidad de las cosas.

Para salvar la validez necesaria y universal de la ciencia, y una apariencia de filosofía racional o metafísica, remodeló el hábito asociativo de Hume en el esquematismo de las formas *a priori*: las intuiciones puras de espacio y tiempo para la sensibilidad, y las categorías para la razón pura. Con ellas quería dar razón explicativa de las realidades ontológicas de causa, de sustancia y accidentes, etc., transformadas en simples ideas y funciones sintéticas, o leyes universales y necesarias mediante las cuales organizamos los datos de experiencia. Pero estas categorías y el juego de las mismas en los juicios sintéticos no alcanzan los noúmenos ni corresponden a las cosas en sí, que siguen desconocidas. Son simples construcciones mentales por las cuales un misterioso y oculto «yo transcendental» configura y hace inteligibles los fenómenos o datos de experiencia. La realidad noumenal es simplemente afirmada en su existencia por la necesaria vinculación del fenómeno a ella; pero los objetos se presentan al conocimiento sólo en la experiencia moldeada por nuestros esquemas subjetivos, es decir, como fenómenos. La filosofía transcendental kantiana no es ya una metafísica, es decir, transfísica o ciencia de realidades

ontológicas más allá de los fenómenos sensibles, sino que se convierte en mera *fenomenología* estructurada en una lógica.

Los idealistas vienen en seguida a derivar las consecuencias extremas del incierto criticismo kantiano. Las cosas en sí, en su realidad independiente, son eliminadas por cuanto eran ya inaccesibles al saber de la razón, que se estima omnisciente. *El yo transcendental* kantiano es erigido no sólo en creador de la forma, sino también de la materia o contenido de la «Doctrina de la ciencia» de Fichte, que condensa en sí todo el saber. Y la aspiración romántica a la especulación del Infinito hace en Schelling que el Yo se transforme en el Absoluto, la plenitud autoconsciente que engloba en sí todas las manifestaciones de los seres finitos. Hegel transforma a su vez el Absoluto en el Espíritu infinito o la Idea que encierra en sí todas las cosas, creando el sistema perfectamente idealista en que todos los grados de ser se desenvuelven como momentos o manifestaciones de ese Espíritu o Autoconciencia, la cual, finalmente, se vuelve y encierra en sí como el Todo universal. La metafísica ha perdido todo contacto con la experiencia real y se ha cerrado el camino para el verdadero saber de las cosas que han sido idealizadas y absorbidas en una teología fantástica propia del panteísmo.

Justamente Hegel ha construido su sistema idealista primero como una *Fenomenología del Espíritu*, antes de estructurarlo como una *Enciclopedia* o saber universal, en la cual, partiendo de la Lógica identificada con la ontología (puesto que el ser y el pensamiento son uno), el Espíritu se desenvolviera por dialéctica interna y se extrañara en la naturaleza y retornara sobre sí mismo enriquecido con todas las manifestaciones del espíritu humano en la historia. La primera Fenomenología pura daría la *clave* para la comprensión de esta evolución inmanente de la Idea creadora en todos los modos del ser dentro del círculo de la conciencia.

No es menester proseguir las vicisitudes del pensamiento posterior. La mayoría de los pensadores, desengañados de las fantasías idealistas, se vuelven al estudio y observación de las realidades concretas incidiendo en el materialismo y el positivismo. Nadie como Marx ha culpado tanto el idealismo hegeliano de filosofía fantástica, vana y ficticia, aunque él se haya apropiado su dialéctica, tan incoherente y ajena a la realidad material del hombre y del mundo. Los pensadores que aún intentan elevarse sobre el plano material a una especulación metafísica, retornan por lo general a los supuestos neokantianos y neohegelianos, o al psicologismo asociacionista, y tratan de explicar desde la conciencia

los datos de experiencia, recurriendo a diversos modos de interpretación fenomenista o a un subjetivismo trascendental.

Al comienzo de este siglo, Husserl inaugura una nueva y original corriente de filosofía con el nombre de *Fenomenología*, que tanta influencia ha ejercido en el pensamiento actual. Husserl aspira a hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, libre de los prejuicios que ha contraído a lo largo de tantos sistemas. Pero ya es significativo que su nuevo y sutil investigar filosófico comience desde la lógica, con las *Investigaciones lógicas* y siempre se mueva dentro del método fenomenológico, como una investigación descriptiva de los hechos de conciencia. La matemática había conducido a Husserl a la lógica, la lógica al estudio del significado, y éste a indagar cómo un significado, que no es un hecho psíquico, se constituya en la conciencia.

Entre sus directivas fundamentales, la fenomenología quiere ser una tentativa de llegar a las *cosas mismas*, de captar la realidad en su pureza misma. Por ello, una de las premisas de su investigación es la noción de la *intencionalidad de la conciencia*, tomada del aristotelismo de su maestro Brentano. La conciencia dice una relación intencional hacia el objeto; y este objeto, al cual la intencionalidad se dirige, no es un contenido inmanente de la conciencia, sino un objeto *transcendente*, presente a la conciencia por esa relación intencional. Con este sentido del conocer intencional, abierto a la presencia del ser real, restablecía Husserl la dirección realista de la filosofía. Por otra parte, frente al empirismo que negaba los conceptos universales, Husserl puso de relieve la existencia de significados universales, que pueden estar presentes a la conciencia además de los objetos individuales. Así llegó Husserl a proclamar una especie de conocimiento de la realidad inteligible. Es la visión o *intuición de las esencias* (*Wesensschau*), por la que, junto a la intuición empírica o presencia del objeto individual a la conciencia, se tiene la conciencia directa de la esencia universal, como esencia de un individuo captada en la intuición empírica. Esta es llamada *intuición eidética*, de un *eidós* o esencia concerniente a las estructuras necesarias de las cosas. Si bien en esta vivencia eidética distingue el aspecto subjetivo, o la *noesis*, de su elemento objetivo, llamado *noema*, éste no es todavía el objeto mismo o la cosa, sino el conjunto de predicados o modos de ser dados en la experiencia subjetiva.

Pero el desarrollo posterior de la fenomenología de Husserl corta radicalmente este proceso hacia una ontología objetivista o conocimiento de las esencias reales. Husserl proclamó en obras

siguientes el primado de la conciencia o del yo, como la única existencia cierta y elemento irreductible de la vida consciente, como el centro creador del cual emanan, por una originaria espontaneidad, las vivencias. Y sobre todo estableció el radical método de la *epoché* o reducción fenomenológica, por la que la reflexión filosófica «pone entre paréntesis» o «suspende» todo supuesto natural o actitud dogmática en la que el hombre se dirige al mundo y lo considera como existente. Este acto de la reflexión fenomenológica debe prescindir de la afirmación del mundo y limitarse a considerar solamente que esta afirmación está en la conciencia, para dirigir la atención a la propia estructura oculta.

Pero tal reducción de la existencia, o suspensión del conocimiento de los objetos naturales y de la misma intuición de las esencias consideradas como existentes, para retornar a una mera reflexión sobre el yo y su vida consciente, transforma la filosofía de Husserl en un simple idealismo. El análisis fenomenológico ha pasado de un plano meramente descriptivo y típicamente natural a una fenomenología trascendental e idealismo tético. En el desarrollo idealista de su doctrina, Husserl ha quitado a la intencionalidad su valor objetivo y reducido su análisis al interior de la conciencia.

La fenomenología de Husserl ha influenciado profundamente diversos modos de pensamiento y de expresión filosófica modernos. Pero el grupo más importante de sus discípulos se inspiró en el pensamiento husserliano del primer período, es decir, aquel que interpreta la intencionalidad de la conciencia en sentido realista, en cuanto que el objeto significado en la intuición, el *noema*, fuese sin más la cosa existente con independencia de la conciencia, aunque captada en su apariencia fenoménica. La objetividad del fenómeno es así salvada, y adquiere además un significado nuevo; ya no es sólo el dato de la experiencia sensible, sino un dato ideal, la esencia que se ofrece a la intuición como un dato absoluto. Así, la intuición de las esencias ofrecería un tipo de conocimiento diverso del conocimiento científico, que entrañaría una justificación de las matemáticas y hasta de la ontología, con una cierta apertura a la metafísica.

En esta misma línea, los estudiosos en general se inspiran en la fenomenología como un método de riguroso procedimiento científico o análisis de lo que es originario en una determinada región de la realidad, máxime en el campo de la psicología. Los fenómenos o datos de experiencia deben ser observados y analizados en su radical originalidad, por la reducción de todos los pre-

juicios de construcciones sistemáticas y de las conclusiones no del todo comprobadas de las ciencias. El método fenomenológico apela así a un mayor radicalismo y rigor en la observación de los fenómenos originarios de la conciencia.

En tal sentido es bien notorio cómo la filosofía fenomenológica ha vulgarizado este término en las varias ramas de análisis experimental de los hechos humanos. Se habla de continuo de una fenomenología en los distintos campos sociológicos, de una fenomenología religiosa, y de cualesquiera otras manifestaciones del espíritu o de la cultura humana. Estos análisis fenomenológicos ya no se remiten a los supuestos del pensamiento husserliano y son enteramente válidos como parte inductiva de dichas ramas del saber con tal de que no se propongan, como ocurre con frecuencia, a una interpretación filosófica de los hechos según concepciones propias, y se atengan a la exigencia del puro método fenomenológico, libre de prejuicios de sistemas preconcebidos.

La consecuencia que de estas consideraciones se desprende es la imposibilidad de la fenomenología para construir una verdadera metafísica. Por su propio método y objeto, la investigación fenomenológica se centra y circunscribe a la indagación de los fenómenos. Aún en su dirección objetivista o de la intencionalidad de la conciencia a los objetos reales, el ser o realidad de las cosas sólo es percibido en cuanto aparece en sus manifestaciones fenoménicas, no en su mismidad ontológica. La llamada intuición eidética puede sin duda alcanzar las esencias o estructuras necesarias de las cosas materiales; mas por su misma dirección y enfoque fenoménicos no podrá captar sino las esencias sensibles o en su contexto espacio-temporal, fundamento de las ciencias y filosofía naturales, sin trascender al ser en su esfera puramente inteligible e inmaterial y en sus principios universales. El objeto de la metafísica se distingue netamente de cualquier tipo de objeto fenomenológico, ya que es a la vez dado en la experiencia y trascendente a él. Es preciso recurrir a otros medios de indagación o proceso racional para edificar una concepción metafísica de la realidad penetrando en la raíz del ser de la naturaleza, fundamentado en la trascendencia. Ni el mismo Husserl intentó llegar a construcción metafísica, sino se mantuvo en la esfera de investigación gnoseológica, a la búsqueda de un fundamento de la lógica que fuera a la vez fundamento de la ontología, descubriendo que las leyes lógicas son también leyes ontológicas.

3. *Metafísica y fenomenología*. Pero es difícil liberar a la fenomenología de su fuerte carga idealista, por lo que la especulación última de Husserl termina estableciendo el principio de la conciencia inmanente, de que el Yo es cierto en sí y permanece tal aún puesta entre paréntesis su relación a la existencia de los seres del mundo. Este Yo trascendental, cuya expresión primera fue el *Ich denke überhaupt* de Kant, se resiste a toda trasposición metafísica, y sólo puede conducir al antropocentrismo, a una posición del ser a partir de la conciencia y de la objetividad a partir de la subjetividad, en el sentido de la *ontología fenoménica* que construye el existencialismo.

En efecto, la corriente existencialista viene derivada de la fenomenología de Husserl (remotamente de la de Hegel), en extraña mezcla con los mitos de la nada y el superhombre de Nietzsche y los análisis de la angustia de Kierkegaard, y bajo la instancia superior del retorno al ser. Heidegger afirmaba proceder con método fenomenológico, y que la fenomenología era para él un método para llegar a lo que consideraba como el verdadero objeto de la filosofía: el ser del existente.

Su punto de partida fue la especulación semántica sobre los vocablos griegos del fenómeno y la verdad. Aquel significaba lo que aparece: φαίνομενον, el aparecerse o manifestarse de algo. Pero esto que aparece, se manifiesta o se revela, es el *ser* mismo en su manifestación. Este mismo ser en cuanto desvelarse era significado por los griegos como la verdad: ἀληθεία, lo no-oculto, que estaba escondido y que aparece. El fenómeno en su significado originario se debe pues entender como el ser mismo que se manifiesta o aparece en el objeto, el ser a cuya esencia pertenece el ser verdadero o la verdad, porque es el desvelamiento de lo real a través de lo que aparece. El fenómeno o aparecer remite a lo que es y puede aparecer; de lo contrario sería una apariencia engañosa, no verdadera.

Este primer análisis constituiría una buena entrada a la metafísica si se aplicara a la indagación del ser descubierto por la única vía de penetración al ser como tal, es decir, la facultad inteligible, sola aprehensiva del ser en su inmaterialidad, o desprovista de sus fenómenos fugaces del espacio y temporalidad. Pero el método fenomenológico de Heidegger (o de Jaspers y Sartre) y su principio de la inmanencia de la conciencia obstruyen el camino a la penetración inteligible del ser en sí. El desvelamiento del ser se define por la presencia del mismo en el sujeto pensante, que es el existente humano. La presencia del ser es siempre presencia

a la conciencia del hombre, relación mutua del ser al existente que es el *Dasein* humano, puesto que el ser sólo aparece en ese existente humano, y se hace actual por su conciencia. El ser, que es en el modo de existencia, es el hombre. Los otros seres son, pero no existen, sentencia Heidegger.

De ahí que el ser, los otros seres, queden confinados en la esfera del existente humano, como el verdadero *Dasein* de los seres. Cualquiera que sea el modo de realidad que Heidegger atribuya a los otros seres, sólo son considerados como un caos óptico sobre el que el *Dasein* proyecta la luz ontológica de existencia inteligible, puesto que crea en ellos su sentido y su verdad de seres. El ser, en realidad, sería el mundo mismo como *Da* del *Dasein*, como el lugar donde brilla la luz del Ser.

Por otra parte, el método fenomenológico ha reducido los análisis de Heidegger a los aspectos fenoménicos o empíricos de la existencia, sin penetrar en el fundamento ontológico del ser. La analítica existencial sólo ha descubierto el existente humano como ser-en-el-mundo, inmerso en la temporalidad y la historia, ser angustiado, encerrado en la dimensión espacio-temporal y sin apertura a la verdadera Trascendencia, es decir, pura contingencia y caducidad, arrojado en el mundo y abocado a la muerte, a la nada del ser. Heidegger no ha resuelto el problema, planteado en múltiples tentativas, sobre la fundación del ser, es decir, cuál es el *fundamento ontológico del ser de los entes*, que es el mismo planteado por Jaspers del «esclarecimiento de la existencia», suprema pregunta de su metafísica. Los supuestos kantianos y fenomenológicos de su reflexión filosófica le han vedado elevarse al Ser trascendente y eterno, porque el ser le aparece como algo enteramente condicionado al tiempo, sin alguna dimensión supratemporal. El hombre queda por todo su ser inmerso en la temporalidad y caducidad, sin apoyo alguno que le permita dar el salto desde lo relativo y perecedero del existir temporal y mundano al Ser absoluto y sustraído al tiempo.

El pensamiento humanista de Heidegger se encierra además en el círculo idealista, del cual no le es posible salir en fuerza de su concepto fenomenológico del ser como presencia. Con ello continúa en el horizonte de la corriente moderna que piensa el ser en función de su aparecer. El ser de Heidegger no es ciertamente producto de la conciencia como en Hegel; pero se hace en acto en cuanto «es por la conciencia», por cuanto es «ser presente» por un existente de naturaleza particular cual es el existente humano. Se comprende, por tanto, que el ser entendido como

«presencia», como «ser por la conciencia», se reserve a la existencia del hombre. En el pensamiento moderno, el conocimiento no se interpreta como relación de la conciencia al ser, sino que la conciencia pretende sustituir al fundamento y contenido de la relación misma; la conciencia es puesta como subjetividad centrada en sí y desligada del existente real, separando la conciencia del ser para restablecer después la propia relación al mundo en función de la misma conciencia.

Se desprende, en consecuencia, que los intentos del último Heidegger y de Jaspers para edificar una metafísica del ser, no han pasado de la esfera de una *onto-fenomenología* o de una ontología intracósmica, centrada además en la conciencia existencial del hombre como fundamento del ser. Los supuestos existencialistas no permiten explicar la estructura ontológica del ser en sí, ni la diferencia entre el ser y los existentes, ni menos el fundamento último del ser en común y de los seres participados en el Existente por sí y único Ser fundamentante. Heidegger y Jaspers han tenido no obstante el mérito de centrar la reflexión filosófica hacia el problema del ser, pues el «olvido del ser» significa, según sus declaraciones, la desviación fundamental del pensamiento moderno. Mas la filosofía del ser existencialista, basada asimismo sobre el principio de la inmanencia y el análisis fenomenológico, tampoco puede llegar al descubrimiento del ser de la metafísica, cuya resolución definitiva es el por sí y Acto de ser en plenitud¹.

* * *

Hemos de referirnos, finalmente, a los intentos actuales de parte de algunos filósofos católicos de construir una «metafísica antropocéntrica», como metafísica del hombre y metafísica del ser del mundo y de Dios centrada en el existente humano, bajo la inspiración netamente heideggeriana y que recoja toda la aspiración del pensamiento moderno hacia una visión constitutiva de la realidad desde la inmanencia de nuestra subjetividad.

Pero en esta preocupación antropocéntrica de la moderna Escolástica se advierten dos corrientes distintas. Muchos neotomistas intentan simplemente renovar la filosofía perenne en diálogo abierto con los modos del pensamiento actual, acercándose en lo posible a sus posiciones para una mejor comprensión del mismo. Por

1. Véase especialmente sobre esto los trabajos de CORNELIO FABRO, *Tomismo e Pensiero moderno* (Roma, Università Lateranense, 1969).

ello reestructuran de diversos modos sus cursos filosóficos con nuevas formas de exposición, con lenguaje y terminología actuales para hacer más accesibles las doctrinas tradicionales a la mentalidad moderna. Hablan profusamente de análisis fenomenológicos, de dialéctica del ser y hasta de una fenomenología de la existencia como propedéutica de la verdadera ontología metafísica. Y, sobre todo, se esfuerzan por sistematizar las ciencias filosóficas desde el hombre y en una dirección marcadamente antropocéntrica². Incluso otros presentan la antropología metafísica, o «determinación esencial del hombre» según Santo Tomás, como respuesta cumplida a los problemas planteados y no resueltos por el existencialismo de Heidegger y Jaspers sobre la situación-límite del hombre en el Cosmos y síntesis de todo el Universo o Microcosmos, que da sentido al ser abierto a la Trascendencia³.

2. Así, el «Curso de Filosofía» redactado por los profesores del Instituto Católico de París, el nuevo *Cours de Philosophie* de Lovaina, las *Institutiones* de los profesores jesuitas del Colegio de Pullach, la *Nouvelle Initiation Philosophique* bajo la dirección del dominico F. Gaboriau, de la misión de Francia, los *Elementi di filosofia* de S. Vanni Rovighi, el tratado *De Homine* del profesor L. Bogliolo, que comprende gran parte de la filosofía, y otros que son analizados y debidamente justipreciados por G. PERINI, *Crisi e rinnovamento della Filosofia scolastica: «Divus Thomas»* Plac. 1969, pp. 456-500. Otras obras de buenos autores católicos, como las de J. M. RUBERT CANDAU, *La realidad de la filosofía. I. La vida fenomenológica. II. El ser y la metafísica* (Madrid, C.S.I.C., 1961, 1969) y M. VALENTINO FERRARI, *Dalla fenomenologia pura alla Trascendenza assoluta* (Roma 1968) se basan en una interpretación benévola de Husserl y en una concepción más amplia y común de la fenomenología. Así, en su obra, el P. V. Ferrari desarrolla una original manera de réplica a Husserl, justamente por el método fenomenológico puro, o de atenerse a la experiencia presente y de las vivencias del «mundo de la vida» como fundación de toda la filosofía, incluso mediante la aplicación de la «epoché» (en sentido cartesiano de la duda metódica), o suspensión de todas las certezas que el hombre se ha construido, es decir, en una actitud de *niño*, que llega a la vida sin prejuicios. En tal actitud, se esfuerza por descubrir con largas y originales descriptivas y por análisis fenomenológico radical, todas las nociones y datos fundamentales de la filosofía realista: desde el yo permanente y sustancial distinto de los datos o estados, hasta el ser de los otros, como distinto de sus apariencias y accidentes, prosiguiendo por los conceptos metafísicos de unidad, multiplicidad, relaciones universales, causalidad y hasta el carácter de causas segundas de los seres por participación y, por fin, el proceso metafísico hacia Dios.

Mas todo ese despliegue metafísico sacado de la fenomenología pura patentiza que su método reductivo no es el de Husserl, y que éste ha entendido y practicado la reducción en un plano idealista, de suspensión de todas las realidades existentes, quedándose sólo con lo objetivo en una esfera «trascendental», como proyección del yo o autoconciencia, de la cual es incapaz de salir. Tal método, si es suspensión de todos los datos reales —o de experiencia—, no puede luego trascender lo subjetivo ni pasar a la realidad.

3. Así, Ivo ŠPICIC, *Die Grenzsituation des Menschen und seine Existenz. Zum Wesensbestimmung des Menschen nach Thomas von Aquin* (Friburgo, Suiza 1967). Cf. T. URDANOZ, *Situación límite del hombre y su existencia en dimensión de trascendencia*, en *Estudios filosóficos* (1969) 285-306. Pero ya antes se había presentado la metafísica del hombre según las doctrinas de S. Agustín y Sto. Tomás como

Estos autores mantienen la integridad sustancial de la filosofía tomista si bien con algunas concesiones en la recta ordenación del sistema y otros puntos de vista cuestionables. Y su empeño es laudable al dar una orientación antropocéntrica al conjunto del saber filosófico. No cabe duda que también para Sto. Tomás el hombre goza de una posición central en el Universo y, más aún, en el seno del saber filosófico. Como *sujeto* de la ciencia, todo el saber de las cosas existe en él y se tiene sólo por la conciencia humana; desde el punto de vista ontológico, es puesto como «horizonte entre las criaturas materiales y las puramente espirituales», o «en el confín de la eternidad y del tiempo», que dice Sto. Tomás⁴; desde el punto de vista cognoscitivo, su alma *est quodam modo omnia* y su inteligencia «se extiende hasta el infinito», teniendo virtud para elevarse a la Trascendencia infinita⁵; y en el orden práctico, él es señor de todos los seres inferiores, y puede disponer de ellos.

Pero esta orientación antropocéntrica nada tiene que ver con el «antropocentrismo» del pensamiento moderno, desde Descartes y el idealismo hasta el existencialismo, que concibe la filosofía y todo el orden del ser teniendo como comienzo y lugar central el hombre.

Tal es el antropocentrismo que quieren introducir algunos filósofos católicos, los cuales intentan construir una metafísica antropocéntrica como nueva interpretación de la doctrina de Sto. Tomás al menos en cuanto a «la forma de su pensamiento» o principio inspirador de su sistema, cuando es bien notorio que la inspiración directa de dicha teoría viene de Kant, Hegel y Heidegger. El inicio de dicha corriente de conciliación de la filosofía del ser tomista con el principio moderno de la inmanencia se remonta a Maréchal que ya había introducido el principio trascendental kantiano en la explicación de la gnoseología. Y la especulación principal se debe a Rahner, seguido de otros y que obtuvo una exposición succincta y bien explícita en la obra de su discípulo J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*⁶.

respuesta verdadera a las cuestiones del existencialismo en la hermosa obra de J. ITURRIOZ, *El hombre y su metafísica. Ensayo escolástico de antropología metafísica* (Oña, Burgos 1943).

4. *Cont. Gent.*, II, c. 68; III, c. 61.

5. *Summa Theol.*, I, q. 16 a. 3; I, q. 76 a. 5 ad 4; *Cont. Gent.*, I, c. 43.

6. K. RAHNER, *Geist in Welt* (Leipzig 1939; 2.ª ed. Munich 1964), tr. esp. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1963); *Id.*, *Hörer des Wortes, Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie* (Munich 1941; 2.ª ed. 1963); ver. esp. *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una*

Ya estos teóricos hacen suya la acusación que Heidegger lanzó a la metafísica antigua, nacida del pensamiento griego: que la filosofía helénica reflejaba un puro *cosmocentrismo*, en cuanto que su concepción del ser, y de todos los seres, era tomada de la objetividad cósmica, de la «presencia cósmico-natural» de los seres en la realidad espacio-temporal. Así la metafísica clásica, dirigida al ser real objetivo, habría olvidado el verdadero ser humano como subjetividad. El hombre quedaría apresado como «objeto», como un «fragmento del mundo» en la realidad cosificada. En cambio, Sto. Tomás habría iniciado —no en el contenido material, sino en la forma del pensamiento— la dirección *antropocéntrica* desarrollada por la filosofía moderna. Según esta visión antropocéntrica, el ser se desvela en el aparecer fenoménico de la conciencia trascendental del hombre, y por ello se da exclusivamente como el acontecer del ser del hombre. El ser, por lo tanto, se agota en su manifestación en la subjetividad humana, en el Ser del existente que es el *homo* como *Dasein* o existencia. La cuestión del ser y la cuestión del hombre forman una unidad originaria, dice Rahner. Por consiguiente, la entera metafísica está incluida en la antropología existencial que se desarrolla como una analítica del hombre en su situación temporal.

Por este nuevo «giro copernicano» o «epocal» que proclaman Rahner y Metz desde el cosmocentrismo griego al antropocentrismo cristiano y de la «época» moderna como iniciado por Sto. Tomás, ya todos los problemas metafísicos quedan resueltos, puesto que la verdad del ser del ente humano no se precisa en contenidos y estructuras inmóviles, sino en el hacerse ininterrumpido de la conciencia según los componentes variables de la situación temporal. Así, la concepción del *ser* antropocéntrica no se hace según el modelo cosmocéntrico de un objeto o cosa que esté fuera o delante de la propia concepción, sino que el ser es «subsistente» en la medida que es «consciente» en la autoreflexión humana. La subjetividad del pensamiento humano es el lugar de la manifestación del ser, que lo exhibe en sí misma. Y la antología es pura y simplemente antropología, por la identidad del ser y del pensa-

filosofía de la religión (Barcelona 1967). J. B. METZ, *Christliche Anthropozentrik* (Munich 1962); vers. esp. *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino* (Salamanca 1971). Defienden la misma teoría de la nueva metafísica antropocéntrica como expresión del pensamiento de Sto. Tomás diversos autores alemanes como E. CORETH, H. KRINGS, J. B. LOTZ, M. MÜLLER, L. OEBING-HANHOFF, G. SIEWERTH, B. WELTE. Las breves indicaciones aquí expuestas están tomadas de la obra citada de Metz.

miento en que se manifiesta y subsiste. La *sustancia* no ha de proyectarse a una pretendida presencia estático-cósica de la naturaleza, sino que es lo subsistente de la subjetividad humana que «deviene» tal en virtud de su libre autodeterminación, siendo el devenir no algo añadido sino lo que le conduce a la propia realidad subsistente.

En la misma «radicalidad» ha de entenderse la concepción «tomasiiana» del ser del *mundo*, según este giro antropocéntrico «iniciado», aunque sólo formalmente, por el Aquinate. Es decir, no como realidad objetual o cósica distinta, de hombre, sino desde su subjetividad trascendental, como formando parte de la constitución ontológica. Porque ser hombre significa subjetividad ex-stática, es decir, implicando un cierto extrañamiento de sí. «Ambos, hombre y mundo, se hallan sintetizados *a priori* en el ser único del hombre». Y el mundo «es», en cuanto morada de la presencia real del espíritu humano ex-stático. El mundo es un concepto complementario del hombre, señala Rahner. De igual manera, el cuerpo humano queda absorbido en unidad radical con el alma. El hombre real es todo él anímico y todo él somático, todo él subjetividad y realidad mundana. El hombre es, concretamente, la realidad única del «ser en sí» del alma, en cuanto ésta sólo es real en el real «ser fuera de sí» de la materia en cuanto cuerpo. Toda la realidad corporal se concibe como la realidad producida informantemente por el alma, por lo que su realidad corporal radica dentro de la realidad única de su subjetividad.

Tampoco el conocimiento del *ser de Dios* (que Metz lo designa con la noción de Trascendencia) escapa a esta concepción antropocéntrica del ser, sino que viene inserto y radicado en él. Desde luego, se rechaza de nuevo la concepción objetivista que coloca a Dios como un ser supremo, como un ser cósicamente presente al lado, o por encima de todos los otros seres que se hallan en dependencia causal de él. La iluminación (conocimiento) de la trascendencia acontece al modo de una auto-iluminación de la comprensión de los seres, que es la autoiluminación trascendental del ser humano. La representación de Dios se produce como auto-representación del hombre en su propio trascenderse interior, o en el *excessus* que lo constituye en su subjetividad cognoscitivo-volitiva. Porque trascendencia y objetividad forman la estructura completa del ser humano, y esta trascendencia —como un encontrarse el hombre por encima de sí mismo— está siempre abierta en su misma subjetividad. Por ello, «todo auto-conocimiento del hombre incluye a Dios, toda auto-realización del hombre tiende a

Dios», sostiene Metz, que por fin define la trascendencia divina como «la subjetividad de la subjetividad del hombre», en el sentido de que dicha trascendencia nunca es concebida como un ser, sino como *principio* interior y horizonte de esa auto-realización cognoscitiva y libre que define la existencia del hombre.

Así se «clarifica» la concepción de Dios en la nueva metafísica antropocéntrica del ser. Concepción que fluctúa en Metz entre un ontologismo y una inmanente experiencia de lo divino a estilo modernista, que sólo por falta de lógica escapa a la negación del Dios trascendente. En todo caso, el nuevo planteamiento «radical» de la «trascendencia» divina, como simple término del trascender del hombre, propone un puro agnosticismo respecto del ser de Dios y sus atributos o «contenidos conceptuales» por la vía de metafísica natural. Dios es proclamado por Rahner «el Desconocido libre» y simple «principio» del objeto metafísico, en el sentido de horizonte envolvente y correvelado en todo conocimiento del ente como condición de la posibilidad de un ente que es finito.

La nueva metafísica de la subjetividad trascendental se prosigue después por estos autores como fundamento de una hermenéutica propia de la divina revelación y se prolonga por tanto como teología fundamental que es, a su vez, una antropología. Prescindimos en esto de toda indicación. No hay que decir que se acentúa en ella el principio de la inmanencia. La auto-revelación de Dios deberá aparecer en el modo de ser de la subjetividad. Dios se revela en ella en cuanto revela al hombre en su propia auto-comprensión del ser. Se trata, además, de establecer la inmanencia mutua de gracia y naturaleza, de revelación y razón, de acto filosófico y teológico en la unidad total de la subjetividad histórica del hombre.

El empeño principal de Metz es mostrar que la nueva dirección antropocéntrica constituye «la forma del pensamiento cristiano», porque el antropocentrismo refleja el espíritu de la revelación bíblica y corresponde a las exigencias filosóficas del cristianismo. Que este viraje iniciado en la filosofía por Sto. Tomás frente al objetivismo cosmocéntrico del pensamiento griego, ha sido realizado por las filosofías de la época moderna, desde la doctrina del autoconocimiento de Descartes, la concepción del Cusano, los idealismos de Malebranche y Berkeley, la subjetividad monádica de Leibniz y la existencial de Pascal hasta (¡por fin!) el sujeto trascendental de Kant reelaborado y superado por Fichte, Schelling y Hegel, y por otro lado de Kierkegaard y Nietzsche, de

los cuales llega a la fenomenología trascendental de Husserl y la filosofía existencial de Heidegger.

A todos estos filósofos se remite Metz en largo párrafo como representantes de la nueva metafísica antropocéntrica que ha tratado de exponer. Por su propia confesión ya se presenta tal sistema como un tipo de *idealismo*, revestido con los modos del pensamiento existencialista de Heidegger e inspirado también por la fenomenología de Husserl. Por ello podría ser también calificado de *idealismo empirista* o fenoménico, ya que Rahner recalca la *conversio ad phantasmata* como principio de la objetivación o presencia inteligible de los seres en la autoconciencia del existente humano; y que el carácter espaciotemporal del conocer humano, siempre inmerso en el fenómeno sensible, pertenece a la estructura intrínseca y esencial de este conocer, identificado con el ser en sí y en el mundo, o revelación del espíritu en la esfera fenoménica del mundo.

Hemos de responder que este idealismo intracósmico no cabe ser presentado como forma del pensamiento cristiano, que por definición es teísta y teocéntrico en su mediación cristocéntrica. Y el ser trascendente de Dios apenas entra en dicha concepción como esfera envolvente o condición posibilitante del *Sein* reducido al *Bei-sichsein*, esto es, a la subjetividad cognoscente del hombre. Con tal concepción inmanente sólo cabe llegar al *fideísmo* respecto del conocimiento de Dios.

Es asimismo intolerable que tal metafísica antropocéntrica se presente como verdadera interpretación de la metafísica de Sto. Tomás. La nueva hermenéutica del Aquinate ya ha sido duramente criticada por los neotomistas como desprovista de todo fundamento y verdadera «resolución-disolución de la metafísica en antropología»⁷. Los textos son arbitrariamente interpretados, truncados y desgajados de su propio contexto y entendidos según categorías del moderno pensar existencial, enteramente extraño al sentido literal y objetivo de los mismos. Pero los nuevos intérpretes ya manifiestan suficientemente que no tratan de indagar el signi-

7. C. FABRO, *Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica. La risoluzione-disoluzione della metafisica nell'antropologia*, en *Divus Thomas* Piac. 74 (1971) 287-338; 423-465. El profesor Cornelio Fabro se remite a la crítica anterior de Rahner efectuada por el especialista en estudios hegelianos, B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentiellen Anthropozentrik* (Freiburg i. Br. 1967), el cual llama al intento de Rahner «destrucción de la metafísica tomista que pone en crisis el pensamiento católico» y señala como fuentes de la nueva teoría Kant, Hegel y Heidegger. Véase también A. LOBATO, *La metafisica dell'uomo nella filosofia contemporanea*, en *Sapienza* (Nápoles 1969) 357-406.

ficado histórico de los contenidos materiales de la doctrina del Angélico. Esto no les interesa, ni hacer labor alguna de comentaristas. Intentan sólo descubrir, por encima de sus enunciados doctrinales, y aún contra la letra de los mismos, la nueva mentalidad o «forma de pensamiento» vuelto únicamente hacia el ser del hombre y de su conciencia o subjetividad empírica, que es la forma del pensar trascendental moderno, y que suponen sin motivo alguno originada en el Doctor común de la Iglesia, para dar a esa inversión antropológica e inmanente de la metafísica del ser una apariencia de pensamiento cristiano. No tratan de indagar lo que el Maestro común dijo, sino lo que, según ellos, hubiera dicho en la situación de la filosofía actual, de signo subjetivista e idealizante. Pero no se puede imponer a Sto. Tomás tal ideología sin extorsión completa de su pensamiento, por lo que la conciliación entre ambos resulta imposible⁸.

* * *

Hemos intentado esbozar en este *excursus* las diversas etapas y vicisitudes del pensamiento metafísico y fenomenológico, la confrontación entre ambos, la posible conciliación entre metafísica y fenomenología. El resultado parece ser que existe una disociación entre los dos métodos que son dos campos distintos de investigación filosófica, que no se pueden integrar en una metafísica fenomenológica que sería siempre espúrea, que el estudio fenome-

8. El desinterés por la doctrina de Sto. Tomás y la poca consistencia de la nueva teorización se muestra en que el propio J. B. Metz, expositor más audaz de la misma, al poco tiempo abandonó y criticó la tal «moderna filosofía trascendental, personal y existencial», como no apta para fundamentar su nueva teología secularizada del mundo o teología política que expone en *Theologie der Welt* (Munich 1968; tr. esp. *Teología del mundo* (Salamanca 1970). Porque aquella «filosofía-teología existencial-antropocéntrica» ha dado carácter privado e individualista al problema existencial de la salvación del mundo y es declarada «inauténtica a la dimensión social de la predicación cristiana», que reducida a un mensaje interior para cada individuo, siendo así que la existencia humana en la experiencia del mundo «se efectúa en el horizonte del co-ser interhumano, del ser conjuntamente entre los hombres». Su visión futurista de la historia mundana, que siempre se realiza en el futuro, se perfila en la perspectiva marxista (siempre, naturalmente, como exigencia de la esperanza escatológica cristiana) de una transformación práctica del mundo por la actividad humana, no en la línea de la contemplación especulativa de la existencia; como aquella filosofía hace. Por eso es base de la teología política que hace consistir el vivir del cristiano en una crítica o lucha para destruir las estructuras sociales del presente; en continuo afán de nuevas formas sociales hasta construir el futuro paraíso en el mundo. Es de presumir que también acepte los supuestos del realismo materialista de esa *praxis* marxista, orientada a la futura sociedad, dejando a un lado aquel idealismo existencial.

nológico o de los hechos empíricos deja siempre el campo abierto a una comprensión inteligible de la realidad transfenoménica que se eleve al conocimiento de la Trascendencia.

Asimismo parece consecuencia obvia que la auténtica metafísica no se puede construir sino sobre los supuestos del realismo aristotélico-tomista, que parte de la experiencia de las cosas reales y sensibles, para racionalizar esta experiencia y descubrir por vía de aprehensión abstractiva intelectual (ya que el *intellectus intuitus legit*, penetra en el interior de los fenómenos) el ser y las sustancias con sus relaciones, subyacentes en los datos empíricos, e indagar por el razonamiento sus principios y causas supremas del ser de los existente. Que la metafísica *perennis* es también una filosofía existencial, distinta de los existencialismos vueltos sólo al ser de la conciencia humana encerrada en la esfera fenoménica espacio-temporal.

Se trata por tanto de rectificar esas inflexiones o «giros copernicanos» que desde Kant vienen dándose a nuestro conocimiento, clausurándolo en los límites estrechos de lo fenoménico y de la conciencia trascendental, y ponerlo de nuevo en pie, en su posición recta de intencionalidad hacia el objeto. Y que así sea reconducido el pensamiento a la verdadera y única metafísica, que siempre será aquella *perennis* construída por Sto. Tomás y cultivada por los siglos en la Escolástica como forma del pensamiento cristiano. Sólo así se superará «la oscuridad especulativa» y «el estado de incertidumbre metafísica» en que, como tantas veces lamenta Pablo VI, sufre y se disgrega el pensamiento moderno⁹.

TEOFILO URDANOZ, O.P.

9. PABLO VI, *Alocución* del 11-XI-1973, en *Ecclesia* n. 1.668 (24-XI-73), p. 5: «Si el Espíritu Santo... nos quiere enseñar todas las cosas cuyo conocimiento es indispensable para nuestra vida, entonces el pensamiento moderno saldrá de la oscuridad especulativa en que ahora se encuentra, superará el estado de incertidumbre metafísica en el cual sufre hoy y se disgrega, volverá a adquirir confianza en su propia capacidad cognoscitiva, encontrará otra vez el gozo del análisis y síntesis».