

LA HIPÓTESIS MÁS RAZONABLE

DIALOGO CON IMMANUEL KANT Y EDITH STEIN SOBRE LA POSIBILIDAD DE FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA METAFÍSICA

A menudo da la impresión de que vivimos en una sociedad desesperanzada. Desde luego, no se puede generalizar esta enmienda a la totalidad de sus miembros: muchos hemos encontrado en personas y grupos concretos signos inequívocos de esperanza profunda y fructífera. Pero no se puede decir lo mismo de la sociedad tomada en su conjunto. ¿Qué se espera? Muy probablemente, que la vida prosiga sin sobresaltos y con la mayor seguridad (física, económica, afectiva...) posible. Algunos buscan intencionadamente lo novedoso, lo exótico, y para ello se dirigen a la agencia de viajes o solicitan una beca Sócrates: aventuras bajo control. Pero la aventura radical, la del espíritu humano en búsqueda de la verdad, la apuesta espiritual, ésa... queda fuera del horizonte.

El resultado es una cultura —la española o la europea, la del *global village* en definitiva— cada vez más eficiente, avanzada en muchos aspectos, pero a la vez desalentadoramente pobre precisamente en aquello que constituye la mayor riqueza humana: la experiencia compartida de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello. La fragmentación de la verdad en opiniones y la escasa disposición a remontarse a la raíz de las mismas ha traído consigo la perspectivización del bien y la banalización de la belleza. Con la crisis de fe en las posibilidades radicales de la razón ha desfallecido la esperanza: ¿qué podemos esperar, si no parece haber motivos para esperar nada? La comunicabilidad de dichos motivos está en relación directa con la posibilidad de reconducirlos al ámbito de su donación de sentido, a experiencias humanas intersubjetivas y válidas. Y la justificación de la validez de una experiencia nos remite necesariamente, de nuevo, al ámbito global de la racionalidad.

Sin duda alguna, el fundamento trascendente de la fe sobrenatural constituye esencialmente la pretensión más ambiciosa de conocimiento. En ese sentido,

la fe sobrenatural ha de ser también —aunque no sólo— racional. ¿Cuáles son los fundamentos aceptables de dicha racionalidad? ¿Y cómo mantener la especificidad de fe y razón sin aislar a la una de la otra sin mutilar la comunicabilidad de la primera y las aspiraciones radicales de la segunda?

Acabamos de apuntar dos grandes líneas de fuerza para la reflexión, estrechamente imbricadas: por un lado, la cuestión del respectivo estatuto epistemológico de razón y fe; por otro, la posibilidad de acceso racional a lo metafísico. Nosotros indagaremos en la segunda dirección, sin perder de vista la primera. La guía de este ensayo coincide con la problemática kantiana expresada en el *Ich mußte also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen*¹. El filósofo de Königsberg constata con agudeza que el engreimiento de una metafísica «dogmática» contribuye a su descrédito. Esto no obsta, a nuestro juicio, para que replanteemos con convicción crítica el acceso teórico a lo metafísico. Esbozaremos a continuación un posible replanteamiento temático de la metafísica. Se nos presentará entonces la necesidad de ubicar los resultados obtenidos en el nivel epistemológico adecuado. He aquí el proyecto para el periplo que nos disponemos a emprender y en el que los compañeros de viaje que hemos elegido nos ayudarán a afinar los términos y resultados de nuestra reflexión.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Hemos elegido a Immanuel Kant y Edith Stein como interlocutores para nuestra reflexión. Justificaremos seguidamente tanto la elección de dichos autores como la selección de fuentes dentro de su producción filosófica *Crítica de la razón pura* y *Ser finito y ser eterno*². Antes de ello acotaremos brevemente el campo semántico de lo que hemos denominado fundamentación teórica de la metafísica.

El alcance preciso de metafísica y de teórico serán objeto de delimitación crítica ulterior. Por ahora basta que caractericemos a la primera como el *corpus* de conocimiento (en el sentido común de la palabra: aprehensión intelectual)

1 *Kritik der reinen Vernunft*, B XXX. Empleamos la edición incluida en *Kants Werke*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, vol. II. Trad. esp. de Pedro Ribas: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2000¹⁷. A partir de ahora citaremos la obra como KrV.

2 «Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins», en *Edith Steins Werke*, E. Nauwelaerts, Louvain-Verlag Herder, Freiburg 1950, vol. II. Nos hemos servido asimismo de la edición crítica italiana a cargo de A. Ales Bello, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988. La traducción española (*Ser finito y ser eterno*, Fondo de Cultura Económica, México 1994) se encuentra actualmente agotada (mayo de 2001). A partir de aquí citaremos la obra como EeS.

que nos permite hablar legítimamente de un acceso racional humano a lo supra-sensible —y, más concretamente, a los temas últimos y fundamentales de este ámbito: el alma y sus características, Dios—. Con el calificativo teórica hacemos referencia al uso de la razón que Kant llamó ‘puro’ en la *KrV*. Nosotros preferimos evitar este último adjetivo, ya que para este autor reviste un significado técnico específico (su dependencia unívoca de la estructura *a priori* del conocimiento) que constituirá precisamente el objeto de nuestra crítica.

Interlocutor ineludible, a nuestro modo de ver, en esta tarea es Immanuel Kant. Su ubicación en la historia de la filosofía (después del surgimiento, esplendor y declive nominalista de la Escolástica; espectador del panorama de la gno-seología moderna, bifurcada en corrientes empiristas y racionalistas), su inteligencia sistematizadora y una voluntad de superación fuera de lo común cristalizan en una crítica a todo planteamiento precedente de la metafísica cuya toma en consideración resulta ineludible en cualquier propuesta posterior. En este sentido nos parece que la crítica actual a la metafísica especulativa tiene en la obra kantiana un eslabón argumental (explícito o implícito) inicialmente necesario.

También Edith Stein es un interlocutor particularmente adecuado en este diálogo que pretendemos vertebrar a través del tiempo y del espacio³. En su momento de madurez, Stein encarna con convencimiento y penetración filosófica inusuales un pensamiento decididamente metafísico, recogiendo a la vez parte de los caminos especulativos trazados por Tomás de Aquino y parte de los recorridos por Agustín de Hipona o Duns Scoto —y remitiéndose, por tanto, en gran parte a la tradición metafísica clásica encabezada por Aristóteles y Platón—. Esto la convierte en portavoz de una multiseccular *philosophia perennis*, en cuya estela ella misma se situaba con gusto; con una ventaja sobre los auto-

3 Para una introducción general a su vida y obra existen en español varios títulos de interés, publicados la mayoría en la década de los noventa. De entre los que hemos consultado nos permitimos recomendar la bien documentada obra de Michel Esparza, *El pensamiento de Edith Stein* (Eunsa, Pamplona 1998), así como E. García Rojo, *Edith Stein. Existencia y pensamiento* (Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998) y W. Herbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein* (Encuentro, Madrid 1990). En italiano hallamos estudios de tres excelentes conocedoras del universo steiniano: Angela Ales Bello (autora de artículos publicados en diversas revistas), Luciana Vigone (*Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova, Roma 1991²) y Carla Bettinelli (*Il pensiero di Edith Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1976). El primer simposio internacional en torno a Edith fue organizado en 1990 en Rolduc (Holanda); sus actas fueron publicadas bajo la coordinación de Leo Elders en lengua holandesa (*Edith Stein: Studies over haar leven, spiritualiteit, filosofisch werk*, Tabor, Brugge 1991) y alemana (*Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Naumann, Würzburg 1991). En 1991 se llevó a cabo un congreso internacional en Eichstätt, que dio lugar a la obra colectiva *Studien zur Philosophie von E. Stein* (Albert, Freiburg 1993). Para ulterior bibliografía remitimos al lector a los apéndices de cualquiera de las obras monográficas citadas *supra*.

res citados: el hecho de desarrollar su reflexión con posterioridad a la obra crítica kantiana, con la cual se confrontó vivamente desde el inicio de sus estudios filosóficos. únase a esto la formación intelectual de Stein en el seno de la escuela fenomenológica y en estrecha relación personal con Husserl⁴.

Dado el carácter de nuestro estudio, la elección de las obras que constituyen su punto de arranque no ofrece secretos. En la *KrV* compendia y sistematiza Kant su pensamiento en torno a la metafísica precedente y su crítica de ésta y apunta hacia el posible ámbito de superación de la misma, que remite al resto de su producción crítica.

En *EeS* expone Stein los resultados de su investigación personal en torno a lo metafísico, cuyas columnas miliares están constituidas por el encuentro con Husserl, con Tomás de Aquino y con la tradición cristiana y cuyo fruto —que expone con tan solo breves y esporádicas alusiones a la cuestión crítica— es una vasta ontología⁵.

Ocupémonos ahora de los distintos conceptos de metafísica con los que podemos contar en nuestro estudio. Un *primer* concepto es el tradicional, recibido fundamentalmente de la Escolástica: se trataría de aquella actividad de la razón y su resultado que, sin recurrir a la Revelación, trasciende el ámbito puramente empírico para realizar afirmaciones sobre la inmortalidad del alma o la existencia de un supremo fundamento y causa de lo real, entre otros temas. Dentro de esta orientación podemos encontrar planteamientos que proceden

4 Tal y como indica en la Introducción a *Endliches und ewiges Sein*, la autora se sirve de la referencia al procedimiento argumental seguido por otros filósofos como instrumento metodológico para acercarse a la verdad buscada. Esto explica que, en ocasiones, difiera sensiblemente de sus inspiradores cuando aprecia un desajuste entre las tesis de éstos y el resultado de una detenida reflexión. Así sucede con Aristóteles y Tomás de Aquino. De Aristóteles critica, por ejemplo, su idea de la total y absoluta dependencia de la forma con respecto a la materia para subsistir; su concepto de materia como algo completamente indeterminado; su afirmación de que la esencia determina la especie y no el individuo. De Tomás de Aquino se aparta además de en los puntos anteriores, que éste recoge del Estagirita en la idea de que los seres espirituales no poseen ningún tipo de materia (acercándose Stein en este punto, como en el último citado, a la opinión de Duns Scoto); prefiere la distinción antropológica agustiniana entre entendimiento-memoria-voluntad a la tomista entre pensamiento-querer-sentir; difiere también en el modo de considerar la relación que existe entre la creación y el Creador (para Tomás, la propia del *vestigium*; para Stein, con Agustín, relación de *imago*).

5 La reflexión sobre el problema crítico constituye, como hemos de comprobar, un planteamiento subyacente a la especulación steiniana. Sin embargo, la autora lo tematiza en pocas ocasiones, probablemente porque lo juzga superado desde la impostación fenomenológica tal y como la entendieron los discípulos de Husserl que no siguieron a su maestro en el viraje hacia el idealismo trascendental: el que se ha dado en llamar Círculo de Göttingen (H. Conrad-Martius, A. Reinach, A. Pfänder, R. Ingarden, A. Koyré, J. Hering y la propia Stein, entre otros).

a priori (fundamentalmente el célebre argumento ontológico de Anselmo de Canterbury, refundido por Descartes y los racionalistas) y otros que proceden *a posteriori* (y aquí el paradigma lo constituyen las *viae* de Tomás de Aquino).

Un segundo concepto de metafísica es el propuesto por Stein:

«... tengo además otra idea de la Metafísica, como conjunto de toda la realidad comprendiendo además la verdad revelada, es decir, fundamentada en la Filosofía y en la Teología. Si usted estudiase a Tomás también se pondría de acuerdo con ello»⁶.

Se trata del ideal del *perfectum opus rationis*, una *geschlossene Weltanschauung*⁷. A pesar de remitirse explícitamente a Tomás de Aquino, la tesis de Stein parecería no coincidir con la del Doctor Angélico: la diferencia entre ambos planteamientos radicaría en el hecho de que Stein amplía de entrada el campo de la metafísica más allá de los límites de la razón con ayuda del dato revelado. También Tomás conjuga Filosofía y Teología en la argumentación de sus obras; ahora bien, él expresa su interés por una filosofía pura, edificada sobre el fundamento de la razón natural, que permita a creyentes y no creyen-

6 *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, trad. esp.: *Cartas a Hedwig Conrad-Martius*, Verbo Divino, Estella 1963. Carta del 13-11-1932.

7 A este respecto resulta iluminadora la carta dirigida a Roman Ingarden el 28 de noviembre de 1926: «Mi postura respecto a la metafísica es distinta de la que usted supone. Esto significa que, a mi entender, sólo puede construirse sobre una filosofía que sea tan crítica como ello sea posible crítica también contra sus propias posibilidades, y sobre una positiva teología dogmática (o sea, apoyada en la Revelación). (...) A una metafísica, tal como yo la concibo, tendría que precederla una crítica delimitación de lo que filosofía (entendida fundamentalmente como teoría del conocimiento + ontología) y teología, cada cual por sí sola, tiene que hacer: una crítica delimitación desde ambos lados. Y detrás de la definitiva fundamentación de la teoría del conocimiento por sí misma, yo pongo un gran signo de interrogación. Quien no tiene bajo sus pies el suelo de la fe es consecuente desde el punto de vista de la conciencia científica si renuncia a la metafísica y con ello a una visión armónica del mundo [*geschlossene Weltanschauung*]. Pero esto sólo lo sostiene un racionalista fanático y un intelectualista hasta el fin de su vida. Y esos tales se están extinguiendo». (*Briefe an Roman Ingarden*, trad. esp.: *Cartas a Roman Ingarden*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1998).

Consideramos —y debemos agradecer a Laura Pisa la orientación en este punto— que para entender cabalmente estas últimas frases de Stein es preciso subrayar el concepto de «visión armónica del mundo»: la autora no rechaza la posibilidad más aún, la plausibilidad estrictamente racional de realizar afirmaciones en el ámbito de la metafísica; lo que afirma es que una explicación global de la realidad (un *perfectum opus rationis*) resulta inalcanzable desde el punto de vista de la pura racionalidad. De ahí que considere lícito el recurso a la Revelación cuando la especulación racional encuentra un límite infranqueable. No se trata, pues, de la cuestión de posibilidad de una metafísica puramente racional, sino de dicha posibilidad en cuanto que Stein concibe aquí la metafísica como *geschlossene Weltanschauung*.

tes recorrer juntos una parte del camino (resulta ejemplar en este sentido su *Summa contra Gentiles*). En realidad, encontramos este mismo interés en la obra de Stein. Ella misma propone al no creyente sin ambages la *prueba de la razón* para tantear la validez de los resultados de la filosofía cristiana:

«En cualquier caso, él [el filósofo no creyente] podrá usar siempre el metro de la razón (*den Matab der Vernunft*) con todo su rigor y rechazar aquello que no le satisface (...) aceptará las verdades de fe allí utilizadas no como tesis, cosa que hace el creyente, sino como 'hipótesis': sin embargo, por ambas partes habrá de nuevo en ello una medida común para ver si las conclusiones, extraídas de aquellas, corresponden o no a las verdades racionales»⁸.

Deberíamos concluir, pues, que las diferencias entre ambos autores no son sustanciales en este punto⁹. Con todo, los distintos matices nos sirven para distinguir entre dos ideales tomas de posición ante la metafísica.

El tercer concepto de metafísica es el desarrollado por Kant en la *KrV*¹⁰. Se trata del resultado de una cierta operación de la razón pura, más concretamente del uso metafísico (trascendente) de los conceptos puros del entendimiento; se viene a constituir así una lógica de la apariencia (*Logik des Scheins*)¹¹ que la crítica deberá, si no evitar, sí desenmascarar. Lo cual no obsta para que las ideas de la razón pura (alma, mundo, Dios) posean un cierto uso legítimo como ideas reguladoras; éstas son útiles y necesarias para el desarrollo del conocimiento e incluso de la investigación científica. Tanto la libertad e inmortalidad del alma como la existencia de un ser supremo, sujeto de inteligencia y voluntad, serán recuperadas desde el ámbito de la razón práctica; lo que aquí se rechaza es su uso *teórico*, la pretensión de acceder a lo metafísico desde el uso especulativo de la razón.

8 EeS, p. 30. La traducción de las citas de esta obra es nuestra.

9 Notemos de todas formas que en el contexto cultural del Aquinate el recurso al dato de fe es contemplado sin extrañeza, como un lícito aunque de otro orden instrumento epistemológico. Con el advenimiento de la mentalidad moderna a sus espaldas, los pensadores del siglo xx no pueden menos que probar una cierta perplejidad ante tal uso. Stein plantea sin prejuicios que «si la filosofía adquiere noción del sensible de las ciencias naturales, ¿por qué no debería adquirir noción del divino de la fe y de la teología? Los hechos de la religión o los dogmas definidos son experiencias mías..., decía *Malebranche* (después de que yo los haya reconocido como válidos)» (EeS, p. 23).

10 El concepto de metafísica no es unívoco en la *KrV*. De entre los distintos usos del término seleccionamos el que se corresponde con una tercera posibilidad semántica dentro de la consideración global que estamos desarrollando.

11 *KrV*, A 131/B 170.

En la primera y la segunda acepción del término, la metafísica constituye el culmen del edificio del conocimiento humano (en el primer caso, por cuanto se refiere al conocimiento obtenido por medio de la sola razón; en el segundo, como cosmovisión completa fruto de la complementariedad de razón y fe). En la tercera acepción la metafísica, como *corpus* positivo de conocimientos logrados en el ejercicio de la razón teórica, constituye —en las palabras de Bacon con las que se abre la *KrV*— un *error infinito*; la crítica de la misma ha de fundar, por tanto, el ejercicio lícito de la razón en todos los campos y viene a proponerse como una propedéutica en la edificación de la razón pura¹², fundamento crítico y no ya coronación del edificio del saber humano. Dicha acepción permite, sí, una teoría trascendental de la experiencia.

Éstas son las posibles fuentes a las que podemos remitirnos a la hora de establecer el diálogo. Hemos de precisar, una vez llegados a este punto, que nuestra consideración de la metafísica como acceso *positivo* a la realidad transempírica (acceso cuya legitimidad está aún por ser dirimida) se aproximará a la línea interpretativa trazada por Tomás de Aquino en el primer planteamiento expuesto. Esta opción podría sorprender, toda vez que hemos elegido a I. Kant y a E. Stein como interlocutores principales de nuestro estudio.

Consideramos con Stein que desde el punto de vista vital (y científico) del pensador cristiano la transición hacia el planteamiento de un *perfectum opus rationis* resulta ausplicable. De otro modo se obraría una disociación entre vida y pensamiento, razón práctica y razón pura¹³. Ahora bien, con vistas a elaborar una teoría metafísica coincidimos en el interés del Aquinate por fundamentar un camino especulativo que pueda ser recorrido también por los pensadores no creyentes, y en dicho camino especulativo (metodológicamente independiente de la Revelación) se centra nuestro estudio. De ahí que en este punto hayamos preferido apartarnos de Stein, aun a costa de sacrificar el aspecto de completud que ofrece la mutua colaboración de razón y fe.

12 *KrV*, A 841/B 869 («Arquitectónica de la razón pura»).

13 Por supuesto, desde el planteamiento kantiano dicha incoherencia entre razón pura y práctica no resulta apreciada como tal: desde el principio se consideran disociadas y sólo se recuperan las ideas de la razón pura como postulados *a priori* de la razón práctica (desde los cuales no es lícito reorientar la moralidad: sólo constituyen su condición de posibilidad, como bien precisa Kant en el canon de la razón pura de la *KrV* y ya desde el primer prólogo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*).

II. REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL IDEALISMO TRASCENDENTAL KANTIANO

En los prólogos de la *KrV* se establece que el objetivo de la crítica consiste en fundamentar las pretensiones de conocimiento metafísico por parte de la razón o lo que es igual: delimitar su alcance —cotejando su método con el criterio seguro de la ciencia empírica (que Kant individualiza en la «revolución copernicana» de la relación entre sujeto y objeto), y esto con la finalidad última de *combatir la incredulidad dogmática* a que ha dado pábulo el descrédito de la metafísica— originado justamente por la pretensión de ésta de suministrar una certeza absoluta en el conocimiento de sus objetos. Nótese que en esta empresa la aplicación de la «revolución copernicana» al ámbito de la metafísica descansa sobre *una doble hipótesis: que el avance de las ciencias empíricas se deba a dicho cambio en el método, y que exista una tal estructura trascendental de la razón cuya existencia postula a partir de los buenos resultados de la presuposición.*

Las dimensiones de la *Krv* (tanto en extensión como en densidad argumental) nos obligan a individualizar un nervio especulativo que permita recorrer con cierta rapidez y seguridad su andamiaje doctrinal. La profesora Andaluz Románillos considera que la clave de la crítica estriba en la afirmación de que, en su uso teórico, la razón considera como objetivas estructuras que de hecho no son más que subjetivas. Adentrándonos en esta pista, creemos descubrir en el concepto kantiano del *a priori* (aplicado a la estructura del conocimiento humano) la clave de bóveda de la *KrV*.

El resultado de la afirmación de la estructura trascendental del conocimiento humano es doble: por un lado, la fundamentación gnoseológica de la universal necesidad de los enunciados científicos; por otro, la negación de la posibilidad de llevar a cabo afirmaciones legítimas sobre los objetos de la metafísica —las ideas trascendentales: alma, mundo, Dios— desde el punto de vista estrictamente teórico. Dichas ideas no son, pues, principios constitutivos (con alcance ontológico) sino principios reguladores que procuran unidad sistemática a la razón —respondiendo, por tanto, a su *interés arquitectónico*— y le proporcionan muchas ventajas en el desarrollo de la investigación empírica y filosófica.

A nuestro juicio, al planteamiento marco de la *KrV* se le pueden realizar objeciones importantes desde dos puntos de vista: el primero es el de la ciencia empírica —de particular relevancia, dada la importancia que Kant le atribuye—; el segundo, específicamente metafísico, es el de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la emergencia diversificada de objetos a la conciencia. Desde el primer punto de vista afirmaremos la *incongruencia de la epistemología kantiana con la actual comprensión del método y los contenidos de la*

ciencia empírica, y esto sobre la base de dos aportaciones de la investigación post-kantiana: a) la cosmovisión surgida de los avances científicos de finales del siglo XIX y primer tercio del XX; b) el marco teórico surgido de la crítica filosófica a las posiciones del neopositivismo lógico, crítica que incide en afirmar la esencial contextualidad de los resultados de la investigación científica. Dentro del segundo punto de vista *pondremos en tela de juicio la neta distinción entre fenómeno y nùmeno* —consecuencia inmediata de la afirmación de la estructura trascendental del conocimiento humano— ayudándonos por la consideración de lo que Stein denomina relación de leyes esenciales entre lo representado y la conciencia.

Desde el primer punto de vista se puede mostrar la incompatibilidad entre la defensa kantiana a ultranza del modelo newtoniano y la actual comprensión del alcance de la metodología científica. Notemos, sin embargo, que hablamos de *teorías que pertenecen a niveles epistemológicos distintos*; por ese motivo las objeciones que presentemos desde el punto de vista de la comprensión actual del método científico *se hallan incapacitadas para arrojar luz sobre la validez de la posición kantiana desde un punto de vista global y normativo*, que ha de ser previo al de la epistemología de la ciencia experimental. *Resulta, por tanto, necesario llevar a cabo la crítica desde un punto de vista específicamente metafísico*. Más concretamente, hemos de identificar las condiciones de posibilidad de la experiencia del fenómeno. Adoptamos de este modo el enfoque propiamente kantiano, con la intención de incidir en un punto, a nuestro juicio especialmente revelador, de la primera *Crítica* ¹⁴.

¿Cómo se justifica la diversificada emergencia de objetos a nuestra percepción? La realidad se me presenta como un mosaico complejo y ordenado de elementos distintos, poseedor cada uno de un propio estatuto ontológico y de una propia dinámica evolutiva. Desde la perspectiva kantiana se afirmará que tanto dicho estatuto ontológico como la interrelación causal interna y externa no pertenecen al objeto sino a la estructura trascendental del entendimiento humano. Ahora bien, aquí se presentan dos posibles alternativas:

— toda unidad sintética y categórica del objeto constituye el resultado exclusivo de la aplicación de la estructura trascendental de la razón humana a las sensaciones; o bien

— las sensaciones nos presentan entes cuya determinación interna favorece o posibilita su aprehensión como objetos espacio-temporales con determinadas predicaciones, aunque tanto las formas de la sensibilidad como las categorías y la unidad sintética (o apercepción originaria) se den *a priori*.

14 Seguiremos aquí una reflexión personal que confrontaremos a continuación con el planteamiento steiniano del tema en EeS.

En el primero de los dos casos, no se explica por qué a determinadas sensaciones se aplica *de modo constante* determinadas formas *a priori* (a la figura imaginada de un triángulo la espacialidad, a una melodía la temporalidad, a la sucesión de caracteres de escritura que aparecen en la pantalla de mi ordenador ambas formas)¹⁵ y determinadas categorías (unos objetos nos parecen *siempre* simples y otros compuestos, unos reales y otros no, unos subsistentes por sí y otros accidentales o inherentes a otros, unos posibles y otros imposibles). Se dice que la sensibilidad y el entendimiento aplican su estructura *a priori* y que el orden interno del resultado es completamente trascendental. Naturalmente, tal aplicación no puede ser arbitraria. Si así lo fuese, no se explicaría la constante legalidad de cada región fenoménica en su aparecer. Dicho de otro modo: la apariencia de los fenómenos es constante, y cuando varía lo hace de acuerdo con una legalidad dinámica.

Ahora bien: dicha legalidad (formal) podría ser completamente *a priori* si el complejo fenoménico al que da lugar en la percepción fuese constantemente igual a sí mismo en el devenir. Sin embargo, a nuestra conciencia aparecen sin previo aviso objetos procedentes de regiones espacio-temporales imposibles de determinar previamente. Lo cual indica que la *relación* entre sujeto y objeto está configurada según leyes esenciales; si dichas leyes fuesen única y exclusivamente trascendentales —sin conexión alguna con el sustrato del fenómeno— no habría motivo para que la percepción no fuera eternamente igual a sí misma, sin posibilidad de novedades, sorpresas o alteraciones fenoménicas¹⁶.

En el segundo de los casos (hipótesis b) se salvaría la diversidad del mundo de las sensaciones postulando una cierta coincidencia *a priori* entre su estructura y la estructura trascendental de la razón humana. El problema surgiría a la hora de explicar dicha coincidencia. Una posible solución consistiría en postular que la coincidencia de ambos órdenes es posibilitada por la intervención inmediata y constante de una inteligencia suprema, omniabarcadora¹⁷. Hacemos nuestro el principio económico de Ockham: *pluralitas non est ponenda sine necessitate*; no es necesario acudir a postulados cada vez más problemáticos

15 Es más, un análisis fenomenológico de la percepción del triángulo o de la melodía podría mostrar que ni la espacialidad del primero ni la temporalidad de la segunda se dan en forma exclusiva y mutuamente excluyente. Pero no es éste el objeto del presente estudio.

16 Se podrá objetar que el sujeto *crea* la novedad de modo inconsciente. Se debería postular entonces un sujeto que subyace al yo, capaz de crear *ex nihilo*. Nos ocuparemos de esta cuestión en la última sección del apartado III de este artículo.

17 Éste no sería sino un replanteamiento del ocasionalismo de N. Malebranche, que pretendía resolver el problema suscitado por la dificultad de conectar alma y cuerpo en el racionalismo cartesiano.

(en el sentido kantiano de la palabra), máxime si se detecta un error a nivel de presupuestos.

Kant intuyó muy probablemente la dificultad que se suscita en este punto. En un añadido a la analítica trascendental que aparece en la segunda edición de la *KrV* reconoce que

«... hay (...) un aspecto del que no he podido hacer abstracción, a saber, que *la variedad ofrecida a la intuición tiene que estar dada con anterioridad a la síntesis del entendimiento y con independencia de ésta.* Queda, en cambio, sin determinar aquí el modo según el cual ello ocurre»¹⁸.

Haciendo uso de la palabra 'abstracción' (no en su sentido técnico escolástico) el autor indica la posibilidad de reducir la variedad ofrecida a la intuición a una estructura trascendental, cosa que de ninguna manera ha logrado llevar a cabo: la multiplicidad debe estar ya dada. En este preciso escenario —la relación de la facultad sensible con la diversidad de la intuición posible— se ubica nuestra objeción: *la aprehensión diversificada de objetos (o su emergencia diversificada a la conciencia) sólo es posible si éstos ejercen una cierta actividad causal respecto de la aprehensión, en el preciso sentido de que poseen una estructura esencial que se comporta normativamente respecto de su captación a través de la sensibilidad y el entendimiento.*

Esta afirmación resulta importantísima por sus consecuencias sobre la tesis central de la *KrV*. Si estamos en lo cierto, implica que: 1) existe un cierto acceso (cuyo alcance está aún por determinar) de la razón a la cosa en sí; y 2) a la base de la aprehensión se encuentra una relación de causalidad que debemos entender de un modo objetivo —y nótese bien que, llegados a este punto, el concepto kantiano de 'objetivo' (relativo a la estructura trascendental que es condición de posibilidad del objeto mismo en cuanto *Gegen-stand*) ha dejado paso a su acepción realista (no ingenua)—. En definitiva, la neta distinción entre fenómeno y cosa en sí habría dejado de ser operativa¹⁹.

18 *KrV*, B 145. En las citas de la obra reproducimos la traducción de P. Ribas (ver nota 1). La cursiva es nuestra.

19 Adviértase que hemos hablado de neta distinción. Un cierto corte o discontinuidad entre nuestra aprehensión de la realidad y la realidad misma *se ha de dar siempre*, como corresponde a la relación que se establece entre un objeto al que se puede acceder desde incontables perspectivas y un instrumento de acceso material y cronológicamente muy limitado como la sensibilidad y el entendimiento humanos (recogiendo la distinción humeana entre los dos troncos del conocimiento). La consciencia de esta inadecuación ha de aumentar conforme nos acercamos al ámbito de lo metafísico; esta consciencia es precisamente la que ha originado el planteamiento de la teología negativa, tan valorada por la tradición cristiana. Se podrá objetar que, en tal caso, no podemos

Si nuestra interpretación de Stein es correcta, es éste precisamente el argumento que ella traza para rechazar las conclusiones del criticismo kantiano en uno de los escasos pasajes de *EeS* en los que afronta temáticamente el problema:

«Sin embargo, incluso si debiéramos constatar que podemos aprehender las cosas sólo a través de ‘apariencias’ (*Erscheinungen*) determinadas no por las cosas mismas sino por las leyes de nuestro conocer, aun así la dación de apariencia (*Erscheinungsgegebenheit*) y la coordinación del espíritu cognoscente y el mundo conocido (la ‘relación Sujeto-Objeto’) serían de nuevo algo sujeto a leyes esenciales y que no se puede entender de otro modo. La posibilidad de ‘aparecer’ puede ser entendida sólo desde la ‘esencia’ de las cosas y desde la esencia de nuestro espíritu»²⁰.

Stein aboga por un *realismo crítico*, que conjuga la autonomía del objeto en su aparecer a la conciencia con un rol activo de la subjetividad en la aprehensión. El enlace entre sujeto y objeto debe concebirse a la luz del carácter normativo que se aprecia en la emergencia diversificada de fenómenos a la conciencia. Esta toma de posición especulativa ya había adquirido cierto perfil en el pensamiento

saber si resulta correcta o no nuestra aplicación de la causalidad más allá del ámbito fenoménico. Ahora bien, *no se trata de aplicar la categoría de «causa» a procesos internos que tengan lugar en la cosa en sí: nuestro lenguaje resulta a tal efecto completamente inadecuado*. Lo que haremos es *constatar* la insuficiencia ontológica de los seres finitos e *hipotizar* la existencia de una causa adecuada, siempre desde el punto de vista de nuestra limitación epistemológica.

20 *EeS*, p. 101. Uno de los motivos principales del alejamiento de Stein respecto de Husserl a partir de la obra de éste *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (publicada en 1913 gracias a la compilación de notas del maestro llevada a cabo por Edith) fue el papel absoluto que Husserl parecía atribuir en ocasiones a la actividad de la conciencia en la *Konstitution* del objeto. «Las *Investigaciones lógicas* habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. (...) Las *Ideen* contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese al idealismo. Lo que él nos decía verbalmente como aclaración no podía disipar nuestras dudas. Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl a lo que él llamaba idealismo trascendental (que no corresponde al idealismo trascendental de la escuela kantiana) y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos» (del escrito autobiográfico *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*; hemos reproducido el texto de la traducción española: *Estrellas amarillas*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 1973, pp. 201-202). A pesar de la alusión a las diferencias entre ambos, tanto del idealismo husserliano como del kantiano discrepa sobre un núcleo especulativo común: el papel absoluto de la conciencia en la constitución de sus objetos, más acentuado en Husserl que en Kant (dado que éste último preserva la autonomía de la cosa en sí, aunque nos resulte incognoscible por vía teórica).

de la joven Edith durante su época de asistente de Husserl²¹. Encontramos reflexiones dispersas sobre este tema en varias de las obras de Stein²².

¿Podría explicarse de otro modo la emergencia fenoménica? Reparemos sobre el modo en que ésta tiene lugar. En el análisis fenomenológico, el papel fundamental desempeñado por la evocación muestra el carácter interpretativo de mi yo (trascendental) en su relación con los fenómenos, ligado muy especialmente a la memoria como vehículo de asociación. Muestra, a la vez y sin sobrepasar la experiencia puntual del aquí-ahora, la existencia de: a) un *continuum* vital que denominaremos yo empírico-real; b) unos fenómenos diversamente categorizables que poseen entre sí relaciones esenciales: aun en el caso de que fuesen producidos por un yo trascendental, lo son según un orden recíproco (como en el caso de los toques de campana del reloj del ayuntamiento, que se me imponen en su emergencia regularmente ordenada).

De esta manera, la dinámica causal se revela ya implícita en el contacto pre-reflexivo con lo real. No sólo, sino que además la diversidad ya *dada* se presenta de un modo *constantemente ordenado según leyes esenciales*: el entendimiento no aplica principios *a priori* —ni la sensibilidad sus formas— de modo arbitrario, sino siguiendo una cierta regularidad: la campana suena desde un lugar situado por encima de mí, con un golpe de badajo similar, a intervalos que coinciden con un cierto desplazamiento de las manillas de mi reloj —y no, curiosamente, con mi percepción interna del tiempo, que a veces parece acelerarse y otras se ralentiza—. Lo cual indica una independencia de la estructura

21 El 3 de febrero de 1917 escribía a R. Ingarden, filósofo con el que mantuvo un contacto epistolar prolongado, aunque discontinuo, el primer pronunciamiento al respecto del que poseemos constancia: «Pienso que ya sé un poco lo que es la *Konstitution*, pero en ruptura con el idealismo. Las premisas para que se constituya una naturaleza evidente me parece que son: por un lado, una naturaleza física absolutamente existente, y por otro lado, una subjetividad con estructuras determinadas». El texto está extraído de R. Ingarden, «Edith Stein on her activity as an assistant of Edmund Husserl», en *Philosophy and Phenomenological research*, 23 (1962-63) 155-175 (cit. por M. Esparza, o. c., p. 42). Según Esparza, con estructuras de la subjetividad la autora aludirá en el desarrollo posterior de su pensamiento tanto a las especies sensibles e inteligibles como a las esencias captadas por abstracción y el peculiar mundo conceptual de cada persona.

22 Cf. el ensayo «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Gegenüberstellung», en AA.VV., *Festschrift E. Husserl (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)* Niemeyer, Halle 1929). Hay trad. castellana: «La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino», en *Diálogo filosófico* 6 (1990) 148-169. Cf. también «Was ist Phänomenologie?», en *Theologie und Philosophie* 66 (1991). Ver asimismo la reseña de *Die krisis der europäischen Wissenschaften...* de Husserl incluida en *Welt und person (Edith Steins werke, Nauwelaerts, Louvain-Herder, Freiburg 1962, vol. IV)*. En *Potenz und Akt*, recientemente publicado dentro de la edición alemana de obras completas, la autora incluye un *excursus* sobre el idealismo trascendental (pp. 378-434).

esencial del fenómeno o, al menos, una cierta predisposición del mismo —según leyes propias— para recaer en una forma de la sensibilidad y no en otra, en una categoría del entendimiento y no en otra. Esto bastaría para indicar la autonomía (parcial, al menos) del mundo captado con respecto del yo trascendental, además del carácter pre-judicativo del nexo causal²³.

III. ESBOZO DE UN POSIBLE REPLANTEAMIENTO TEMÁTICO DE LA METAFÍSICA

Llegados a este punto, recogeremos algunas de las orientaciones ofrecidas por Edith Stein en *EeS*. Ésta constituye la obra de mayor envergadura de la producción filosófica de Stein. Su antecedente primero se encuentra en el ensayo *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*²⁴, escrito tras la conversión de la autora al cristianismo y a raíz de su deseo de confrontar el método en el que ella se había formado con el patrimonio filosófico cristiano. La redacción de dicho ensayo tuvo lugar paralelamente a su traducción de las *Quaestiones disputatae de Veritate* de Tomás de Aquino, mientras Stein desarrollaba actividades de docencia en el Instituto de dominicas de Spira.

Mientras dicha traducción estaba por ser publicada, Stein emprendió una segunda confrontación de tomismo y fenomenología a partir de las nociones de acto y potencia. Dio lugar así al manuscrito de *Potenz und Akt*, que desarrolló durante su trabajo en el Instituto de Pedagogía científica de Münster y dio de lado a raíz de su ingreso como postulante en el convento de carmelitas descalzas de Colonia (1933). Durante un año, que coincide con el período de noviciado, Stein abandona el trabajo filosófico. Tras este tiempo de dedicación a las tareas ordinarias —oración y ocupaciones domésticas— sus superiores le encarecen que continúe la obra iniciada en Spira. Mantiene el punto de partida de *Potenz und Akt*, pero reelabora el resto. Tras una intensa labor —que llega a preocupar a sus hermanas por su estado de salud— concluye la obra poco antes del 14 de septiembre de 1936²⁵. La versión primera del título fue: *Ser finito* y

23 Desde otro punto de vista, un análisis detallado muestra la originaria insolubilidad de la percepción del ser entendido al modo existencialista, como mero «estar-ahí» y la esencia, unión que constituye el núcleo del concepto tomista de ser como «perfección» o enteleceia y no como mero acto, *da-Sein* o *estar de más* (tal y como lo describe muy sugestivamente J. P. Sartre en *La nausée*). Retomaremos esta cuestión en el punto III.3. de este artículo.

24 Publicado en el número del *Jahrbuch* editado en honor de Husserl con motivo de su setenta cumpleaños: *Festschrift Edmund Husserl zum 70 Geburtstag gewidmet*, o. c., p. 315 ss.

25 Fiesta de la exaltación de la santa Cruz. Se trata de una fecha importante para la autora, que considera la aceptación voluntaria de la suerte del pueblo judío como su manera personal

ser eterno. Investigación sobre la «philosophia perennis»; corregido por la autora, el subtítulo pasó a ser Intento de elevación para alcanzar el sentido del ser. El manuscrito corrió la misma suerte que el de Potenz und Akt ²⁶.

De EeS nos interesan fundamentalmente los capítulos II y III, en los que se exponen dos vías posibles de elevación especulativa al fundamento último de lo real, y el capítulo VII, especialmente las consideraciones relativas al acceso a la interioridad del yo ²⁷.

1. EL ACCESO A LA INTERIORIDAD

En este punto, la autora lleva a cabo distintas descripciones del modo en que el yo aparece a la conciencia ²⁸.

«Si se prescinde de todo lo real y uno se retira en lo íntimo, allí no se encuentra realmente la nada, sino un vacío y un silencio insólitos. Escuchar 'la palpitación del propio corazón', es decir, el ser íntimo del alma mismo, no puede satisfacer el ansia de vitalidad y de actividad del yo. Por eso él no se entretendrá demasiado aquí, si no es detenido por algo distinto (...). Esto es lo que los conocedores de la *vida interior* han experimentado en todos los tiempos: fueron atraídos a la parte más profunda del propio yo por algo que tenía mayor atractivo que el entero mundo externo...» ²⁹.

de incorporarse al misterio de la cruz de Cristo. En esa misma fecha y año fallece en Breslau su madre, sin haber aceptado la conversión de Edith al cristianismo.

²⁶ Ambos acompañaron a la autora en su traslado al Carmelo de Echt (Holanda). Tras la deportación de Edith, sus hermanas los depositaron en el cercano convento de Herkenbosch, que fue destruido a finales de 1944. Los carmelitas descalzos de la provincia rescataron la mayor parte de folios de las ruinas. A continuación se inició la tarea de reconstrucción científica, encomendada al director y al archivero del Archivo Husserl, profesores van Breda y Gelber. Tanto EeS como *Potenz und Akt* han sido publicados en sendos volúmenes de la serie aún inconclusa de *Obras completas* de la autora, a cargo del Archivo Edith Stein con sede en Bruselas.

²⁷ Nótese que la autora afronta la cuestión del acceso al yo sólo en un momento ya avanzado de la argumentación. Muy probablemente considera que a partir de un planteamiento metafísico global se puede llegar a cierta comprensión del yo empírico, pero no al revés. El yo empírico (y en esto coincide, en parte, con Husserl) constituye un misterio que nos remite a su fundamento metafísico último; sólo desde éste resulta posible una intelección siempre muy limitada del mismo.

²⁸ Husserl llama yo puro a aquello que se encuentra no sólo detrás de la percepción inmediata del propio yo, sino que se experimenta también en el *Erleben*: vive en cada acción que realiza y a la que se dirige pero es indescriptible.

²⁹ EeS, p. 407.

Llama la atención el hecho de que en principio el análisis del vacío insólito del *yo* se curva sobre sí mismo; aquí se había detenido la reflexión kantiana, que en el *yo* no encontraba más que la unidad sintética de apercepción que posibilita el conocimiento. Para Stein existe un acceso a la interioridad del *yo*, acceso que para muchos permanece sin franquear durante toda la vida:

«El *yo* personal se siente en casa en la parte más íntima del alma. Si vive aquí, dispone de toda la fuerza y la puede usar libremente (...) Sin embargo, hay pocos hombres que vivan así 'recogidos'. En la mayoría, el *yo* vive en la superficie, sacudido ocasionalmente por los 'grandes acontecimientos' y absorbido así hacia lo profundo; intenta responder entonces con un comportamiento adecuado, pero después de un período más o menos largo vuelve a la superficie»³⁰.

«En lo íntimo, la esencia del alma se abre hacia el interior. Si el *yo* vive aquí —en el fundamento de su ser, donde se siente en casa y a donde pertenece— percibe algo del sentido de su ser y toda su fuerza, antes de que ésta se fragmente en fuerzas distintas. Y si vive desde aquí, conduce una vida plena y alcanza el ápice del propio ser. Los contenidos absorbidos de fuera y que han penetrado en él no quedan sólo como patrimonio de la memoria, sino que se pueden transformar 'en carne y sangre'. De ese modo puede convertirse en una fuente de fuerza que suministra vida»³¹.

Para esta cuestión la autora se remite frecuentemente al *Castillo interior* de santa Teresa de Ávila. Ahora bien, la santa sólo toma en consideración una puerta que permite entrar en la *morada interior*: la oración; no le interesaba desarrollar una antropología exhaustiva. Stein, en cambio, se ha de plantear la cuestión de si es posible acceder a la interioridad del alma de otro modo además de la oración. Su respuesta es afirmativa:

«Una posibilidad de entrada se da en el contacto con otras personas. Otro estímulo viene dado por el reforzamiento de la propia esencia en el momento de transición de la infancia a la adolescencia. Pensamos, finalmente, en la investigación científica del *mundo interior*, dirigida también a este campo del ser como a todos los demás. Sin embargo, al final somos empujados a preguntarnos si no será la puerta de la oración, a pesar de todo, la única vía hacia el interior»³².

30 EeS, p. 404.

31 EeS, p. 402.

32 EeS, p. 465 (nota 59). En la última frase la autora vuelve a plantear la pregunta inicial, dejándola curiosamente sin resolver.

Junto a estas vías de acceso a la interioridad, la autora hace referencia a la experiencia ética del poder y del deber y del modo en que la exigencia moral puede conducir a la autosuperación. Se inserta aquí una de las cinco alusiones a Kant que la autora lleva a cabo en toda la obra; más concretamente, se refiere en este contexto a la *Kritik der praktischen Vernunft*.

«En el mandamiento del deber se manifiesta la libertad del yo incluso de frente a su misma naturaleza (así lo entiende Kant). Esto no puede querer decir que el yo sea capaz por sí mismo de acciones superiores a su propia naturaleza. Afirmando esto se le atribuiría una fuerza creadora que no puede poseer ninguna criatura. Si es obligado más allá de sus propias fuerzas, esto puede significar tan sólo que se puede apoyar en una fuente de energía situada fuera de su naturaleza»³³.

En estos términos queda abierto para Stein el acceso a la interioridad del alma, cuya esencia espiritual garantiza su supervivencia más allá de la muerte (la autora recurre aquí a un argumento de sesgo agustiniano). Es precisamente desde la reflexión sobre las representaciones que emergen a nuestra conciencia desde donde parte para avanzar camino en la elevación hacia el ser supremo.

2. VÍAS STEINIANAS DE ACCESO A LO METAFÍSICO

El punto de partida para la indagación sobre la cuestión metafísica es —y aquí se funden la formación fenomenológica de Stein y la impostación propia de Tomás de Aquino— el dato de hecho del propio ser.

Examinemos la *primera vía*³⁴ que sigue Stein para llevar a cabo dicha elevación. En el análisis fenomenológico de los objetos que emergen a la percepción se constata la existencia de esencialidades de las cuales participa el ser esencial de los entes y que constituyen la fuente de inteligibilidad de lo real. La aparición de objetos cuyo ser esencial participa de dichas esencialidades plantea el problema de su origen causal, que remite a una causa formal que contiene los arquetipos de los entes y que a la vez ejercita una causalidad eficiente imprimiendo determinadas estructuras configuradoras a los objetos, constituyéndolos en inteligibles. Por esta vía se llega a una causa de los arquetipos y del orden de la cual podemos afirmar algunos atributos: ha de ser libre (de otro modo sería causada a su vez) y racional (condición indispensable para la creación de

33 EeS, p. 409.

34 El término es nuestro; la autora no califica de vías sus modos de proceder.

orden); dado que razón y libertad son las características esenciales de la persona, dicha causa suprema sería persona en sentido eminente³⁵.

Vamos a desarrollar con más detenimiento los distintos aspectos de la argumentación. Para ello recurriremos al capítulo II de *EeS* («Acto y potencia como modos de ser») y al capítulo III («Ser esencial y ser actual-real»).

La autora comienza replanteando el tema clásico que da título al segundo capítulo, desde su propia perspectiva. Hablamos de acto en sentido de ser perfecto y de ser actual-real; de potencia, como grado de aproximación al ser actual. Pero el punto de partida de Tomás de Aquino nos puede resultar remoto. Existe al menos otro punto de partida más cercano, es más, primero (no en el sentido temporal, ni tampoco en el de fundamento; sí en el sentido vital): la percepción del propio vivir (cf. Agustín), el *cogito* de Descartes, la consciencia (*bewußtsein*) de lo vivido (*Erleben*) de Husserl. Es decir, la percepción inmediata —no refleja— del yo soy.

Aquello que es actualmente presente en mí (por ejemplo, el pensar sobre el problema del ser) no lo es de un modo autónomo, sino que posee un inicio en el pasado y un probable final en el futuro. Denominamos *Erlebniseinheiten* a las experiencias unitarias globales que percibimos como un todo a través de su construcción en el tiempo. Estas 'unidades de vivencia' [la traducción es nuestra] sólo son presentes en sí cuando uno de sus puntos toca el discurrir temporal actual del yo y a través de éste. El ser actual-real es un ser temporal. Le llamaremos también finito [*endlich*], en el sentido de que no posee su propio ser y, por tanto, para él es siempre posible dejar de ser —aunque existiera sin fin [*immerwährend*]—. En cambio, el ser infinito no puede cesar, porque posee el ser, es más, él mismo es el ser; lo llamaremos eterno [*ewig*]. Ahora bien, el hecho de que la temporalidad esté ligada a la finitud no implica que la finitud lleve consigo la temporalidad.

En las unidades de vivencia hemos distinguido el nivel de ser al que como tales acceden del ser del yo en el que se desarrollan. Ocupémonos ahora de aquello que surge y decae en la unidad de vivencia: su contenido. Tomemos en consideración el caso de la alegría: puedo representarme una alegría que se debe al éxito en el trabajo, o bien la alegría que experimento como gratitud, o la 'alegría' en cuanto tal (se trata de una de esas representaciones que Platón denominó idea o eidos): denominaremos a esto *esencialidad* (*Wesenheit*). La esencialidad 'alegría' no es propia de una persona, no se da antes o después,

³⁵ Puntualicemos inmediatamente que aquí se aplica, a nuestro entender, la crítica kantiana a la vía de la causalidad que parte del orden en el mundo: a lo sumo, esta vía nos proporcionará la idea de un fautor del orden cosmológico, de un demiurgo al modo platónico, pero no de un ser creador. Por ello, esta primera vía ha de ser complementada con la segunda.

no tiene una duración más breve o más larga, no tiene ser en el espacio, sino que se actualiza siempre donde y cuando se experimenta alegría. A través suyo se determinan todas las vivencias de alegría. *En la esencialidad se halla el fundamento de inteligibilidad y sentido de toda explicación racional.*

Las esencialidades no deben ser confundidas con lo real que toma de ellas el nombre. Todavía más grande es el peligro de interpretarlas como concepto: los conceptos los formamos nosotros por abstracción y con una cierta libertad; en cambio las esencialidades no las formamos, sino que las *encontramos*:

«En esto no tenemos libertad alguna. Depende de nosotros el buscar, pero no el encontrar. Y ni siquiera podemos abstraer nada de las esencialidades últimas, porque son simples. No pueden ser *definidas*, como pueden serlo los conceptos. Las palabras que se usan para remitir a ellas poseen —como Max Scheler solía decir— solamente el significado de un indicador: mírate a ti mismo y entonces entenderás lo que quiero decir. ‘Yo’, ‘vida’, ‘alegría’, ¿quién podría entender qué significan estas palabras, si no hubiera experimentado en sí mismo esas realidades? Ahora bien, cuando uno las ha experimentado en sí mismo, entonces conoce no solo *su yo*, *su vida*, *su alegría*, sino también qué son en sentido absoluto *yo*, *vida*, *alegría*; y sólo porque lo entiende, puede reconocer y comprender *su yo*, *su vida*, *su alegría* como *yo*, *vida*, *alegría*»³⁶.

Así pues, la esencialidad tiene un cierto modo de ser que no está sujeto ni a la temporalidad ni al cambio. Por este motivo, Platón la consideró primer ente y le atribuyó las características con las que más tarde los filósofos cristianos concibieron el ser divino; serían precisamente estos los que intentarían distinguir los dos tipos de ser (esencialidades-ser divino), realmente muy distintos. En efecto, el ser primero es perfecto, no sólo en el sentido de inmutable, sino también en el sentido de que incluye en sí toda la plenitud y la vitalidad eficiente; no siendo esto así para el ser de las esencialidades, *no se explica cómo puedan éstas actualizarse en los entes* (objeción clásica contra la teoría platónica de la participación en las ideas). El ser de las esencialidades se halla fuera del esquema potencialidad-actualidad, mientras que el primer Ente es la actividad originaria y la actualidad originaria.

La *esencia*, en cambio, forma parte del objeto; es la especificidad que lo constituye. J. Hering la define como el *ser tal* (*ποιοῦ εἶναι*), aquello por lo cual el

36 EeS, p. 65. Hemos dicho que la esencialidad no se puede definir. Ahora bien, la psicología moderna o la doctrina de las pasiones de Tomás de Aquino nos suministran prolijas definiciones de alegría, por ejemplo. Se trata aquí de *conceptos*: el concepto recoge lo que es común a todas las alegrías.

quid del objeto es determinado (*το τι ην ειναι*). Puedo hablar de la esencia de mi alegría y de la esencia de *la* alegría: se trata de dos objetos y esencias distintos. En el caso de mi alegría, puedo considerarla en su modo de ser presente, actual, o bien pasado: lo que ambos poseen en común es su *quid* (*Was*). En los objetos sujetos al devenir temporal distinguimos entre *quid* esencial (el que no está ligado a cambios) y *quid* pleno (que incluye también el motivo concreto de la alegría, su intensidad, su duración...). Este último concepto nos permite explicar, por ejemplo, la modificación de la esencia en el paso de adolescente a hombre maduro ³⁷.

La *esencia universal* es aquella que puede actualizarse en una pluralidad de entes individuales; es comunicable por definición. Así, a la esencia de la alegría le pertenece que en ella se concrete la esencialidad 'alegría', que esté determinada por o para un objeto (sin especificar aún de qué objeto se trate), que sea la vivencia de un ser espiritual... En cambio, la *esencia individual* es la actualización de la esencia universal; depende exclusivamente de su objeto y no es comunicable a otros. Con los nombres (que aluden siempre a características parciales, singulares, de la esencia) nos referimos a una u otra esencia. Ahora bien, aquello que en uno y otro caso expresan en común, lo que los nombres expresan propiamente y en último análisis, son las *esencialidades*, fundamento de inteligibilidad y condición que hace posible entendernos con el lenguaje ³⁸.

Con la expresión 'ser esencial' que hemos empleado nos referimos a algo común entre esencia y esencialidad: el mundo del ser esencial debe ser pensado como un reino compuesto de grados. Las *esencialidades* son en él el elemento simple y arquetipo en el más alto grado. Según las esencialidades son reproducidas las características esenciales de las estructuras compuestas, que llamamos *quididades* ³⁹ *esenciales*; se podría considerar finalmente las *quididades individuales* como su grado más bajo.

Potencia y acto están íntimamente imbricados en el ente del ámbito del devenir, que de por sí se debe entender como un paso continuo del ser posible

37 Existen casos en los que no se constata ya nada permanente en el cambio de la esencia: no hablamos entonces de modificación sino de cambio o mutación, decimos que la esencia es otra. Esto sucede también en el proceso antes aludido como ejemplo de modificación de la esencia; si a pesar de eso el hombre debe ser considerado aún como el mismo, esto ocurre porque se puede distinguir todavía entre la esencia y su portador o sujeto (lo que más tarde llamará *suppositum*, *das Tragende*).

38 Stein emplea aquí, con significados diferenciados, términos que Platón y Aristóteles utilizaron indistintamente; lo cual constituye precisamente la consecuencia de la aplicación del método fenomenológico a las dificultades que ninguno de los dos logró resolver.

39 Plural de *quid*.

al ser actual-real y del ser actual-real al posible. Ahora bien, hemos encontrado en el caso del ser esencial (ser de las esencialidades, de las esencias y del *quid*) un ser que no está sujeto al devenir y que no cae dentro de nuestro concepto de acto ni de potencia; algo que es, pero fuera del tiempo. En alemán este aspecto se expresa muy bien con el término *wesen* ⁴⁰.

Hemos dicho que la esencialidad se actualiza en y a través de la esencia, y ésta en la cosa singular en y a través de la quiddidad o *quid*. La cuestión es: ¿son también la esencialidad y la quiddidad la causa eficiente del paso del ser esencial al ser actual-real? En tal caso, se le podría atribuir también la eficiencia y su actualidad sería mayor que la de los entes que a primera vista solemos considerar actuales-reales —serían originariamente actuales-reales (*ur-wirklichen*)—. Ésta es la postura platónica ⁴¹. Nuestro concepto de *quid* esencial puede casar sólo con un planteamiento realista moderado, superándolo en cierto modo: aunque no constituye el resultado de nuestra abstracción —aun estando íntimamente ligados—, el ser esencial posee un ser propio independiente del ente en que se actualiza. Dicho ser ha de ser concebido, sí, como *esencialmente posible*; de ahí que no podamos alinearnos con el realismo exagerado de Platón ⁴².

Hasta aquí hemos desplegado el utillaje especulativo:

«Volvamos ahora la mirada sobre el camino que hemos recorrido hasta aquí. Partimos del hecho ineliminable de nuestro propio ser. Éste se ha manifestado fugaz, prolongado de instante en instante (...). Además nos hemos topado con algo distinto, que nace en nuestro ser fluyente y fugaz, algo que nosotros, una vez que se ha desarrollado, podemos concebir y aprehender como un todo, como una estructura bien delimitada. Si bien ha surgido en el flujo del tiempo, aparece ahora sustraído a este influjo, como fuera del tiempo. (...) Si una unidad de vivencia (*Erlebniseinheit*) se actualiza o se hace real en mí, yo soy aquél al que viene proporcionado el ser y, a través de este

40 Recordemos, en la línea de lo apenas indicado por Stein, que en algunas lenguas dialectales germánicas *wesen* o *wezen* equivalen a *sein*, pero con cierto matiz de permanencia; es el caso, por ejemplo, del frisón que se habla al norte de Holanda.

41 Lo que nosotros hemos llamado *quid* esencial tiene el mismo significado que el término escolástico universal, *unum versus alia* en el posible cuádruple significado de ser designante (palabra), representante (concepto), causante (Dios), ser (naturaleza). Desde los presocráticos, los *nominalistas* concedían sólo una universalidad de los nombres; los *conceptualistas*, de los conceptos; los *realistas*, de la naturaleza la escuela tomista define realismo *exagerado* aquel que considera que el universal en cuanto tal existe separado de las cosas (Platón) y *moderada* su propia postura (compartida por Aristóteles, Boecio, Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino...); la materia del universal tiene su ser en la cosa individual, y su forma lo tiene en el espíritu.

42 «Ich habe mich freilich noch nie davon überzeugen können, da Plato wirklich das gemeint hätte, was Aristoteles in der *Metaphysik* an der Ideenlehre bekämpft» (EeS, p. 98.)

ser a mí suministrado, aquélla se actualiza o se realiza. Sin embargo, no es el sentido o significado el que la configura, o el que me da el ser...»⁴³.

Ni el ser fugaz del propio yo ni las unidades de significado poseen el ser inteligible que brota en ellos; les es dado continuamente. Esto sólo puede hacerlo quien posee el ser, es decir, una *persona*.

La *segunda vía* recorrida por Stein es complementaria de la primera. Parte de la consideración del ser tal y como la conciencia lo percibe en el discutir del yo y de sus objetos; se trata del punto de partida, pues, que tanto la autora de *EeS* como Hedwig Conrad-Martius valoraron positivamente en la obra de M. Heidegger (criticando a la vez la parcialidad con que éste lo desarrolló). Ni el yo ni los objetos externos poseen en sí la fuente del ser; éste les ha de ser donado, momento a momento, por una causa externa que posee el ser y que ejercita a la vez una causalidad eficiente en relación con los entes a los que participa de dicho ser. Por este motivo, dicha causa ha de ser libre y ha de poseer una cierta racionalidad que regule sus actos debe ser persona en sentido eminente—. Veámoslo.

Si considero mi ser, constato que no se puede escindir de la temporalidad: el yo soy es, como ser actual, puntiforme; un 'ahora' comprendido entre un 'todavía no' y un 'ya no'. Pero mientras se escinde entre ser y no-ser, se revela a nosotros la idea del puro ser que no tiene en sí nada de no-ser, en el cual no se da ningún todavía no ni ya no, que no es temporal —al modo en que nosotros lo somos— sino eterno. De este modo, ser eterno y ser temporal, inmutable y mutable, y también la idea del no-ser, que el espíritu encuentra dentro de sí, no son extraídas de otra fuente. Una filosofía entendida como conocimiento natural tiene aquí su legítimo punto de partida. Resulta visible ya desde aquí la *analogía entis*, entendida como relación del ser temporal con el ser eterno. Dicha relación es de semejanza y a la vez de una desemejanza aún mayor⁴⁴.

«¿Cómo están las cosas con la vida misma, de la cual se ha dicho que a través del yo se hace partícipe de contenidos? ¿Es el yo una fuente de la vida? Puesto que la vida es el ser del yo, esto podría significar que la vida tendría el ser del yo mismo. Pero esto, evidentemente, no corresponde a las propiedades singulares constatadas en este ser, es decir, a la enigmaticidad de sus orígenes y de su fin, a los vacíos incolmables de su pasado, a la imposibi-

43 *EeS*, p. 101.

44 De modo muy pertinente, Stein aclara que es preciso indagar todavía si de la relación de imagen que existe entre el ser temporal y el ser eterno se deduce una relación de origen entre ambos.

lidad de traer al ser lo que le pertenece (los contenidos) y mantenerlo en él; y, sobre todo, no concuerda con lo que el yo mismo es y con el modo en que experimenta el propio ser. Se encuentra como algo viviente, que es en el presente (...) *él mismo y su ser están ahí, ineludiblemente; está 'arrojado al ser' (es ist ein 'ins Dasein geworfenes')*. Pero este tipo de existencia es el extremo opuesto respecto del dominio y la autocomprensión de un ser que es por sí mismo. El ser del yo es algo que vive de instante en instante. No puede *pararse*, porque transcurre 'imparablemente'. Así, no llega jamás a poseerse verdaderamente. Y por esto estamos constreñidos a calificar de *recibido* el ser del yo, este presente que vive en continuo cambio. Es puesto en el *ser-ahí (Dasein)* y en él es mantenido momento a momento»⁴⁵.

Hemos reproducido este largo párrafo debido a la importancia nuclear que revisten las afirmaciones que la autora desarrolla. Encontramos aquí reflexiones de gran valor a la hora de reconstruir la confrontación steiniana con el problema crítico, reflexiones que nos acercan al universo especulativo de M. Heidegger y a la vez señalan la línea de demarcación entre el pensamiento de Stein y el de este autor, por cuya obra *Sein und Zeit* ella reconoce haber quedado muy impresionada⁴⁶.

«Se dice allí [en *Sein und Zeit* de M. Heidegger] de manera excelente que el hombre se encuentra-ahí (*sich im Dasein vorfindet*) sin saber cómo ha llegado, que no es por sí mismo ni por sí mismo y que no puede esperar de su propio ser una respuesta al problema de su origen. Con ello no se elimina el problema del origen. Por cuanto se intente silenciarlo forzosamente o marginarlo por absurdo, se replantea siempre de nuevo, de modo irrenunciable, desde la *especificidad del ser del hombre*; exige un Ser que, sin fundamento, esté fundamentado en sí mismo, y que fundamente a su vez el ser del hombre; exige un Ser que arroje lo 'arrojado' (*das 'Geworfene'*). De este modo, el «ser-arrojados» (*die Geworfenheit*) se desvela como criaturalidad»⁴⁷.

45 EeS, p. 52. Precisamente en este punto reside la causa de una divergencia fundamental de Stein respecto del pensamiento platónico-aristotélico: según la autora, ni Platón ni Aristóteles dan cuenta de la relación existente entre forma originaria y forma actual de los entes y de aquellas con el ser de los mismos, y esto porque ninguno de los dos posee la idea de la creación del ser finito por el eterno y de su mantenimiento en el ser por éste. Dado que Aristóteles afirma la eternidad del mundo, explica la continuidad de las formas pero no su relación con la materia; Platón explica, en parte, la causalidad formal ejercida por el arquetipo respecto del ente singular, pero no su situación en el ser ni su contingencia.

46 Ver Prólogo a EeS, p. XII de la edición alemana.

47 EeS, p. 52 (nota 40). La cursiva es nuestra.

Más adelante la autora cita a H. Conrad-Martius —con cuyo análisis de *Sein und Zeit* coincide— para afinar su toma de posición ante la obra de Heidegger:

«Hedwig Conrad-Martius dice en torno al modo de proceder de Heidegger que 'él ha abierto a la fuerza, con agudeza científica y con perseverancia, una puerta que por largo tiempo había permanecido cerrada, y que no se podía ya abrir, para después cerrarla enseguida de nuevo, apalancarla y bloquearla en modo tal de impedir que pudiera ser abierta después' ('Heideggers Sein und Zeit', en *Kunstwart*, 1933). (...) Él pone 'el ser ante todo y en primer lugar, en sus plenos derechos, aunque sea sólo en un aspecto: en el yo. Define el *ser del yo* desde el hecho que *se comprende partiendo del ser*. Queda abierta así la vía —sin los obstáculos del problema 'crítico', consistente en preguntarse cómo el yo cognoscente pueda ir más allá de sí mismo— para agotar esta comprensión del ser propia del ser humano...»⁴⁸.

Hemos encontrado, pues, al final de ambos caminos —y partiendo del análisis de la experiencia refleja del yo— una causa última: en un caso se trata de un ser personal que constituye la fuente de los arquetipos de los entes y del orden cosmológico; en el otro, se trata de una causa personal origen del ser de los entes⁴⁹. A Stein importa mucho realizar aquí dos puntualizaciones mutuamente complementarias de gran relevancia:

48 EeS, p. 141 (nota 60). El juicio más revelador de la opinión de Stein sobre la obra de Heidegger se encuentra quizá en el siguiente texto: «Es evidente que la entera investigación de Heidegger está guiada por una determinada opinión sobre el ser, formada precedentemente (...) Él se dispone ante todo a demostrar la temporalidad del ser. Para ello cierra previamente todas las vías en las que se abriría una rendija hacia lo eterno; por esto no puede haber una *esencia* separada de la existencia, que se actualiza en la existencia; por esto no puede haber un *significado* distinto de la comprensión, aprehendido en el comprender; por esto no existen *verdades eternas* independientes del conocimiento humano, de esa manera se quebraría la temporalidad del ser, y esto no puede producirse aunque existencia, comprensión y «descubrimiento» exijan, para ser explicadas, algo independiente de ellas, algo fuera del tiempo, algo que a través de ellas y en ellas entra en la temporalidad. Bloqueadas estas punzantes críticas, su lenguaje adopta un tono particular y desdeñoso: por ejemplo, cuando habla de *verdades eternas* como de «restos de la teología cristiana todavía no eliminados definitivamente de la problemática filosófica» (*Sein und Zeit*, p. 299). Aquí se muestra un sentimiento anticristiano, por lo general contenido, quizá una lucha contra el propio ser cristiano, de ningún modo apagado aún» (EeS, p. 43, nota 42). Recuérdese que el propio Heidegger admitió este último particular, años más tarde.

49 Hemos expuesto las dos vías de un modo ordenado, que no responde al desarrollo de la argumentación en la obra. En efecto, el capítulo II comienza con la consideración de las esencialidades y sus condiciones de posibilidad, para pasar sin solución de continuidad al tema del ser y su origen; ya en el capítulo III, la autora retoma la cuestión inicial. No pensamos que se trate de un *lapsus* metodológico de Stein, que acostumbraba ser muy minuciosa en la elaboración de sus

1) Cuando tratamos de un ser metafísico fundante, cualquier definición es de suyo parcial e inadecuada: resulta imposible delimitarlo esencialmente por medio de definiciones articuladas en género y especie, ya que dicho ser se halla más allá de todo género. Se impone, pues —añadimos nosotros—, el recurso a una teología (racional) negativa, a la luz de la cual debe ser interpretada toda caracterización que se realice por medio de la *analogia proportionalitatis*.

2) Al ser supremo fundamentador se puede acceder sólo por medio de imágenes finitas: lo concebimos como causa del ser en la segunda vía, como causa de las esencialidades en la primera.

Una vez que hemos llegado a concebir un ser supremo que es el ser puro, causa de la multiplicidad esencial y origen del ser de los entes, podemos afirmar la coincidencia en él de esencia y ser. ¿Es esto así realmente? ¿Estamos legitimados para afirmar tal cosa?

«Pero ¿podemos realmente *aferrar* este pensamiento? *Si comprehendis, non est Deus*, dice Agustín (...) Si decimos: el ser de Dios es su esencia, podemos ciertamente asociar a esto un cierto significado. *Pero no logramos una 'visión plena' de lo que queremos decir. No podemos concebir una esencia que es sólo ser.* (...) Cada vez que intentamos apropiarnos aquí de ello, en realidad conseguimos llegar tan solo a una imagen finita —un [ser] finito, en el cual *quid*, esencia y ser no coinciden—⁵⁰.

En efecto, ¿cómo puede darse jamás una experiencia adecuada a una idea [trascendental]? *Lo peculiar de ésta reside precisamente en su incapacidad de adecuarse a una experiencia.* La idea trascendental de un primer ser necesario y omnisuficiente es tan inmensamente grande, tan superior a todo lo empírico —siempre condicionado—, que jamás podremos reunir en la experiencia materia suficiente para llenar este concepto».

El estilo anuncia la diferencia de autoría. En efecto, el último texto citado no es de Stein, sino de Kant⁵¹. Incide, sin embargo, en el mismo tema: la imposibilidad de una intuición que abarque ser y esencia en una simplicidad originaria; o, formulado de otro modo, la imposibilidad de abarcar en un concepto unitario el resultado al que se ha llegado a través de la vía primera junto con el resultado que corona el recorrido de la vía segunda. No resulta evidente *quoad nos* la *simplicidad* del origen causal. Sólo si lo fuera nos aparecería también como evidente la reducción del ser a la esencia y viceversa en el ser supremo.

escritos. Más bien habrá que concluir que en el pensamiento de la autora la cuestión de la esencia nos encauza directamente a la del ser y viceversa.

50 EeS, p. 106. La cursiva es nuestra.

51 KrV, A 621/B 649. La cursiva es nuestra.

El problema, insoluble según Stein, reside en que el concepto de dicha simplicidad resulta inaferrable para nuestro entendimiento; no nos es posible un acceso racional unitario a dicho concepto ⁵².

Si se pudiera aferrar con toda claridad este pensamiento, tendríamos a disposición el fundamento para una prueba ontológica de la existencia de Dios que sería aún más profunda y evidente que la idea del *ens quo nihil maius cogitari possit* de san Anselmo. Con todo, no se podría considerar tal argumento como una *prueba*. Si se dice que el ser de Dios es su esencia, no se puede pensar a Dios sin el ser: Dios es necesario. No logramos aquí una auténtica conclusión, sino sólo una transformación del pensamiento original ⁵³.

3. ENSAYO DE UNIFICACIÓN DE LAS VÍAS STEINIANAS

Condición de la existencia es la posesión de cierta forma, aunque sea muy elemental: ésta era una de las afirmaciones de Stein en *EeS* ⁵⁴. Ni siquiera *lo caótico* puede existir si no incluye elementos, es decir, entes cuya combinación azarosa da lugar a una ausencia de estructura global. Se podría postular la existencia de una materia completamente informe, pero ésta: *a)* no nos ofrecería ninguna intuición posible; y *b)* su misma existencia como tal presupondría una cierta estructura esencial; no poseemos razón alguna que nos permita afirmar lo contrario.

Reflexionemos ahora sobre lo apenas dicho. *No existe materia independiente de algún tipo de forma. Si esto es así —y no poseemos intuición alguna que avale lo contrario— la primera vía que hemos recorrido en nuestra*

52 Llegados a este punto, y en orden a lograr una *geschlossene Weltanschauung*, Stein considera lícito el recurso a la teología revelada: «Las reflexiones teológicas no pueden conducir a una solución puramente filosófica de la dificultad filosófica, es decir, a una «evidencia» necesariamente determinante, pero abren la perspectiva para la posibilidad de una solución más allá de la frontera de la filosofía, que encierra aquello que se puede concebir filosóficamente, a la vez que por otro lado la investigación filosófica sobre el ser abre el sentido de las verdades de fe» (*EeS*, p. 116). Ver la nota 7 de nuestro estudio.

53 La autora coincide en este punto con la apreciación que realiza Kant en la dialéctica de los principios del entendimiento puro (libro II de la dialéctica trascendental).

54 La base de este razonamiento es la mutua y necesaria coimplicación de materia y forma en los compuestos corporales, tal y como la defienden Aristóteles y Tomás de Aquino. No se podría argumentar así desde Escoto (*Opus oxoniense* II, dist. 12, q.1, n.1) ni desde Ockham (*Summulae in lib. Physic.* I, c. 17) o Suárez (*Disp. Metaph.* XV, sect. 9, n. 3), para quienes se podía hablar de un ser de la materia; tanto Escoto como Ockham afirmaban que Dios puede crear una materia sin forma. Consideramos que no existe intuición alguna que avale *quoad nos* esta tesis.

reflexión nos remite inmediatamente a la segunda como condición de posibilidad de ésta. Para existir, la materia ha de ser informada por una causa ordenadora. Pero entonces admitimos una preexistencia de dicha causa formal: ¿A quién debe ésta su ser? ¿No nos vemos abocados a afirmar su autosuficiencia? Y ¿no deja paso tal concepto de demiurgo autosuficiente, dado el carácter personal que le hemos atribuido (sujeto de razón y libertad), al concepto relacional de Dios? Bien es verdad que tal concepto no nos resulta inmediatamente diáfano, evidente; pero tal ausencia de claridad constituye un argumento contra su poder de persuasión, no contra su plausibilidad racional ⁵⁵.

4. DISCUSIÓN DEL SOLIPSISMO DE LA INMANENCIA METAFÍSICA

Hemos de examinar aún una objeción nuclear. Acabamos de decir que no poseemos una intuición adecuada de la posibilidad de materia sin forma —de caos en el sentido fuerte del término—, lo cual deslegitimaría la hipótesis explicativa que partiese de ese supuesto. Ahora bien, se puede objetar no, ciertamente, desde posiciones tomistas que tampoco poseemos una intuición de ese tipo en el caso de la unidad de ser y esencia en un fundamento personal del Universo, y ofrecer otras propuestas heurísticas en su lugar. Se podría postular la existencia de una racionalidad inmanente al ser primordial que se desplegaría al modo de un programa ⁵⁶. La vía de la causalidad nos conduciría, sí, a un ser fuente del orden (y de la materia), pero dentro de un esquema panteísta o incluso panenteísta, al modo de krausistas como Sanz del Río. En este contexto; M. Arranz señala la posibilidad teórica de una «materia» prima eterna, dotada

55 Nuestro intento de unificación viene a coincidir con la crítica que Esparza dirige a la ontología de Stein: en ella no se habría superado del todo la dicotomía entre lo actual-real y la esencia: «ciertamente no se da un corte tan radical entre lo fáctico y lo noemático como en Husserl, pero, de alguna manera, ese presupuesto husserliano está latente en sus planteamientos metafísicos» (o. c., p. 209). De ahí la ausencia de intuición plena unitaria a la que conducen las dos vías de elevación al sentido del ser. En la ontología tomista se concibe el ser como acto y a la vez fundamento de toda perfección, limitado por la esencia en los entes creados. Con su concepto de ser como actualidad-realidad, Stein se acerca más al a tradición escotista. Dubois coincide con este juicio al afirmar que «en la metafísica de Edith Stein, subsiste una especie de disociación entre el orden de la causalidad y el de la inteligibilidad, y en última instancia entre la esencia y la existencia (...) se entiende que el instrumento conceptual más próximo a la *analogía entis* steiniana no sea el ser analógico *multipliciter dictum* de santo Tomás de Aquino, sino el ser común de Duns Scoto» («Litinéaire philosophique et spirituel d'Edith Stein», en *Revue Thomiste* 73 [1973] 181-210. Cit. por M. Esparza, o. c., pp. 261-262).

56 El problema se replantea desde otra perspectiva si postulamos la existencia de un ser del que los seres finitos no constituyen más que modos (Spinoza) que se despliegan en un devenir eterno (Hegel).

de los atributos que tradicionalmente se atribuyen a Dios y a la vez de la dinamicidad interna que origina el devenir histórico según leyes esenciales. Dicho substrato último permitiría la explicación de la estructura ontológica de lo real sin traspasar el ámbito de la inmanencia.

Todo esto resulta, en sí, plausible. Una vez más nos vemos ante la necesidad de elegir la *hipótesis más razonable* entre las que tenemos a disposición. Para ello emplearemos los criterios indicados por Popper en su caracterización de la selección de teorías. Incidiremos ahora en el primero de los criterios que propone: la capacidad explicativa de la teoría ⁵⁷.

En nuestra opinión, todas las teorías citadas suministrarían una explicación racional para la existencia de un kosmos inerte; incluso para la aparición de formas inconscientes de vida. El escollo con el que topan la mayoría de explicaciones se halla en la emergencia de vida autoconsciente.

La clave del asunto reside, a nuestro modo de ver, en el estatuto ontológico del yo. Instalémonos en sede fenomenológica para tratarlo. En la medida en que avanzo en la introspección, constato con mayor claridad la originalidad de mi yo, que me impide identificarme sin más con un 'tú' externo, por muy cercano que me resulte. Esta irreductibilidad ha sido observada con agudeza por el existencialismo, que incluso pone al yo y al 'tú' en relación de antagonismo. Pues bien, ¿cómo se produce la emergencia del yo en el seno de la sustancia spinoziana (que es 'en sí' y 'para sí') o del Ser absoluto de Hegel? Se podría responder que ambos son capaces de reproducir en los seres finitos —por emanación o por relación causal, esto no nos interesa ahora— distintas estructuras 'en sí'.

Fijémonos bien en esto. Prolongar la sustancia material (al modo en que la materia se conserva, transformándose, en el mundo físico) y aplicarle la propia racionalidad inmanente son procesos que pueden concebirse en el seno de una global homogeneidad ontológica ⁵⁸. No existen aquí saltos en el ser, lo cual permite hablar de una permanencia en el solipsismo metafísico que puede traducirse como panteísmo. Pero dar lugar a un *alter ego* (y no otro es el que se constituye en sí frente a la sustancia primera o Ser absoluto) rebasa los límites de la continuidad ontológica. Se trata de una auténtica *creatio ex nihilo*, en tanto en cuanto pone en juego un nuevo principio ontológico: el yo, el ente autorreferencial.

57 En el siguiente apartado de este artículo (IV) tomaremos en consideración el modo de aplicar el segundo criterio popperiano a las teorías metafísicas.

58 Y, sin embargo, recordemos que la conservación y transformación de la materia se saldan en el mundo físico con un aumento de la entropía y la progresiva reducción de la energía a disposición. La termodinámica enseña la irreversibilidad del paso del tiempo en los sistemas físicos. Esto nos lleva a postular desde la filosofía la existencia de una fuente del ser y de la energía que, tal y como hemos visto en la discusión sobre materia y forma, se debe identificar con la causa de la forma. Bien es cierto que se trata de una argumentación de índole no específicamente metafísico.

Se podría objetar aquí que el *yo* coexiste desde siempre con sus semejantes en el seno de la sustancia primera⁵⁹. Su emergencia en la historia podría haberse dado de un modo puntual o bien cíclico; justamente en la segunda posibilidad se encuadra la teoría de la metempsicosis o de la reencarnación. Se podría incluso atribuir dicho mecanismo a una dinamicidad inmanente que no requiere más explicaciones.

Ahora bien, nosotros negamos que se pueda hablar de *un yo* cuando no existe continuidad —o posibilidad ontológica de la misma— entre sus distintas fases. Constatamos dicha ausencia de continuidad tanto a nivel de conciencia (ligado a la memoria) como a nivel fisiológico (ligado a la corporeidad). Lo cual nos lleva a pensar que nuestro *yo* se encuentra históricamente delimitado, ciertamente, por su origen y por su desaparición —aunque no conocemos aún el alcance completo de ésta última—. Lo cual vuelve a plantear, en toda su virulencia, el carácter *ex nihilo* de la emergencia del *yo*. Podríamos afirmar, sobre la base de lo dicho, que tanto una metafísica creacionista-trascendente como una metafísica emanacionista-inmanente requieren para resolver la cuestión de la emergencia del *yo* el reconocimiento de un *salto* ontológico. La diferencia estriba en que *la metafísica creacionista admite abiertamente la existencia de dicha discontinuidad, mientras que la emanacionista la encubre*.

Notemos que nuestra solución coincide con la que el mismo M. Arranz propone para solventar el problema del solipsismo materialista, y que consiste en la clarificación del estatuto ontológico del *yo* —auténtica clave de bóveda de la problemática metafísica—.

IV. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA METAFÍSICA

1. POSICIÓN KANTIANA

En el capítulo dedicado al canon de la razón pura (segunda parte de la *KrV*: Doctrina trascendental del método), Kant desarrolla su teoría acerca del estatuto epistemológico de la metafísica. Cuando la argumentación que nos permite tener algo por verdad es teóricamente insuficiente, su objeto puede ser retomado como creencia, siempre y cuando dicho objeto nos merezca tal adhesión que seamos capaces (de hecho o en el supuesto de que su existencia fuese suscepti-

59 Desde el punto de vista filosófico, la eternidad de lo real no iría en contra del creacionismo: no olvidemos que el creacionismo afirma un origen ontológico, no cronológico (éste último constituye un artículo de fe), tal y como expuso Tomás de Aquino en el opúsculo *De Aeternitate mundi*.

ble de demostración) de apostar por él. El autor habla en este contexto de creencia doctrinal (*doktrinale Glaube*):

«Pues bien, tenemos que confesar que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la creencia doctrinal, dado que, si bien es cierto que, respecto del conocimiento teórico del mundo, nada de cuanto *dispongo* presupone necesariamente esta idea como condición de las explicaciones del mundo, sino que más bien estoy obligado a servirme de mi razón como si todo fuese mera naturaleza, también lo es que la unidad teleológica constituye una condición tan grande de la aplicación de la razón a la naturaleza, que no puedo dejarla de lado, sobre todo teniendo en cuenta que la experiencia me ofrece numerosos ejemplos de ella. La única condición que conozco que me presente tal unidad como guía en la investigación de la naturaleza consiste en la suposición de una inteligencia suprema que lo haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. (...) Además, el resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de tal supuesto —mientras no puede, en cambio, aducirse nada decisivo en contra del mismo—, que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tener por verdad»⁶⁰.

El término 'creencia' constituye a la vez una expresión de modestia desde el punto de vista objetivo (en el sentido común, no técnico kantiano, del término 'objetivo') y una expresión de firmeza de confianza desde el punto de vista subjetivo. A las afirmaciones metafísicas no les conviene, pues, la consideración de 'hipótesis', que estaría justificada sólo dentro del uso legítimo (empírico) de la estructura trascendental del conocimiento.

2. NUESTRA POSICIÓN

Para articular nuestra posición retomaremos el uso del término 'hipótesis' y lo desarrollaremos a la luz del tratamiento de dicho concepto en la epistemología de Karl Popper. Para este autor el criterio de validez de una teoría científica reside en su capacidad explicativa (que es inversamente proporcional a su probabilidad) y en su contrastación empírica, ésta no por acumulación de inducciones demostrativas —jamás podrían demostrar su validez— sino por refutación o falsación empírica de las teorías rivales. Con lo cual «debemos considerar todas las leyes o teorías como hipótesis o conjeturas»⁶¹.

60 KrV, A 826/B 854.

61 K. Popper, *Objective Knowledge*, trad. esp., *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*, Tecnos, Madrid 1988³, p. 22. Recurrimos aquí a una relectura personal de la episte-

¿Podemos aplicar realmente el concepto popperiano de 'hipótesis' a las teorías metafísicas? De entrada, no: ni una teoría metafísica puede ser sometida a contrastación empírica ni sus teorías rivales pueden llegar a ser falseadas empíricamente. Ahora bien, pensamos que la relación entre metafísica y realidad es más estrecha de lo que se pueda considerar a primera vista. Toda teoría metafísica posee un conjunto de hipótesis antropológico-cosmológicas que actúan en ella a modo de presupuestos (un 'cinturón de hipótesis auxiliares', diríamos con Imre Lakatos) que sí pueden llegar a ser falseadas en el curso de la investigación científica⁶². Con este método se puede tantear la *plausibilidad racional* de una teoría metafísica que, además —según el primer criterio facilitado por Popper—, puede poseer mayor o menor capacidad explicativa⁶³.

Naturalmente, nunca será posible demostrar una teoría metafísica del mismo modo con que se puede demostrar la validez del principio de gravitación tal y como se da en los sistemas físicos que conocemos experimentalmente. En este sentido estamos de acuerdo con Andaluz Romanillos:

«... el mensaje que nos deja Kant, después de medir a la metafísica con el canon de la nueva ciencia, no es que la metafísica y sus afirmaciones (por ejemplo, sobre la existencia de Dios), sean imposibles, sino que es epistemológicamente inaceptable situarlas en el mismo plano que las ciencias naturales»⁶⁴.

mología popperiana, sólo en tanto en cuanto nos ayuda a precisar el estatuto que consideramos adecuado para las teorías metafísicas.

62 Por poner un ejemplo: la teoría clásica de la metempsicosis o su actual versión reencarnacionista tiene a la base una serie de presupuestos antropológicos que no resisten una crítica rigurosa. Falseando dichos presupuestos se puede falsear la teoría que sostienen.

63 K. O. Apel ha puesto de manifiesto el problema que surge al aplicar el falibilismo irrestricto a la tesis misma de Popper. Se trata de una cuestión que ya éste había percibido. Para Apel constituye el indicio de que las teorías filosóficas se sitúan a un nivel específico distinto del que ocupan las teorías empíricas. Esto es indudablemente cierto. No nos exime, sin embargo, de aplicar a las teorías metafísicas una cierta «cata» de racionalidad crítica que elimine, de entrada, aquellas que resultan incompatibles con los datos que constituyen el «patrimonio adquirido» de la ciencia. Si la investigación científica respeta sus límites propios, las áreas de colisión posible serán muy limitadas. Lo cual no excluye la utilidad puntual de esta forma de criba, sobre todo frente a las afirmaciones de los fundamentalismos religiosos (del tipo: «Dios creó el mundo, tal y como lo conocemos, en seis días; luego: no ha existido la evolución biológica», divulgado aún por grupos protestantes de origen norteamericano). Todo esto muestra la imbricación entre ciencia empírica y filosofía, sin negar por un momento sus respectivas autonomías pero afirmando la posibilidad de colaboración y enriquecimiento mutuo.

64 «Los límites del conocimiento como acceso a la trascendencia en Kant. La vía de lo santo», en *Salmanticensis* 46 (1999) 384.

Con dos salvedades: a) en el momento actual, una rama de las ciencias naturales se ha venido a situar en un plano de legitimación semejante al que ocupa la metafísica; nos referimos a la astronomía física y, más concretamente, a los modelos cosmológicos que intentan explicar el origen del Universo —desde el «modelo corriente» y sus correcciones hasta el modelo estacionario y aquellos que integran la mecánica cuántica—; y b) el estatuto epistemológico actual de las teorías físicas ha abandonado el ámbito de la universal y necesaria validez para situarse en el de una validez relativa al marco de convenciones y expectativas históricas, condiciones de experimentación e instrumentos de observación. Validez que podemos calificar —con M. Artigas— de «contextual».

CONCLUSIÓN

El punto *cordial* al que se dirige la crítica kantiana a la metafísica tradicional reside en que dicha metafísica ha sustraído a la fe su espacio propio al afirmar que se puede alcanzar certeza absoluta en el conocimiento humano puramente racional de cuestiones propias del dominio de la fe. Estamos de acuerdo con el planteamiento de fondo. La fe está ligada a la esperanza, y la esperanza a la ausencia de visión plena. No estamos de acuerdo, en cambio, con la negación kantiana de la posibilidad de fundamentación teórica de la metafísica, y hemos defendido nuestra postura partiendo de la crítica al concepto de *a priori* tal y como éste se articula en la *KrV*. Hemos esbozado un replanteamiento posible de la metafísica partiendo de —y modificando en algún punto— las vías steinianas de acceso al ser. Finalmente, hemos atribuido a dicho replanteamiento un estatuto epistemológico que tiene en cuenta lo que de válido posee, a nuestro juicio, la aguda crítica kantiana y que se sintetiza en su concepto de «creencia doctrinal» reinterpretado desde nuestra noción de «hipótesis razonable».

En este periplo hemos dialogado con autores de procedencias especulativas diferenciadas, con la intención manifiesta de afinar nuestro pensamiento en la confrontación con sus tesis y objeciones. Todos ellos sabían bien que la filosofía consiste —entre otras cosas importantes— en un *poner a disposición* los resultados de la reflexión personal, sometiéndolos al juicio ajeno y esperando contribuir aun mínimamente a iluminar el horizonte de problemas que a todos nos atañen. Cosa que también nosotros hemos pretendido hacer, con viva conciencia de nuestras limitaciones.

PEDRO JESÚS TERUEL RUIZ