

# *Fenomenología y Metafísica. Un debate en la filosofía italiana actual*

ISIDRO GÓMEZ ROMERO

## 1. INTRODUCCIÓN

El tema de la relación entre Fenomenología y Metafísica interesa tanto al fenomenólogo como al metafísico, pues en ambos se da la afinidad de una preocupación por la cuestión radical, en contraste con el ambiente reduccionista y positivista de nuestra vida actual. La Metafísica, que, por principio, es intempestiva, puede encontrar en la Fenomenología una base experiencial a tono con las exigencias «intuicionistas» del hombre contemporáneo; y la Fenomenología, que, por principio también, no puede aceptar reduccionismos, descubre una abertura hacia horizontes metafísicos en sus análisis de la intencionalidad. Hay, pues, posibilidad de un encuentro fecundo. En la propia génesis del pensamiento husserliano la Metafísica se halla presente a través de su maestro Brentano; toda la obra del creador y de los clásicos de la Fenomenología constituye una fuente autorizada para justificar el planteamiento de una investigación acerca de las relaciones entre Fenomenología y Metafísica. Más aún, en la obra de Edith Stein tenemos el cumplimiento ejemplar de ese encuentro efectivo entre Fenomenología y Metafísica como fruto de toda una evolución filosófica. El umbral del encuentro puede documentarse con su obra *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino* (1929), y alcanza su plenitud en *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*<sup>1</sup> Por ser específicamente significativa para el tema, conviene

---

<sup>1</sup> *Werke*, II (en curso de publicación), ed. L. Gelber y Fr. Romaneus Leuven. La profesora A. Ales Bello ha examinado la obra de E. Stein, desde el punto de vista de la fenomenología, en diversos artículos: «Edith Stein da

citar aquí la apreciación que Ferrater Mora hace de su obra: «El interés principal de E. Stein consistió en la edificación de una metafísica completa, nuevo eslabón de la *philosophia perennis*, que sin dejar de ser estrictamente filosófica no descuidara las riquezas proporcionadas por la experiencia inmediata y su análisis fenomenológico. Puede decirse inclusive que su punto de partida era fenomenológico-inmanente, pero su conclusión era realista trascendente. En efecto, la dialéctica entre el ser finito y el ser eterno (objeto de su libro sobre el sentido del ser) permitía, según E. Stein, evitar el dogmatismo a que conduciría la adhesión pura y simple a cualquiera de las dos posiciones. La síntesis fenomenológico-escolástica era así, a la vez, una síntesis de razón y experiencia, de temporalidad y eternidad, de finitud e infinitud, de existencia y esencia»<sup>2</sup>.

La literatura filosófica sobre el tema es abundante y se reitera hasta nuestros días, en que parece haberse intensificado dicho interés<sup>3</sup>. En esta línea se inscribe el debate desarrollado en el Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche durante el curso 1979-80.

La recepción de la Fenomenología en Italia, según apreciación de la profesora A. Ales Bello<sup>4</sup>, estuvo impulsada por la reacción frente al idealismo. Tanto los pensadores de corte positivista (N. Bobbio, A. Banfi) como los realistas de la tradición escolástica (S. Vannirovighi) se interesaron por la Fenomenología en la medida que vieron en ella un apoyo para hacer frente al idealismo. Los positivistas, en busca de la «ciencia rigurosa», con una orientación racionalista y antimetafísica; los de la Escuela, movidos por su oposición al idealismo, mas con la cautela propia del metafísico. La línea fenomenológica antimetafísica —atenta a la temática de la ciencia, la historia y la sociedad— ha tenido numerosos cultivadores, entre los que destaca E. Paci. A partir de los años setenta el horizonte filo-

Edmund Husserl a Tommaso d'Aquino», en *Memorie Dominicane*, 7, Pistoia, 1976, 256-293; «A proposito della *philosophia perennis* - Tommaso d'Aquino e Edmund Husserl nella interpretazione di E. Stein», en *Sapienza*, 34, Napoli, 1974, 91-96; «Fenomenologia e tomismo in E. Stein», en *Atti del Congresso Int. 'Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario'*, ed. Domenicane, Napoli, 1974, 469-479.

<sup>2</sup> FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1981<sup>3</sup>, t. IV, p. 2124.

<sup>3</sup> Cf. *La phénoménologie* (Compte rendue des journées d'Études de la Société thomiste. Juvisy), 1932; PASSWEG, S.: *Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger*, 1939; LANDGREBE, L.: *Phänomenologie und Metaphysik*, 1948; METZGER, A.: *Phänomenologie und Metaphysik*, 1953; LANDGREBE, L.: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, 1963; FUNKE, G.: *Phänomenologie. Metaphysik oder Methode?*, 1966, 1972<sup>3</sup>. Cf. también FINK, E.: *Sein, Wahrheit, Welt*, Den Haag, 1958.

<sup>4</sup> «La fenomenologia in Italia», en *Filosofia e Società*, Aprile-Settembre 1979, 103-126. En este artículo se basa la noticia sumaria que aquí se da sobre la fenomenología italiana. Cf. también *Analecta Husserliana*, IX, 1979, 429-486 («Phenomenology in Italy»).

sófico experimenta ciertos cambios, que hay que tener en cuenta: crisis del historicismo, transformación del marxismo, abandono del neopositivismo, difusión de los textos de Husserl (especialmente de los inéditos). Una nueva generación de estudiosos, formados en esta nueva perspectiva, continúa dedicándose a este núcleo de problemas (historia, ciencia, metafísica, antimetafísica), pero con una óptica nueva. Se trata del retorno a la Fenomenología, con una nueva lectura, en la que ocupa un puesto central la investigación de lo originario; adquiere especial significación el momento pre-categorial del mundo de la vida. Ya E. Paci había iniciado un planteamiento de este tipo<sup>5</sup>. D. A. Conci ha desarrollado esta temática, llegando a poner de manifiesto, mediante análisis de fenomenología profunda, que la novedad de la propuesta husserliana consiste en el descubrimiento de la dimensión pre-categorial como punto de llegada de la filosofía occidental —entendida ésta como afirmación de lo categorial—, y que en Husserl persiste todavía como residuo: «A través del análisis de lo pre-categorial se trata, de hecho, para Conci, de acrisolar el mismo método de investigación indicado por Husserl, con el fin de decantarlo de los residuos de subjetivismo (el *ego cogito*) y de objetivismo (la intuición eidética) y reconducirlo a la auténtica propuesta válida, consistente en el análisis del *Erlebnis* pre-categorial»<sup>6</sup>.

En este último sentido se orientan las investigaciones del Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche, miembro correspondiente de la International Husserl and Phenomenological Research Society. Los resultados de las mismas, contrastados en los sucesivos encuentros de Arezzo-Siena (1967)<sup>7</sup>, Roma (1977 y 1978 y Viterbo (1979), van dando un fruto de continuidad, que se aprecia en los diversos campos de la Fenomenología, con destacada participación en los congresos internacionales<sup>8</sup>. Así, han estudiado la dimensión pre-categorial en sus relaciones con el problema de la Ciencia y de la Naturaleza (A. Rizzacasa y B. N. d'Ippolito; M. Sancipriano ha desarrollado la fenomenología de los actos del espíritu; la dimensión de lo sagrado la han estudiado éste, así como A. Ales Bello y F. Li-

<sup>5</sup> O. c., pp. 110 s., 123.

<sup>6</sup> Ibid., p. 124. Cf. sus obras: CONCI, D. A.: *La conclusione della filosofia categoriale*, Roma, Albete, 1967; *Prolegomeni ad una fenomenologia del profondo*, Roma, 1970; *L'universo artificiale - Per una fenomenologia epistemologica*, Roma, Spada, 1978.

<sup>7</sup> Cf. «The Teleologies in Husserlian phenomenology», en *Analecta Husserliana*, IX, 1979, y ALES BELLO, A.: «Rinascità della fenomenologia in Italia», en *Vita sociale*, 6, 1976.

<sup>8</sup> Para conocer la actividad fenomenológica del Centro hay que consultar, aparte de sus publicaciones nacionales, los volúmenes de *Analecta Husserliana*, en que se recogen periódicamente los trabajos presentados en los Congresos internacionales de fenomenología que convoca la International Husserl and Phenomenological Research Society.

verziani<sup>9</sup>; P. Valori ha aplicado el método fenomenológico al tema de la moral, y A. Rigobello, al de la persona. Especial fecundidad han alcanzado las investigaciones aplicadas a la psicología y a la psiquiatría, como alternativa fenomenológica del psicoanálisis<sup>10</sup>. M. de Negri, basándose en *Erfahrung und Urteil*, ha desarrollado una psicología infantil que, partiendo de la experiencia antepredicativa, muestra la génesis de todas las actividades psíquicas, contraponiendo sus resultados a las tesis de Piaget<sup>11</sup>.

Ha sido en este círculo de fenomenólogos italianos donde se ha vuelto a plantear el tema de las relaciones entre Fenomenología y Metafísica en cooperación con la Pontificia Universidad Lateranense. A propuesta del profesor G. Giannini, profesores de ambas instituciones dedicaron un ciclo de sesiones científicas del curso 1979-80 al debate de dicho tema. Fruto de las mismas es el volumen monográfico de la revista *Aquinas* correspondiente a mayo-diciembre de 1980, con un total de quince artículos<sup>12</sup>. En la introducción que precede a los mismos se considera que cada vez resulta más imprescindible un estudio a fondo acerca de las relaciones entre Fenomenología y Metafísica. Ello se debe a la necesidad de revisar y valorar, en toda su amplitud, tanto el pensamiento de Husserl como el de Heidegger, cuya obra es considerada —respecto de la de Husserl— como «il prolungamento e oltrepassamento più conspicuo e più profondo».

El conjunto de los trabajos publicados no constituye un todo cerrado; por sus pretensiones se trata de un debate abierto, en el que se ha respetado el punto de vista y la posición de los diversos autores. Esto se aprecia en los mismos conceptos de metafísica y de fenomenología de que parten. La fenomenología se entiende bajo una referencia básica a Husserl, pero también está presente el pensamiento de Heidegger; la metafísica se entiende en el sentido clásico, pero también se plantea, de forma casi generalizada, la necesidad de un sentido experiencial de la misma, más acorde con el método fenomenológico. Y, finalmente, el debate sigue abierto, porque lo publicado se considera únicamente como el inicio de ulteriores estudios.

<sup>9</sup> SANCIPRIANO, M.: «Fenomenologia del sacro e figurazione del divino», en *Incontri culturali*, 1, 1972 (Roma), y ALES BELLO, A.: «La fenomenologia e il sacro», *ibid.*

<sup>10</sup> CALLIERI, CASTELLANI, DE VICENTIS: *Lineamenti di una psicopatologia fenomenologica*, Roma, Il pensiero scientifico, 1972; DEL CARLO GIANNINI, G., GIANNINI, A.: *Approccio fenomenologico nelle psicosi infantili precoci*, Pisa, 1975.

<sup>11</sup> DE NEGRI, M.: «Esperienza e giudizio: analisi husserliana rapportata al problema genetico della 'conoscenza' infantile», en *Infanzia anormale* (Roma), 12, 1968.

<sup>12</sup> *Aquinas* (Roma), XXIII, 2-3, 1980.

Parece común a los diversos trabajos la tesis de que es posible el tratamiento de los problemas metafísico por vía fenomenológica, es decir, experiencial; pero hay que tener en cuenta las distintas matizaciones al respecto: metafísica de la finitud de la razón humana (Costa); metafísica precategorial de lo originario, en Husserl (Ales Bello); metafísica experiencial completada por la explicitación categorial (Liverziani); metafísica como hermenéutica del sentido del ente, siguiendo a Heidegger (Nicoletti, Rizzacasa); la ontología poética de Ricoeur (Rossi); la metafísica como «filosofía de la experiencia inmediata», en una síntesis entre fenomenología husserliana y la gnoseología pura de G. Zamboni, de ascendencia rosminiana (Marcolungo); el punto de vista escolástico, representado por McNicholl y G. Giannini, quienes, objetando limitaciones y deficiencias a la fenomenología husserliana (McNicholl), por un lado, y reivindicando, por otro, el valor experiencial que asiste al concepto (G. Giannini), se pronuncian en favor de una fecunda cooperación entre la Metafísica tradicional y la Fenomenología; una aplicación fecunda de la fenomenología a la indagación metafísica se da en los trabajos de M. Sancipriano (valencia realista en la intencionalidad de la conciencia), de P. Miccoli (valencia ontológica de la axiología), de P. Valori (referencia ontológica de la ética); finalmente, la apreciación negativa de P. Pellechia respecto de las posibilidades metafísicas de *Ser y tiempo*.

Desde luego, estas consideraciones acerca de la relación entre Fenomenología y Metafísica actualizan el problema de la Metafísica planteado por Kant, aunque invertidos los términos de la cuestión. En efecto, el pensamiento fenomenológico llega a tocar fondo metafísico en sus investigaciones; pero ¿sería esto posible sin la guía categorial de la tradición metafísica? ¿Podría la Fenomenología rebasar los límites de un saber «inefable» sin la correspondiente explicitación categorial? ¿Es que la Fenomenología sólo estaría capacitada para avistar la tierra prometida, como la Crítica kantiana sólo llega a los límites de la Razón teórica? Independientemente de las posibles respuestas a estos interrogantes, es innegable que la Fenomenología, fiel a las exigencias de un saber riguroso, de una *streng*e *Wissenschaft*, parte de la *intencionalidad metafísica* del hombre. En este marco de referencias se desarrollan los trabajos presentados a debate en el Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche. Sus diferencias radican en la distinta apreciación que hacen de las posibilidades de esta intencionalidad. La relación pormenorizada de los mismos se hace agrupándolos en función de su afinidad en el tratamiento de la cuestión planteada.

## 2. METAFÍSICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN

F. Costa («Possibilità e fenomenologia della metafisica», pp. 189-213) plantea el problema al hilo del pensamiento de Kant, al que considera precursor de la fenomenología de la metafísica<sup>13</sup>, en el sentido de que la metafísica sólo es posible como fenomenología de la razón. Es la razón el eje entre lo finito y lo infinito, puesto que es la razón misma del hombre la que descubriendo sus límites los trasciende: «Mas la finitud de la metafísica sería totalmente parcial si en ella no se huciese valer la finitud de la razón en aquella actividad metafísica que se caracteriza como trascendencia de la finitud misma»<sup>14</sup>. En esta fenomenología de la metafísica el hombre se manifiesta no finito como un ente cualquiera, sino limítrofe entre lo finito y lo infinito. Propone, pues, F. Costa una fenomenología de la metafísica como metafísica del límite que, por su naturaleza fenomenológica, «es eternamente posible y jamás actual»<sup>15</sup>. Por eso termina su propuesta para fraseando el texto de los *Prolegómenos* (A 182 y 183-184): «El problema de la metafísica se convierte para Kant en problema de la disposición metafísica de la existencia.» Esta metafísica del límite o fenomenología de la metafísica se da en el plano de la *disposición (Naturanlage)*, pero no en el de la «comunicación directa»; por eso «mantenerse fiel a esta metafísica significa mantenerse apartado de las doctrinas metafísicas»<sup>16</sup>.

## 3. FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL

Se relacionan bajo este epígrafe dos trabajos que expresamente se ocupan de esta temática; pero eso no significa que en otros no se hagan referencias ni se cuente con los planteamientos husserlianos. Más aún, McNicholl («Husserl: Riserve di un tomista», pp. 251-271) hace todo un alegato de deficiencias del pensamiento de Husserl, mas él mismo declara no tener un conocimiento suficiente de los escritos del autor; por eso, y por expresar más bien el punto de vista escolástico («riserve di un tomista»), parece más adecuado considerarlo en el epígrafe reservado para ese punto de vista.

A. Ales Bello («Husserl e la Metafisica», pp. 147-60) estudia primero la situación del pensamiento de Husserl frente a las filosofías metafísicas y críticas. Basándose en las principales obras del creador

<sup>13</sup> O. c., 189.

<sup>14</sup> O. c., 209.

<sup>15</sup> O. c., 199.

<sup>16</sup> O. c., 212 s.

válidos y defiintivos<sup>24</sup>. Las vivencias, como residuos de la epojé, permiten afrontar el problema del «sentido» hasta alcanzar una radicalidad última; sometidas a análisis, se logra distinguir entre la esfera categorial y la precategorial, que es la que permite alcanzar el horizonte de lo originario, único capaz de proporcionar la auténtica plenitud o cumplimiento de la intencionalidad radical. Como ejemplo propone el tema de Dios: la idea de Dios proporciona una vivencia de tipo categorial; mas sólo el Dios viviente y vivido colma plenamente la «carencia existencial» características del hombre. En este sentido debe entenderse, según Ales Bello, la plenitud que se encuentra en la vivencia de lo originario. Así que *la propuesta metafísica de la Fenomenología tiene por objeto «el estudio de esta Selbstgegebenheit como leibhaft y originär»*<sup>25</sup>.

F. Liverziani («Per una metafisica fenomenologica», pp. 217-273) se plantea el problema siguiendo también la obra de Husserl. Parte del hecho de la ceguera de muchos interlocutores frente a las argumentaciones metafísicas, considerando que a la base de toda metafísica tiene que haber un cierto tipo de experiencia íntima y de sensibilidad espiritual, referentes a un horizonte metafísico-religioso. La metafísica entra en crisis precisamente en la época moderna, porque en ella viene a menos ese tipo de experiencia, así como el número de «hombres metafísicos». En consecuencia, será posible recuperar el horizonte de pensamiento metafísico, cuando se recupere ese tipo de experiencia. Ahora bien, la realidad metafísica no es algo que se deje captar pasivamente; se trata más bien de una revelación gratuita, por lo que el sujeto debe hacerse receptivo mediante una ascesis de tipo cognoscitivo, teorético, abriéndose lo más posible a la revelación del ser: «Es en este tipo de ascesis en el que, para Husserl, se concreta la metafísica. Se trata aquí de una metafísica experiencial que se esfuerza por mirar a las cosas de forma distinta a fin de lograr una visión más adecuada de las mismas en *su experiencia interior más profunda*»<sup>26</sup>. Pero también es misión del metafísico explicitar esa experiencia, *dándole expresión en ideas claras y distintas*, en lenguaje conceptual y con una sistematización científica, que no debe confundirse con la propia de las ciencias positivas. A pesar de ello, el conocimiento propio de la realidad me-

<sup>24</sup> «I vissuti possono essere esaminati nella loro modalità specifica e invalidi e definitivi: nessun cedimento nei confronti del relativismo, dello scetticismo, dell'empirismo, e se queste posizioni rappresentano l'antimetafisica, allora la prospettiva assunta nell'indagine fenomenologica è metafisica, pur non coincidendo con l'atteggiamento razionalistico» (o. c., 159).

<sup>25</sup> O. c., 160.

<sup>26</sup> O. c., 220.

de la Fenomenología —especialmente en la *Erste Philosophie*<sup>17</sup>—, concluye que la posición de Husserl representa una superación de ambos extremos, debido a que conserva la problemática específicamente metafísica, pero sin tratarla al modo especulativo de la metafísica tradicional. En este sentido resulta muy ilustrativo el texto citado por la autora: «La fenomenología es antimetafísica en la medida que rechaza la metafísica que se mueve en la construcción vaciamente formal; mas, en cuanto problemas auténticamente filosóficos, todos los problemas metafísicos entran en el terreno fenomenológico y encuentran su auténtica forma trascendental, determinada por la intuición y su método»<sup>18</sup>. La fenomenología coincide con la metafísica en el objeto —*Seinserkenntnis*— y en su pretensión de radicalidad —*letztbegründete Wissenschaft*—<sup>19</sup>, de modo que Husserl pretende superar así el plano de las cambiantes *Weltanschauungen* diltheyanas<sup>20</sup>. El acceso a esta ciencia radical o filosofía primera pasa por la «segunda vía de la reducción»<sup>21</sup>, que es precisamente «aquella que conduce al encuentro con la *Selbstgegebenheit*, con lo originario que se da más allá de las ciencias y de toda construcción teórica»<sup>22</sup>. De modo que la respuesta a la cuestión planteada es afirmativa, aun cuando matizada: «Si se pregunta ahora si la *letztbegründete Wissenschaft* de que habla Husserl es una metafísica, se puede responder que lo es, a condición de que se la entienda como investigación de aquello que es originario; no lo es, si se la compara con una metafísica históricamente determinada»<sup>23</sup>.

Se trata, pues, de una metafísica o, mejor, de una filosofía primera que tiene por objeto la *Selbstgegebenheit*, que se conoce con *evidencia*, tras el ejercicio de la epojé, y no por vía especulativo-deductiva. Por eso la reducción, que lleva a la intuición del *dato evidente*, de lo que hay, es una auténtica aproximación a la realidad; lo que queda después de practicada la reducción —purificación intelectual que debe eliminar todo residuo especulativo— es la esfera de las «vivencias». Las vivencias pueden ser examinadas en su modalidad específica e invariante, cuya ciencia llega así a resultados

<sup>17</sup> «Il passaggio, maturo e meditato, compiuto da Husserl dalla psicologia alla logica e soprattutto alla 'metafisica', come egli sostiene esplicitamente, si configura nell'opera intitolata *Erste Philosophie* attraverso una 'seconda via della riduzione'» (p. 151 de la o. c.); cf. Husserliana, VIII (*Erste Philosophie*), pp. 251-258.

<sup>18</sup> *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana, IX, p. 253 (a propósito del término «fenomenología» para el artículo de la *Enciclopedia Británica*).

<sup>19</sup> Aquinas, XXIII, 2-3, 1980, 153 y 157.

<sup>20</sup> O. c., 151.

<sup>21</sup> Cf. nota 18.

<sup>22</sup> O. c., 155.

<sup>23</sup> O. c., 158.

tafísica sólo tiene lugar «de manera intuitiva y abandonándose con plena disponibilidad a su revelación: realidad de la que, en el fondo, sólo se puede tener un conocimiento en el misterio»<sup>27</sup>. Liverziani encuentra en la obra de Husserl la posibilidad y el planteamiento de esa metafísica experiencial, distinguiendo en el planteamiento radical de una gnoseología que parte de las *vivencias* dos ángulos cognoscitivos del ser: 1) el conocimiento que aprehende el «ser como vivencia» (*Sein als Erlebnis*), y 2) el conocimiento que aprehende el «ser como cosa» (*Sein als Ding*), es decir, el ser que se manifiesta a la conciencia a través de perspectivas (*Abschattungen*), pero que la trasciende<sup>28</sup>. Desarrolla su tesis basándose en referencias a las obras de Husserl: *Investigaciones lógicas*, *Ideas*, *Lógica formal y trascendental*, *Experiencia y juicio*, *Meditaciones cartesianas* y la *Crisis*. En efecto, la obra filosófica de Husserl ha hecho posible un nuevo tipo de ciencia, una «ciencia de inaudita singularidad», «una ciencia de la concreta subjetividad trascendental, contenida en la experiencia trascendental efectiva o posible, la cual constituye cuanto haya de más opuesto a las ciencias en el sentido admitido hasta ahora, o sea, a las ciencias objetivas»<sup>29</sup>. Se trata de una ciencia que implica a todo el hombre, haciéndole elevarse a una conciencia más verdadera y profunda de sí, en el sentido delfico y agustiniano.

Esta nueva ciencia puede así «abrirse una vía hacia la recuperación de aquella visión metafísico-religiosa de la realidad misma, que los hombres tenían de siempre y que han llegado a perder paulatinamente en el curso de estos últimos siglos»<sup>30</sup>. Más aún, la Fenomenología explica el desvalimiento metafísico del hombre contemporáneo, reconstruyendo la génesis de la crisis de las ciencias europeas: la actitud antimetafísica del hombre moderno ha estado en función del progreso científico-técnico y de la transformación político-social y económica<sup>31</sup>. La Fenomenología pone así de manifiesto la *arbitrariedad* de las «parcialidades» y de los «reduccionismos» de la modernidad, que no se justifican por un «ver mejor», sino que tienen su génesis en un «no ver» ciertas cosas; pues cuando se dice que algo es esencialmente incognoscible, es que, en cierto modo, se conoce su esencia; siendo, por tanto, arbitrario el marginarlo del ámbito cognoscitivo<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> O. c., 221.

<sup>29</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 13 (Husserliana I, p. 68), citado por Liverziani, en *Aquinas*, XXIII, 2-3, 231.

<sup>30</sup> *Aquinas*, XXIII, 2-3, 1980, 231.

<sup>31</sup> O. c., 231 s.

<sup>32</sup> O. c., 232.

Liverziani concluye, pues, afirmando la posibilidad de una metafísica experiencial en el pensamiento de Husserl como «una ascesis precisamente cognoscitiva, tendente no sólo a adquisiciones de orden intelectual, sino, también en un plano existencial, a profundizar en la verdad que pueda transformar cualitativamente la visión que el hombre tiene de la vida y la vida misma del hombre»<sup>33</sup>.

#### 4. FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

Si bien el análisis que P. Pellechia hace de *Ser y Tiempo* termina en una conclusión negativa respecto de las posibilidades metafísicas de dicha obra, E. Nicoletti y A. Rizzacasa, en sus respectivos trabajos —que tienen en cuenta también obras del último Heidegger—, afirman la posibilidad de una fenomenología hermenéutica de raíz heideggeriana, capaz de superar las limitaciones de la metafísica categorial y las de la fenomenología precategorial.

P. Pellechia («Fenomenologia e Metafisica in 'Essere e Tempo' di M. Heidegger», pp. 387-411), reconociendo las mutuas relaciones entre Fenomenología y Metafisica, se propone examinar a la luz de la citada obra de Heidegger —como el filósofo que más ha renovado la actualidad de la pregunta por el ser— «si este fenomenólogo, sediento de «metafisica», puede convertir a los metafísicos a la Fenomenología o disuadir a los fenomenólogos de perseguir una Metafisica»<sup>34</sup>.

A través del estudio de *Ser y tiempo* llega a la conclusión de que hay «prevaricación» en el origen del planteamiento: si el sentido del *Dasein* es el que delimita el sentido del Ser, entonces el Ser se halla clausurado y resuelto en el interior del problema del *Dasein*; en tal caso, no se trata de «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur», sino de «quidquid recipitur est modus recipientis»: «Lo categorial se hunde en lo existencial, en la profundidad de la Angustia. La conciencia de ser es el ser de la conciencia»<sup>35</sup>. Recorrido el cuadrilátero de *Ser y tiempo* —el Mundo, el *Dasein*, el Ser, la Angustia—, el Ser no se ha revelado; por eso, concluye Pellechia, *Ser y Tiempo* ha quedado incompleto, por 'incumplible'<sup>36</sup>.

E. Nicoletti («Per una fenomenologia ermeneutica», pp. 286-386) se propone evitar la ambigüedad de los términos en que se plantea la cuestión —Fenomenología y Metafisica—, centrando su estudio

<sup>33</sup> O. c., 233.

<sup>34</sup> O. c., 388.

<sup>35</sup> O. c., 410 s.

<sup>36</sup> O. c., 411.

en el enfrentamiento filosófico de Husserl y Heidegger; concretamente, en la reflexión y el juicio de Heidegger sobre la Fenomenología y en las perspectivas que tal juicio abre para la pregunta por el ser. Toma como base los propios testimonios autobiográficos, en que Heidegger habla de su encuentro con el creador de la Fenomenología, así como dos escritos recientes en los que da un juicio explícito y de fondo sobre la Fenomenología (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* y el *Seminario de Zähringen*). La articulación del trabajo es indicadora de toda una evolución en esta línea de pensamiento; consta de tres partes: 1) La crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental de Husserl (pp. 289-315), 2) De la Fenomenología de la conciencia trascendental a la analítica existencial del *Dasein* (pp. 315-335) y 3) Sentido de una fenomenología hermenéutica como pensamiento de la verdad del ser (pp. 335-378). Es en esta tercera parte donde Nicoletti expone su tesis al respecto: «ni la filosofía categorial ni fenomenología pre-categorial pura, sino fenomenología hermenéutica». Niega carácter originario al saber filosófico categorial y pone de manifiesto la limitación de la fenomenología pre-categorial pura; la fenomenología hermenéutica pretende resolver ambas limitaciones. Ante la crítica fenomenológica, la metafísica multiseccular aparece «como una ocultante interpretación especulativa»<sup>37</sup>. El límite del discurso metafísico radica en reducir la verdad del ser a la estructura categorial. El límite de la fenomenología pre-categorial pura consiste en la «imposibilidad misma de la reducción»; piensa, además, que «un lenguaje y un pensamiento exclusivamente pre-categoriales no pueden reconocer y afirmar la propia pre-categorialidad»<sup>38</sup>. Para Nicoletti hay un hiato entre lo categorial y lo pre-categorial, de modo que ni la Metafísica ni la fenomenología pre-categorial pura pueden salvar la distancia entre ambas esferas de la realidad. La fenomenología hermenéutica es la llamada a resolver esta aporía actuando en dos momentos. En el momento *negativo* se lleva a cabo la «destrucción del pensamiento y del lenguaje filosófico-categorial»; al momento *positivo* corresponde la «interpretación» de la verdad del ser, «determinar el sentido y la verdad de un pensamiento y de un lenguaje no-objetivantes». «La hermenéutica no es ni el arte de la interpretación ni la interpretación misma ni una teoría metodológica de la interpretación, sino el anunciarse de la verdad del ser, cuya escucha permite al hombre corresponder en el lenguaje»<sup>39</sup>.

A. Rizzacasa («Il problema della verità in alcune riflessioni heideggeriane», pp. 421-438) parte de la convicción de que la fenomenología

<sup>37</sup> O. c., 370.

<sup>38</sup> O. c., 375.

<sup>39</sup> O. c., 377 s.

logía —en sus versiones husserliana y heideggeriana —tiene validez metodológica para la reconstrucción de los límites y, sobre todo, para la posibilidad de una metafísica «científica» en sentido filosófico. Hay dos afirmaciones fundamentales en este punto de partida: Por un lado, la crisis de la especulación metafísica ha puesto de manifiesto la imposibilidad de suprimir la pregunta metafísica misma; por otro, la Fenomenología, basada en la noción de *intencionalidad* y en la objetividad de la *reducción eidética*, persigue un proyecto metafísico en tensión teleológica hacia el sentido. Se trataría, pues, de «reconsiderar, con criterios hermenéuticos, la temática metafísica afrontada por la tradición metafísica occidental»<sup>40</sup>. Al hilo de *Ser y tiempo* y *De la esencia de la verdad* examina el problema propuesto, articulado en las siguientes cuestiones: Metafísica y verdad, Fenomenología y ontología, El supuesto inicial, La vía metodológica, Ser y verdad, Verdad y tradición, La verdad como «manifestación», Verdad y libertad, Verdad y no-verdad, El misterio, Implicaciones metafísicas. Rizzacas concluye «que la problemática ontológica sobre la verdad permite el paso, en cierto modo ascendente, del ser del ente al ser del ser o esencia del ser. De este modo, el problema de la esencia de la verdad se convierte en el problema de la verdad de la esencia»<sup>41</sup>. A tal efecto cita a Heidegger: «La esencia de la verdad es la verdad de la esencia»<sup>42</sup>. Ahora bien, este «itinerario» hunde sus raíces en el *Dasein*, como puede apreciarse en la «historia del ser»; se trata de un itinerario experiencial «en el que se comprueba que sólo a partir del *Dasein*, en el que el hombre puede insertarse, se prepara para el hombre histórico una proximidad a la verdad del ser»<sup>43</sup>.

##### 5. FENOMENOLOGÍA Y METAFÍSICA EN EL PENSAMIENTO DE G. ZAMBONI

F. L. Marcolungo («Fenomenologia, esperienza, Metafisica», páginas 234-250) intenta superar una posible antítesis entre Fenomenología y Metafísica. Tanto la una como la otra tienden, en realidad, a tomar en consideración la experiencia en su integridad, aunque dirigiéndose la Metafísica a los principios últimos de lo real y la Fenomenología a la múltiple variedad de lo que aparece a la conciencia. El conflicto surge de la pretensión, común a ambas, de proporcionar un cuadro completo de referencias en que el hombre y su experiencia puedan encontrar sentido y significado. En tal caso, la Metafísica

<sup>40</sup> O. c., 421.

<sup>41</sup> O. c., 435.

<sup>42</sup> O. c., 436.

<sup>43</sup> *Ibíd.*

podría aparecer capacitada para el sentido de totalidad, pero adolecería de falta de conexión con la experiencia; la Fenomenología, en cambio, por su incardinación en la experiencia, se vería condenada a la dispersión en múltiples fenomenologías regionales —como puede apreciarse en su historia—, resultando estéril para la cuestión radical del sentido total. Si ello tuviese que ser así, el filósofo se encontraría en una situación de sustancial esquizofrenia siempre que quisiese trascender el plano fenoménico. La superación de la aporía kantiana al modo idealista se ha mostrado insuficiente, pues el resultado obtenido va acompañado del desconocimiento de la trascendencia y de la disolución de la Fenomenología como investigación autónoma sobre la experiencia. La solución no está en la separación estanca entre Fenomenología y Metafísica, sino en una síntesis fecunda, tal como lo ha hecho G. Zamboni (1875-1950). Marcolungo funda su estudio en la obra de este filósofo, considerando que su *gnoseología pura* tiene una categoría parangonable con el pensamiento de Husserl y que sigue presente en el contexto filosófico italiano. Examina el problema a través de dos cuestiones principales: «Pureza fenomenológica y radicalidad metafísica» y «Primeros principios y demostración refutatoria». Concluye afirmando que, «a diferencia de la reducción trascendental propuesta por Husserl», en la gnoseología pura de Zamboni se afirma con claridad «la posibilidad de alcanzar el plano propiamente ontológico del *actus essendi*, más allá de toda limitación de la investigación a la esfera eidética»<sup>44</sup>. El pensamiento zamboniano resuelve, pues, según Marcolungo, la aporía planteada: «La superación del subjetivismo y de todo prejuicio fenoménico apunta así a la recuperación de la intencionalidad clásica y abre la vía para reemprender el discurso filosófico, entendido como discurso riguroso —a partir de la experiencia— en torno a la estructura ontológica de la realidad»<sup>45</sup>. La filosofía de Zamboni podría denominarse «filosofía de la experiencia inmediata, elemental, integral», tal como se formula en el título de una de sus últimas obras: *La 'filosofia dell'esperienza immediata, elementare, integrale' per la completa consapevolezza dello spirito umano* (1944)<sup>46</sup>.

## 6. LA ONTOLOGÍA POÉTICA DE P. RICOEUR

O. Rossi («Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur», pp. 439-466) se propone rastrear a través de la obra de Ricoeur la ontología implícita en su pensamiento, para hacerla objeto de un estudio explí-

<sup>44</sup> O. c., 249.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> O. c., 250.

cito en el que se esclarece la particular concepción que de la ontología tiene el filósofo y el tipo de ser a que apunta su pensamiento.

La hipótesis que sirve de guía en este trabajo consiste en mostrar que la concepción del ser como acto, como energía y como actividad es la constante seguida por Ricoeur en las distintas etapas de su reflexión; caracterizando, por tanto, su particular concepción de la ontología a través de intereses aparentemente divergentes. Es importante tener en cuenta que en el curso de un coloquio celebrado en Roma en 1976 el filósofo francés ha confirmado expresamente la hipótesis en cuestión.

El método de Ricoeur es fenomenológico: Parte del contexto de la totalidad precomprensiva y le aplica el método filosófico reflexivo consistente en dilucidar filosóficamente la visión global; se trata de partir de los hechos humanos como documento de donde emerge la vivencia, haciéndolos comprensibles mediante una reflexión sobre sus condiciones trascendentales de posibilidad. La ontología de Ricoeur es una *poética* consistente en un «nuevo modo de ser» más que en un nuevo modo de captar el ser, ya que se trata de una ontología de la existencia del hombre y de su finitud; finitud, empero, abierta a la Trascendencia, en la que termina el movimiento de apertura y de trascendimiento del yo comprometido en la lucha del existente y de su significado. En este sentido, la pretensión de Ricoeur se sitúa entre la Metafísica tradicional y la Filosofía analítica: la primera, concebida como «una representación sistemática de la realidad», es considerada por él como «una pretensión insoportable»; la segunda, como «una renuncia inadmisibile»<sup>47</sup>. Engarza con la ontología tradicional del *actus essendi*: «debemos reconquistar una noción del ser que sea *acto* más bien que *forma*, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir»<sup>48</sup>. Mas no ignora el entorno de negatividad del actual horizonte filosófico; el filósofo de la Hermenéutica pretende «recuperar una filosofía del primado del ser y del existir que tenga en cuenta, de un modo serio, el origen de las filosofías de la negación»<sup>49</sup>. Por eso su ontología —llamada por Ricoeur «patética de la miseria»<sup>50</sup>— se perfila como una dialéctica entre finitud y transgresión de la finitud, cuya síntesis se plantea en la «imaginación» kantiana como una ontología *poética*. En ella el sentido del *actus essendi* es más bien de futuro, de acontecimiento, de innovación, como don y apertura a partir de la cual existen las cosas. Rossi resume en fórmula sucinta el sentido de la obra: «La obra de Ricoeur se presenta, contra todas las apariencias, singularmente unitaria en

<sup>47</sup> O. c., 451.

<sup>48</sup> O. c., 453.

<sup>49</sup> O. c., 454.

<sup>50</sup> O. c., 455.

cuanto resulta, de arriba abajo, una filosofía de la novedad del ser y de su función específica que es la imaginación»<sup>51</sup>.

## 7. EL PUNTO DE VISTA ESCOLÁSTICO

En un debate sobre las relaciones entre Fenomenología y Metafísica no podía faltar el punto de vista escolástico. A. McNicholl, de forma muy específica («Husserl: Riserve di un tomista», pp. 251-271), y G. Giannini («Fenomenologia e Metafisica», 214-261), atendiendo al aspecto metodológico de la Fenomenología en general, examinan la posibilidad de una fecunda relación entre ambas corrientes de pensamiento.

A. McNicholl trata de exponer las dudas que se le plantean a un tomista ante el pensamiento de Husserl, sin pretender con ello hacer una evaluación crítica del mismo, puesto que declara no tener un conocimiento suficiente de las escritos del autor. Conviene con Husserl en la necesidad de dilucidar el problema crítico sin partir de supuestos, dentro de lo posible; mas considera que hay algunos inherentes al problema mismo. Tales son, por ejemplo: que el hombre *conoce*; que tiene *conciencia del conocer*; que conoce *lo que conoce* en la misma medida que conoce su conciencia; y que, desde el principio, se halla implícito en su conciencia un cierto conocimiento de sí como actualmente *existente*. Sin la concesión de estos supuestos ni siquiera podría plantearse el problema crítico. Ahora bien, en el pensamiento de Husserl —opina McNicholl— se dan, además de éstos, muchos más supuestos de los que admite una actitud racionalista. En principio, Husserl aparece interesado en el conocimiento científico, que no es el conocimiento primario; pues éste tiene por objeto lo individual y las cuestiones de hecho, siendo, por tanto, anterior a aquél. Añade McNicholl que, siendo el objeto del conocimiento, en cuanto tal, universal, hacer de él el objeto primario y central de la investigación epistemológica es situarse, de entrada, en el reino de lo abstracto, confinándose así a lo que es inmanente al espíritu mismo.

Tras esta crítica de base procede McNicholl a examinar las cuestiones relativas al sentido común, la epojé, sentidos e intelecto, la esencia, el lenguaje y el análisis. Termina afirmando que es difícil no llegar a la conclusión de que Husserl ha sido víctima de un método demasiado analítico, que puede ser, a su vez, uno de sus mayores supuestos. En efecto, concentrarse, por imperativos de análisis, en un elemento —como la intuición o la esencia— sin insertarlo en la

---

<sup>51</sup> O. c., 462.

totalidad del proceso equivale a distorsionar tanto el elemento en cuestión como el proceso mismo del conocer: «La investigación de Husserl en pos de la claridad cartesiana puede haberlo llevado a ver el objeto de la conciencia como una esencia que es clara —pero muerta— como un número o una figura geométrica»<sup>52</sup>. Precisa McNicholl que el objeto del conocimiento humano no es tan claro: «Lo que se expresa en un concepto (y se usa como un predicado) es algo parcial e incompleto; lo que se denota por el sujeto-término, al menos en nuestros juicios primarios, es la realidad misma, que en cuanto existente resiste a nuestras tentativas de penetrar en su íntimo ser y significado»<sup>53</sup>.

A pesar de sus apreciaciones críticas llega McNicholl a una solución de síntesis entre el planteamiento realista y el fenomenológico. Frente al hecho del mundo real se puede cuestionar, no obstante, su aceptación por el sentido común, dando lugar así a tres interrogantes susceptibles de un triple tratamiento: 1) el *quid nominis*: cuando hablamos del mundo, ¿qué se quiere significar con esa palabra? (aproximación *lingüística*); 2) el *an est*: ¿existe algo en la realidad que responda a esta palabra? (aproximación *realista*); el *quid est*: ¿qué es eso que llamamos mundo? (aproximación *fenomenológica*).

G. Giannini parte de la distinción entre Fenomenología como método y como una determinada posición filosófica. Como instancia metodológica, la Fenomenología va más allá de Husserl y tiene su parte de verdad; en cambio, como la concreta filosofía de Husserl resulta discutible en varios aspectos (la reducción eidética, la función constituyente del yo, a intencionalidad, etc.). Se centra el autor en el examen de las posibilidades metafísicas del método fenomenológico como investigación del significado.

La Metafísica, como visión filosófica de la realidad, consiste en «operar la mediación o la inferencia de lo finito al Infinito como suprema condición de la posibilidad de lo finito». Esta búsqueda del sentido o del significado pleno de lo finito la lleva a cabo la Metafísica sobre la base de tres operaciones mentales: el concepto, el juicio y el raciocinio. En el concepto se da la aprehensión fundamental de la realidad, actualizándose así, en el conocer, su intencionalidad esencial hacia el ser. En el juicio se llega a una posesión crítica de la aprehensión de la realidad efectuada en el concepto. Con el raciocinio el conocer toma contacto, sucesiva y orgánicamente, con los planos de la realidad —diversos y graduales—, aprehendiéndola en su estructura concreta; de modo que el conocer, en su conjunto, reproduce así, discursivamente, la estructura misma de la realidad. En

---

<sup>52</sup> O. c., 269.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

esa secuencia sapiencial se procede de abajo arriba, sin imposición de esquemas previos; pudiendo satisfacer, por tanto, la búsqueda del significado que la Fenomenología exige.

Fenomenología y Metafísica encontrarían su punto de arranque común en la noción de experiencia como apertura al dato, dinámicamente considerado, que se aprehende en el concepto. La ulterior inferencia metafísica se deriva de la necesidad de profundizar en el significado de lo aprehendido en el concepto. La mediación que se opera no es una mera superposición extrínseca, sino que es el resultado de un desarrollo orgánico contenido virtualmente en la demanda de significado. Una apertura incondicionada al dato exige el dinamismo de la razón, a fin de que la intencionalidad, que apunta a la totalidad del ser, realice su plenitud sin la limitación de prejuicios acerca de la capacidad de aquélla. Entiende Giannini que el paso de la Fenomenología a la Metafísica puede tener un punto de apoyo en el desarrollo de un «saber causal», tal como se presenta en el escrito de Heidegger *Was heisst Denken?* En él la Fenomenología profundiza en el significado, procediendo más allá de lo inmediatamente dado; se trata de una Fenomenología que madura metafísicamente. A título de ejemplo de esta fecunda relación propone el examen del conocido texto de Santo Tomás sobre el conocimiento (*De Veritate* I, 9). En él aparecen un elemento *existencial* (el propio acto cognoscitivo), un elemento *esencial* (el conocimiento de la naturaleza del intelecto, polaridad sujeto/objeto), la *diferencia gnoseológica* (la esencia del acto cognoscitivo es únicamente reconocimiento de «lo que es») y la *diferencia ontológica* (apertura del acto cognoscitivo al ser en toda su amplitud).

#### 8. HACIA UNA PROFUNDIZACIÓN METAFÍSICA EN LA BÚSQUEDA FENOMENOLÓGICA DEL SENTIDO

En este apartado pueden incluirse aquellos estudios que, desde una perspectiva fenomenológica general, examinan las posibilidades metafísicas del método fenomenológico, llegando incluso a esbozar lo que podría denominarse una «metafísica fenomenológica». Estos nuevos planteamientos tienen como base las corrientes examinadas anteriormente, pero no se limitan a ninguna de ellas en particular. Todos parten de un análisis de la intencionalidad de la conciencia en su integridad, descubriendo en ella una tensión irreductible hacia el sentido; hasta el punto de posibilitar una experiencia metafísica que «presiente» el Absoluto capaz de dotarla de plenitud de sentido (P. Bosio, A. Rigobello) o incluso permite una deducción de los trascendentales (P. Niccoli, P. Valori); y M. Sancipriano llega a esbozar

toda una metafísica en consonancia con todos los aspectos y valencias de la intencionalidad.

F. Bosio («Il metodo fenomenologico, il sapere scientifico e la metafisica», pp. 161-188) cree posible la reapertura al discurso metafísico sobre la base del método fenomenológico, en su acepción eminentemente husserliana, aunque no exclusivamente. Metafísica y Fenomenología persiguen lo mismo. Basándose en el significado más profundo de la intencionalidad de la conciencia como apertura y participación en el todo, entiende que el método fenomenológico busca —como la Metafísica— «la verdad en cuanto trascendencia respecto de la pura y simple materialidad de las cosas..., la trascendencia del mero dato de hecho, y por eso su punto de partida es idéntico: la presencia del ser en el ente»<sup>54</sup>. Mas en lugar de dar el salto desde lo contingente y finito a lo necesario e infinito, al ser absoluto, la Fenomenología difiere en esto de la Metafísica: «Es en el punto de llegada donde se encuentra la distinción capital entre el pensar de la fenomenología y el de la metafísica: la imposibilidad de excluir la nada en el ente»<sup>55</sup>. Esto ocurre ya en la «reducción eidética»: «La "reducción eidética" es, sin embargo..., sólo una "irrealización" del mundo como mundo de "cosas"..., de meras "cosas de la naturaleza"»<sup>56</sup>. Husserl exige, además, la «reducción trascendental», que pone también entre paréntesis las «esencias trascendentes»<sup>57</sup>. Con este paso queda fuera de juego la realidad toda como realidad de cosas, reduciendo toda trascendencia a la inmanencia egológica del yo puro<sup>58</sup>. Ahora bien, este yo puro no es plenamente transparente a sí mismo ni es «localizable» o «temporal»; tampoco es algo ultramundano. La «conciencia pura» —como horizonte absoluto del ente— es una no-cosa, un no-ente. Ese es el término de la indagación fenomenológica, tan distinto del resultado de la Metafísica: el «yo» de la conciencia pura vaciado por la epojé<sup>59</sup>.

El método fenomenológico proporciona, pues, una experiencia —y no una sistemática— metafísica: «En la Fenomenología se lleva a cabo una participación simpatética con el pensar metafísico. Mas no se busca ya en ella lo eterno como lugar fijo e inmutable en el que se logre una salvación evasiva del mundo»<sup>60</sup>. ¿Qué ofrece entonces la Fenomenología al metafísico? «Le «ofrece el apoyo más sólido que jamás haya sido dado al pensar metafísico de nuestro tiempo para fundamentar el convencimiento de que para aquél que obra en

<sup>54</sup> O. c., 179.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> O. c., 181.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> O. c., 182.

<sup>60</sup> O. c., 186.

un auténtico y sincero espíritu de verdad habrá una manifestación del absoluto en el tiempo y en la vida del hombre, siempre que el hombre no lo traicione»<sup>61</sup>. El absoluto, objeto de esta experiencia fenomenológica, tiene rango metafísico, pero sin dar lugar a la evasiva «metafísica»: «El absoluto manifestativo de sí en centros de expresión de forma en las cosas del mundo es, por el contrario, presencia eterna, mas sin que el devenir le sea ajeno, pudiendo ser tanto en sí como en nosotros. Por eso las cosas en que se manifiesta dejan de ser y de valer como meras cosas de la espacio-temporalidad natural del mundo, desprendiéndose de la rigidez de su materialidad en la espiritualidad de la expresión de la forma significativa»<sup>62</sup>. Se trata, pues, de que el pensamiento, con ayuda del método fenomenológico, lleve a cabo una fenomenología de la metafísica para poder así «llegar a reconocer que en la totalidad condicionada y finita vive y habita un Sentido que adopta cuerpos y ropajes varios...»<sup>63</sup>. Termina Bosio compartiendo las tesis de Heidegger y de L. Landgrebe al entender este planteamiento en el sentido de que «el ser se revela en el tiempo» y que el tiempo puede llegar a ser para el hombre el lugar en que el conocimiento del absoluto «no es solamente cosa suya, sino del absoluto mismo»<sup>64</sup>.

A. Rigobello («La fenomenología fra esistenza ed interpretatione», páginas 412-420) parte de la aporía inmediata de la Fenomenología respecto de una indagación metafísica. A primera vista parece que la Fenomenología, por su circunscripción al fenómeno, no puede trascender los límites de lo «fenoménico»; mas la Fenomenología es una «indagación de las condiciones de posibilidad del dato fenoménico, descripción de dichas condiciones, revelación del sentido más propio inmanente al fenómeno mismo, su *eidos* precisamente»<sup>65</sup>. La Fenomenología, como ciencia rigurosa, se halla, pues, situada entre el fenomenismo empírico y el realismo sustancialista. Entiende, por tanto, Rigobello —coincidiendo con G. Giannini<sup>66</sup>— que se puede pasar de la Fenomenología a la Metafísica a base de profundizar en la instancia del significado. Su concepción de la Fenomenología media entre la vía del existencialismo de Heidegger (*Ser y tiempo*) y de Sartre (*El ser y la nada*) —como «descubrimiento de sentido», que concluye en una ontología fenomenológica— y la vía del idealismo —como «construcción de sentido»—, que concluye en una resolución de la Fenomenología en Metafísica de corte idealista. Piensa

<sup>61</sup> *Ibidem*

<sup>62</sup> O. c., 187.

<sup>63</sup> O. c., 188.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> O. c., 412.

<sup>66</sup> Cf. o. c., 214-216.

que la tercera vía parte de la pregunta «¿por qué el ser y no más bien nada?», formulada de esta otra forma más fenomenológica: «¿por qué el sentido más bien que el sinsentido?» Se trata de ir a la raíz del significado desde una apertura incondicionada frente al dato, que es la actitud genuinamente fenomenológica. Examina la mediación existencial y la hermenéutica, concluyendo en una salida metafísica. Porque la conciencia trascendental, fenomenológicamente considerada, no puede ser un lugar vacío y neutro. Tras las reducciones queda, en efecto, vacía y neutra respecto de determinaciones subjetivistas y psicológicas, mas queda en ella una resonancia del significado, que es lo que, en su constitución, hace posible la relación metafísica: «La conciencia fenomenológicamente pura, implicada en la pregunta radical por el significado, que es también por ello conciencia trascendental a la escucha, revela una fuerte caracterización axiológica; su estructura fundamental es la intencionalidad hacia lo positivo, un tender al valor-significado»<sup>67</sup>. Se trataría una vez más de una metafísica limítrofe, puesto que el valor-significado está presente y ausente a la vez, constituyendo así el fundamento y el término de la relación intencional. A este carácter bifronte de la conciencia lo denomina Rigobello la «*estraneità interiore*», parangonable con la interioridad agustiniana<sup>68</sup>. Concluye apreciando en la Fenomenología dos posibilidades para el discurso metafísico: la de la *implicación existencial* (de la pregunta por el sentido frente a la posibilidad del sinsentido se infiere la existencia de una conciencia autónoma y compleja que es realidad contingente y, sin embargo, portadora de valores positivos) y la de la *interpretación eidética del fenómeno* (de la presencia de un centro de significado interno a todo fenómeno se infiere la presencia en él de un centro de realidad)<sup>69</sup>.

P. Micoli («Il "valore" fra rilevanza fenomenologica e fondatività metafisica», pp. 272-285) pretende establecer el paso de la Fenomenología a la Metafísica a través de la axiología. Parte del hombre concreto, en su fundamental acto de experiencia, como apertura incondicionada al dato real. Mas la verdad de la experiencia se revalida en el acto de reflexión filosófica: «Bajo el plano de la concreción óptica entramos en relación directa con las cosas particulares... en el horizonte del tiempo y del espacio; mientras que en el plano de la indagación trascendental-ontológica el intelecto llega a la intuición universal del *ser*, o sea, al *acto de presencia* de los entes; y, sucesivamente, puede ser impulsado a indagar sobre el ser absoluto, según peculiares modalidades progresivas de la reflexión analógica»<sup>70</sup>. En esto se

<sup>67</sup> O. c., 419.

<sup>68</sup> O. c., 419, nota 3.

<sup>69</sup> O. c., 420.

<sup>70</sup> O. c., 275 s.

aprecia ya la característica ambigüedad del hombre, que se mueve entre lo concreto y lo universal, entre lo relativo y lo absoluto: «Vivimos en contacto con las cosas particulares, mas tendemos a superarlas en nombre de un criterio que las reviste de *sentido y valor*»<sup>71</sup>. Ahora bien, el valor y el ser van intrínsecamente unidos. En el ámbito de los entes la valoración de los mismos se presenta con una dicotómica diferencia: «El hombre, en cuanto inteligente y libre, emerge de la naturaleza como valor *subsistente*; las cosas, por el contrario, se perfilan frente a él como valores *existentes* o incorporados»<sup>72</sup>. La valoración de las cosas viene sancionada directamente por el hombre, tiene un marcado carácter antropológico. Pero la referencia inevitable del ente al Ser desplaza al *Dasein* como polo esencial de la referencia axiológica, apuntando a la última instancia del trascendental *bonum*, al «primo e ineffabile Valore»<sup>73</sup>. El *Ser* se presenta al hombre en la senda del *deber ser*; es una experiencia de nuestra conciencia axiológica «que todos los valores concretos se manifiestan limitados e incapaces de satisfacer plenamente los deseos del corazón humano; el hombre, a su vez, *deseando* o emprendiendo el camino del *deber*, da testimonio elocuente de una diferencia metafísica entre aquella que le *falt*a y lo que *desea*..., entre lo que *és* y lo que *debe ser*»<sup>74</sup>. La conciencia axiológica se configura, pues, como la disponibilidad al reconocimiento de la «fuente del bien en sus específicas opciones existenciales». De esta forma, el hombre encuentra sentido al mundo como *cosmos* y es capaz de trascender el mero naturalismo arribando al horizonte del espíritu: «Cuando el discurso sobre la metafísica se salda en íntima conexión con la unitotalidad del dato, el hombre se rescata a sí mismo del naturalismo cerrado al encontrar la trascendencia del espíritu sobre las cosas naturales y el absoluto *Acto de Ser* como última resolución de toda imposición deontológica en la esfera de los valores»<sup>75</sup>.

Para Miccoli hay una vía para la posible recuperación de la Metafísica, la que pasa a través de la axiología: «A través de la mediación axiológica la ontología entra de derecho en el arco de la historia, determinando la identidad de los entes, caracterizando los movimientos de la libertad y sancionando las leyes del deber; mas también la historia se enriquece de sentido en cuanto se especifica como ámbito de las responsabilidades humanas y como esfuerzo de realización de todo el bien posible que al hombre es dado poder realizar, venciendo los obstáculos naturales y reduciendo los espacios del egoísmo esté-

<sup>71</sup> O. c., 276.

<sup>72</sup> O. c., 278.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> O. c., 279.

<sup>75</sup> O. c., 283.

ril y mortificante»<sup>76</sup>. Su conclusión final respecto de la cuestión planteada es que las relaciones entre Fenomenología y Metafísica se resuelven en la aportación del método experiencial, por parte de la Fenomenología, y de los contenidos intelectuales de la realidad experimentada, por parte de la Metafísica.

De modo similar procede P. Valori («Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale», pp. 481-498), que, por el método fenomenológico, ha llegado a fundamentar el carácter irreductible de la moralidad de los actos humanos<sup>77</sup>: En sustancia el valor moral aflora de entre sus innegables condicionamientos como una realidad irreductible, inherente a la persona humana tomada en su totalidad»<sup>78</sup>. A esta conclusión llega a base de describir con la mayor fidelidad posible los fenómenos primarios generalmente admitidos en la experiencia moral, como son el juicio de valor, el sentido de obligación, la angustia de la elección, el remordimiento, el arrepentimiento, etc. Ha partido, pues, de una experiencia originaria, como es imperativo en la fenomenología. En el análisis de esta experiencia moral aparece como norma de referencia de lo moral la *dignidad de la persona*, como más elocuente para el hombre actual que las tradicionales formulaciones (recta ratio, fin último, la felicidad, etc.); aunque el fondo de la cuestión sea el mismo. Mas si el fundamento de la moralidad se nos aparece en la dignidad de la persona humana, es obvio que, a su vez, hay que fundamentar este principio básico de la experiencia moral. La fenomenología se limita a la descripción de los fenómenos morales y a poner de manifiesto la trascendencia de los valores a que los hechos son referidos. Es decir, puede enjuiciar negativamente un homicidio, por ejemplo, por ser la destrucción de una persona, que es algo que goza de superior dignidad; pero no puede aportar el fundamento de esa valoración, no puede justificar el fundamento de esa dignidad. En cambio, una «ontología de la vida moral» puede argüir que la persona tiene un valor por participar de un valor absoluto concebido como Trascendente (Dios) o como inmanente (Sociedad, Razón, Libertad).

En efecto, la persona humana, en su conducta ética, aparece revestida de caracteres de singularidad, irrepetibilidad, misterio, autoconciencia, libertad (autodeterminación), relativa incomunicabilidad, apertura al valor, no es susceptible de objetivación. Constituye, por consiguiente, un núcleo muy reactivo a cualquier tipo de reduccionismo. Husserl, en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, pone

<sup>76</sup> O. c., 284.

<sup>77</sup> VALORI, P.: *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Roma-Parigi, Tournai-Desclée, 1959, y *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Brescia, Morcelliana, 1971.

<sup>78</sup> Aquinas, XXIII, 2-3, 1980, 482.

de manifiesto similares características al referirse a las mónadas en su análisis de la alteridad. Mas dichos caracteres no agotan la entidad de la persona, son solamente una manifestación de la misma; siguiendo a G. Marcel, considera Valori a la persona como «misterio ontológico». El sujeto de la acción moral posee una densidad que no es meramente fenomenológica, sino ontológica —meta-física más bien, en sentido etimológico— en cuanto no reductible a realidad físico-mundana de ningún tipo: «El núcleo ontológico más profundo de la persona *escapa a la aprehensión de la objetivación lógico-científica*, mas también, aunque en distinta medida, a la de la *intencionalidad constituyente fenomenológica*. El ego del otro es ciertamente un constituido *por mí y desde mí*, mas siempre también un *constituyente que se pone frente a mí como un centro autónomo e independiente de mí*. A diferencia de las cosas del mundo, no puede ser nunca sólo un *objeto para mi conciencia*, sino que es, a su vez, un *sujeto que me tiene como objeto*. Es el misterio de la alteridad y reciprocidad de las conciencias»<sup>79</sup>. En suma, *en la vivencia de la dignidad de la persona, el análisis fenomenológico lleva al descubrimiento de un sujeto ontológicamente subsistente*.

Pero Valori se plantea inmediatamente la cuestión de la legitimidad de este paso de la experiencia fenomenológica a la de la experiencia ontológica. Entiende que la crítica de Hume y de Kant no pueden impedir teóricamente este paso, ya que la fenomenología dispone de un concepto de experiencia distinto de aquél al que se referían Hume y Kant. Por experiencia no se entiende en la fenomenología únicamente la de carácter sensible, sino también, en general, lo presente-evidente a la conciencia, incluso en el ámbito del juicio. Entiende Valori que el concepto de «experiencia» es análogo refiriéndose a los siguientes sentidos: 1) acepción empírico-positivista, 2) acepción fenomenológica, y 3) una acepción más amplia que los dos sentidos anteriores, siempre que se explique y justifique. En esta última acepción la experiencia «no dice únicamente relación a aquello que es percibido, imaginado, querido, amado, valorado, sino también a aquel fundamento ontológico que, por decirlo con Heidegger, es la fuente iluminante de todas las realidades ónticas precedentes. Así, en el caso de la Metafísica, tal fundamento es visto como el Ser Subsistente y Absoluto»<sup>80</sup>. En apoyo de esta acepción alega la consideración de J. Maréchal<sup>81</sup>, en virtud de la cual puede afirmarse que

<sup>79</sup> O. c., 493. La referencia de Valori a Husserl respecto del tema de la alteridad/intersubjetividad puede ampliarse a *Ideen II* (p. e., *Beilage*, VII: «Das Ich und sein Gegenüber») así como a numerosos textos de *Schriften zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (*Husserliana* XIII, XIV, XV).

<sup>80</sup> *Aquinas*, XXIII, 2-3, 489.

<sup>81</sup> MARÉCHAL, J.: «Philosophie pure ou philosophie de l'action», en *Mélanges Maréchal*, Desclée, París, 1950, pp. 181-206 (citado por VALORI, o. c., 489, nota 6).

en el tránsito de la Fenomenología a la Metafísica «entra en juego un dinamismo intelectual nuevo (no meramente racional), que no se limita a comprobar de manera práctica los datos fenomenológicos, sino que profundiza en los mismos, intentando hacerlos particularmente inteligibles, a fin de llegar a una justificación más completa y definitiva de los mismos. Tal dinamismo intelectual opera indudablemente una cierta mediación que, sin embargo, no puede denominarse inferencia racionalista ni constructivista: ésta es —más bien debería ser— vivida, existencial, *presencial*»<sup>82</sup>. Esta apreciación se halla en consonancia con la concepción dinámica que de la experiencia expone G. Giannini en *Trascendenza ed esperienza*<sup>83</sup>, en estrecha dependencia de la estructura orgánica del «dato». Tres sentidos distingue también G. Giannini en el «dato»: 1) como *realidad particular*, de la que se tiene una primera experiencia; 2) dato es también esa *primera experiencia*, que puede ser objeto de ulterior consideración, y 3) dato es el *intento mismo de mediación* como experiencia de trascender la experiencia.

Reconocida esta ampliación del sentido de «dato» y de «experiencia», el paso de la fenomenología a la ontología es legítimo y posible, siempre que se dé en conexión con la experiencia real e integral del hombre, que es contemplado no sólo en su momento estático-contemplativo, sino también en su aspecto dinámico-activo<sup>84</sup>. En este paso se cumple «la metamorfosis de la vivencia precategórica objeto de la fenomenología— a la discursividad categorial, más propia de la ontología, que no es siempre indebida si la segunda es correcta explicitación de la primera»<sup>85</sup>. En lugar de contraponerse deben completarse recíprocamente. Entiende Valori que de ese modo se evita el caer en una metafísica «especulativa», criticada por Kant, o en la ontología rechazada por Heidegger. De lo que se trata es de la experiencia de la persona que, allende el horizonte lógico-racionalista, es expresión auténtica de la necesidad existencial que el hombre tiene de interrogarse a sí mismo sobre el sentido de la propia vida y de la propia acción. Esta experiencia tiene un carácter cardinal en el que queda inserto el dinamismo integral de la inteligencia y de la voluntad de la persona. Es por esta vía como puede superarse la aporética dicotomía fenómeno/noúmeno. Puede considerarse que la experiencia

<sup>82</sup> *Aquinas*, XXIII, 2-3, 490.

<sup>83</sup> Roma, Pont. Università Lateranense, 1973-74, pp. 64-65.

<sup>84</sup> *Aquinas*, XXIII, 2-3, 490. Valori afirma expresamente que este procedimiento de pasar del momento cognoscitivo-cogitativo al activo-dinámico parece constituir la inspiración fundamental de *The Acting Person*, obra escrita por Juan Pablo II (*Analecta Husserliana*, Dordrecht-Holland, 1979) cuando aún era cardenal K. Wojtyła. La traducción de dicha obra acaba de aparecer en la Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1983, bajo el título de *Persona y acción*.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

ontológica y metafísica es la expresión categorial de una experiencia precategorial originaria. La dificultad para Valori no está en el paso de una experiencia a la otra cuanto en la adecuada descripción de la experiencia ontológica. Tal es el proyecto de investigación, del que el artículo aquí reseñado sólo es el primer capítulo y con el que Valori se propone completar su ensayo de una fundamentación fenomenológica de la ética.

Finalmente, M. Sancipriano («La realtà e il sogno: Considerazioni fenomenologiche», pp. 467-480), tras una indagación fenomenológica en la que analiza la contraposición entre conciencia intencional y conciencia onírica, llega a la conclusión de que en el discurso fenomenológico hay una valencia realista aun en el caso de la reducción; de modo que ha lugar una posible aplicación metodológica del mismo a la Metafísica.

Primero establece el marco del compromiso metafísico que va desde la implicación formal del ser en los propios sueños hasta el reconocimiento de las hipótesis metafísicas, que han de ser reales. Distingue cuatro grados en el compromiso metafísico: la forma o estructura del ser (*ontología formal*), la realidad o actualidad del ser (*ontología real*), el fundamento ontológico (*filosofía primera*) y la trascendencia de las hipótesis metafísicas —Dios, alma, mundo— (*metafísica* en el sentido más riguroso). Esto da el perfil de la intencionalidad metafísica de la conciencia, que va «de un mínimo de pretensiones, en la concepción formal del ser (*afirmación* que es posible también en el sueño), hasta el máximo del “pre-tender” con la consecución de las *hipótesis reales*»<sup>86</sup>. En consecuencia —afirma Sancipriano—, «la fenomenología, con sus puntos de trascendencia, se convierte en un método válido no sólo para la ontología..., sino también para la metafísica»<sup>87</sup>. La investigación que sirve de base a esta tesis se desarrolla en sendos apartados dedicados, respectivamente, a la ontología (formal y real), así como a la cuestión del fundamento y de la trascendencia. En ellos pueden apreciarse análisis del plano intencional extraordinariamente fecundos, de los que se ofrece una síntesis a continuación.

En la Fenomenología la *ontología formal* «tiene por objeto la afirmación del ser y de la verdad en las distintas regiones ontológicas, comprendida la afirmación del ser fantástico de los sueños»<sup>88</sup>. Hasta tal punto tiene la verdad primacía sobre la ilusión y el error, que incluso éstos han de ser *verdaderamente* tales. Cuando la conciencia, que no se contenta con ilusiones, intenta discriminar entre

<sup>86</sup> O. c., 468.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> O. c., 479.

el sueño y la realidad, aparece el momento de la *ontología real*, en que la conciencia «capta el ser en su subsistencia a partir de la propia *interioridad objetiva*». En ella «el término último de la adquisición metafísica no es el sujeto en su propia autóctisis, como en la interioridad subjetiva, sino el ser originario del sujeto; ser que trasciende la actividad de éste, puesto que no se agota en él: es el ser común a todos los otros sujetos, que consiente un *universum* de relaciones inter-personales y, finalmente, objetivas»<sup>89</sup>. A la *metafísica*, en sentido estricto, se llega gradualmente por la vía del análisis intencional: «procediendo de la idea del *ser inicial* al *ser absoluto por sí mismo subsistente* es posible llegar al *maximum* del "pre-tender" metafísico y descubrir el Sujeto adecuado a la idea universal del ser, o sea, el Sujeto absoluto o Dios, único que puede dar origen a la idea del ser y a toda idea de absoluto, término último de las humanas aspiraciones»<sup>90</sup>. La huella rosmininiana de estas líneas es innegable. Propio de la *filosofía primera* es establecer cuál sea el origen adecuado de la idea de perfección absoluta, «que no es un sueño, sino un *factum* de la razón»; pues, precisamente porque poseemos el ideal de la misma, somos capaces de reconocer lo que es perfecto en la realidad y podemos pensar también el ser perfectísimo, en la *trascendencia*, en la medida que el hombre reconoce *en sí mismo*, pero no como propia de sí, esta idea.

## 9. CONCLUSIÓN

Lo primero que se aprecia tras la lectura de todos los trabajos que componen este volumen de la revista *Aquinas* es la unanimidad de todos respecto de la necesidad del saber metafísico e incluso de la posibilidad de que la Fenomenología sea una vía de acceso al mismo<sup>91</sup>.

Es común a los fenomenólogos también el situarse entre las pretensiones de la Metafísica tradicional y las del «positivismo» contemporáneo, que —en palabras de Ricoeur— serían, respectivamente, «insoportable», la primera, e «inadmisible», la de la Filosofía analítica. Mas también puede apreciarse —no sólo en los que escriben desde el punto de vista metafísico tradicional, sino también en quienes llegan a esbozar una metafísica fenomenológica— un propósito de síntesis; aprovechando, por un lado, la guía categorial de la Metafísica y, por otro, la fecundidad del método fenomenológico.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> O. c., 479 s.

<sup>91</sup> Ver. p. 4 de este artículo.

Es certero el juicio de F. Liverziani al explicar, en parte, la crisis de la Metafísica, por haber perdido el hombre moderno un horizonte metafísico-religioso; pues este saber requiere una cierta experiencia íntima y la consiguiente sensibilidad espiritual; a esta pérdida ha contribuido la paulatina y progresiva polarización en torno al saber científico-técnico. Ha sido la Fenomenología y Husserl, en particular, el que ha puesto de manifiesto esta falla del hombre moderno. Por eso acierta también Liverziani cuando —coincidiendo con gran parte de la tradición filosófica y, desde luego, con los planteamientos de Husserl— insiste en la arbitrariedad reduccionista de la mentalidad científico-técnica y en la necesidad de que en la indagación metafísica no se parta de un planteamiento meramente intelectual, sino también existencial.

Las dos aporías que con más frecuencia se objeta a la Fenomenología, respecto de sus posibilidades metafísicas, son la de «fenomenismo» y la de «inmanentismo». La lectura de los trabajos aquí reseñados permite una reconsideración de ambas objeciones. Toda investigación fenomenológica gira en torno a la búsqueda del sentido de los fenómenos, distinguiéndose de todo empirismo y positivismo por su absoluta apertura a lo dado. Pero la búsqueda del sentido de lo dado no llega a su fin más que cuando se da con las condiciones que lo hacen posible. La Fenomenología tiene que trascender los límites del fenómeno; es una «indagación de las condiciones de posibilidad del dato fenoménico, descripción de dichas condiciones, revelación del sentido más propio inmanente al fenómeno mismo, su *eidós* precisamente»<sup>92</sup>, afirma A. Rigobello. Esa búsqueda del sentido, de las condiciones trascendentales de posibilidad del dato, es la que lleva al fenomenólogo hasta el área del yo, a la egología pura. Pero el área del yo puro, de la conciencia pura, no se disuelve en pura nada ni se clausura en la inmanencia. Ni el último Husserl ni el último Heidegger se han quedado en esa interpretación. Esto también puede apreciarse en los estudios dedicados a ambos pensadores en el volumen objeto de recensión. Así lo interpreta A. Rigobello: «La conciencia fenomenológicamente pura..., conciencia trascendental a la escucha, revela una fuerte caracterización axiológica»<sup>93</sup>. Porque ocurre que el yo puro no es transparente a sí mismo ni es «localizable» ni «temporal», sino que, siendo el horizonte del ente, es, a su vez, un no-ente, una no-cosa, pero no una nada. La conciencia pura, vaciada por la epojé, supera el mundo del ente y apunta al horizonte del ser. En la intencionalidad de la conciencia encuentran su cantera metafísica los fenomenólogos; de ello dan

<sup>92</sup> Ver nota 68.

<sup>93</sup> Ver nota 70.

prueba las elaboraciones originales de P. Miccoli, P. Valori y M. Sancipriano, accediendo a la trascendencia por vía fenomenológica: «La fenomenología, con sus puntos de trascendencia, se convierte en un método válido no sólo para la ontología..., sino también para la metafísica»<sup>94</sup>.

La aporía del «intuicionismo» requerido por la evidencia fenomenológica es también una difícil objeción, frecuente en la mentalidad del metafísico tradicional. G. Giannini se ha enfrentado con este problema, apuntando una solución conciliadora, próxima al planteamiento de Heidegger en *Was heisst Denken?* La Fenomenología, al profundizar en la búsqueda del sentido —como la Metafísica—, tiene que ir más allá de lo inmeditamente dado, apoyándose en un «saber etiológico». En contraste con Giannini, A. Ales Bello —siguiendo el planteamiento rigurosamente husserliano— entiende que la *letztbegründete Wissenschaft* tiene por objeto los problemas metafísicos, pero su tratamiento difiere totalmente del especulativo de la Metafísica histórica; el método de la metafísica fenomenológica es la epojé y la reducción, llegando a la intuición del *dato evidente...*, de la *Selbstgegebenheit* originaria. Aplicado este procedimiento al campo de las vivencias se llega a alcanzar, en el estrato precategorial de aquéllas, la intuición de lo originario, con la consiguiente plenitud de sentido para la intencionalidad radical. Esta interpretación de la fenomenología husserliana en orden a sus posibilidades metafísicas puede ser considerada como la propuesta más radical de la Fenomenología pura. Esto no quiere decir que el fenomenólogo de rigurosa observancia se encierra exclusivamente en el plano precategorial, prescindiendo del categorial. Liverziani, que coincide con esta interpretación radical, declara expresamente que el fenomenólogo ha de explicitar su experiencia fenomenológica en ideas claras y distintas, en lenguaje conceptual y con una sistematización científica que no tiene que ser como la de las ciencias positivas. Es verdad que el fenomenólogo puede rondar la zona de lo inefable, llegar al límite del misterio<sup>95</sup>, pero esto no implica incompatibilidad entre las esferas de lo precategorial y de lo categorial. Más aún, difícilmente podría llegar a esos límites de evidencias inefables sin la ayuda del lenguaje, con cuyo concurso el pensamiento hace efectivos los análisis de penetración en los aspectos del fenómeno.

Lo que ocurre es que no se puede debatir una problemática como la que nos ocupa —Fenomenología y Metafísica— desde los hábitos especulativos de la metafísica histórica únicamente. El fenomenólogo, que dista tanto del positivismo histórico como del «realismo» y del

<sup>94</sup> Ver nota 87.

<sup>95</sup> Considérese, p. e., la evolución intelectual y espiritual de E. Stein.

idealismo, pretende adentrarse, sin prejuicios, en el conocimiento de la realidad. Y efectivamente llega a una visión del ser y descubre aspectos y estratos de la realidad que hasta entonces no habían sido vistos. Husserl, consciente de la dificultad de este nuevo modo de pensar, lo expresó muy bien al decir que la actitud fenomenológica exige una especie de conversión (*Bekehrung*)<sup>96</sup>. Por eso su modo de comunicar lo investigado no es didáctico-demostrativo, sino sólo mostrativo: «Yo intento guiar, no instruir (*belehren*); únicamente mostrar, describir lo que veo»<sup>97</sup>.

En cuanto a las fuentes que han servido de marco de referencia a los estudios publicados en el volumen de *Aquinas*, es de esperar que se amplíen con el estudio de otros clásicos de la Fenomenología, especialmente la obra metafísica de R. Ingarden y los escritos de Husserl dedicados al tema de la intersubjetividad y de la monadología<sup>98</sup>.

La publicación en *Aquinas* de esta monografía dedicada a las relaciones entre Fenomenología y Metafísica es una aportación muy oportuna al momento actual del pensamiento filosófico y del hombre contemporáneo. La crisis de éste se halla íntimamente ligada a la de la Metafísica y, en última instancia, a la de la Filosofía. como ciertamente afirma Husserl en la *Crisis*: «Las luchas espirituales del humanismo europeo, en cuanto tal, tienen lugar como *luchas entre filosofías*; a saber, entre las filosofías escépticas —o más bien no-filosofías, que sólo han conservado el nombre, pero no la misión— y las verdaderas filosofías todavía vivas. Mas su vitalidad radica precisamente en el hecho de combatir por su sentido verdadero y auténtico y, por ende, por el sentido de un auténtico humanismo. Llevar a la razón latente a la evidencia de sus posibilidades, mostrando así la posibilidad de una metafísica como una verdadera posibilidad..., he ahí la única vía de llevar a una metafísica, es decir, a una filosofía universal, al laborioso proceso de su realización»<sup>99</sup>. De la solución de este problema depende para Husserl el sentido mismo del humanismo europeo como algo antropológicamente paradigmático; de modo que no hay hombre sin humanismo, ni humanismo sin filosofía, sin metafísica: «Únicamente así se decide si el *telos* —congénito en el hombre europeo con el nacimiento de la filosofía griega, consistente en querer ser hombre desde la razón filosófica y sólo en cuanto tal poderlo ser...—, si ese *telos* es una mera ilusión histórico-fáctica, un logro casual de una humanidad casual en medio de otras humanida-

<sup>96</sup> HUSSERL, E.: *Die Krisis...* (*Husserliana*, VI), 1962, p. 140.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>98</sup> HUSSERL, E.: *Schriften zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (*Husserliana*, XIII-XV), 1973.

<sup>99</sup> HUSSERL, E.: *Die Krisis...*, o. c., p. 13.

des e historias; o si no ocurre más bien que en el hombre griego irrumpió por primera vez lo que como *entelequia* es esencialmente inherente a la humanidad en cuanto tal»<sup>100</sup>.

En suma, tras la lectura de los trabajos de esta monografía publicada por la revista *Aquinas* no cabe duda de que la Fenomenología supone en el siglo xx la continuidad filosófica en pos de la «*ciencia buscada*»; no sólo en la figura de sus clásicos, sino también en la actualidad. La Fenomenología accede al Ser por la vía de la «interioridad objetiva» —como dice Sancipriano—, a partir de la «*estraneità interiore*», en palabras de Rigobello. Senda difícil la de la interioridad para el extravertido y reificado hombre actual, pero quizá la única que pueda conducirle al sentido y trascendencia, que dé plenitud al mundo de los entes: «Cuando el discurso metafísico se salda en íntima conexión con la unitotalidad del dato, el hombre se rescata a sí mismo del naturalismo cerrado al encontrar la trascendencia del espíritu sobre las cosas naturales y el absoluto *Acto de ser como* última resolución de toda imposición deontológica en la esfera de los valores»<sup>101</sup>.

Finalmente, y a modo de corolario en respuesta a las cuestiones planteadas al principio, cabría proponer las siguientes apreciaciones: 1) La Fenomenología llega al descubrimiento de la intencionalidad metafísica por vía experiencial; a) la Metafísica tradicional revalida su saber categorial sobre la base de la experiencia fenomenológica; 3) el método fenomenológico permite la exploración de áreas metafísicas que escapan al método especulativo-deductivo o que, al menos, no son susceptibles de un tratamiento adecuado por esa vía (la subjetividad, la intersubjetividad, la teleología y los valores, la *Lebenswelt*); 4) el saber categorial de la Metafísica tradicional aparece como hilo conductor en la investigación fenomenológica; 5) habría que examinar con mayor precisión y profundidad hasta qué punto no opera, aunque sea de un modo latente, virtual, la inferencia en ciertos esbozos de metafísica fenomenológica, y 6) desde luego, los análisis fenomenológicos han contribuido a un replanteamiento de la antropología, proporcionándonos un conocimiento más rico y acertado del ser del hombre, de su mismidad, facilitando así el acceso al conocimiento de lo metafísico.

---

<sup>100</sup> Ibidem.

<sup>101</sup> Ver nota 88.