

EL MARCO FENOMENOLÓGICO Y EL REALISMO METAFÍSICO EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN

FERNANDO HAYA

This paper analyses Edith Stein's thought in order to find out, particularly in the investigation the philosopher did about Thomas Aquinas, the metaphysical assumptions hidden in the phenomenology. It tries to clarify in which way the steinian "realism of essence", based on a certain logical atomism, gives up the idealistic postulates of Husserl's philosophy.

Conviene, en primer lugar, aclarar los propósitos temáticos con los que realizamos este acercamiento al pensamiento de Edith Stein. Formulemos inicialmente tres series de cuestiones cuyas respuestas podrían establecer la posición que la filosofía de Edith Stein ocupa, de una parte, dentro de la tradición de la fenomenología, y, de otra, en relación con la metafísica de Aristóteles y Santo Tomás:

A. ¿En qué medida se sitúa la filosofía de Edith Stein dentro del marco fenomenológico? ¿Cómo interpreta Edith Stein los principios fenomenológicos y en qué sentido se compromete con ellos en sus propios planteamientos?

B. ¿Implican tales principios una cierta forma de idealismo? ¿En qué sentido la fenomenología pura es meramente un método o, por el contrario, la reducción eidética contiene implícitos sistemáticos de corte idealista? ¿Exige el método fenomenológico, como consecuencia de su propuesta de exención de supuestos, un abandono de la tradición de la filosofía? ¿Cómo ejerce Edith Stein el pensar filosófico en relación con la tradición husserliana y en relación con la tradición aristotélica y tomista de la filosofía a la que se acerca en su obra principal *Ser finito y ser eterno*¹?

¹ E. Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Verlag Herder, Friburgo, 1950; Herder Druck, Friburgo, 1962; en

C. ¿En qué dirección abandona Edith Stein los supuestos idealistas de la fenomenología, si este es el caso, en orden a establecer una ontología realista próxima a la metafísica realista de Aristóteles y Tomás de Aquino?

I. Podemos comenzar analizando una nota a pie de página, en la obra citada de Edith Stein, en la que la autora realiza una interpretación sumaria de algunos de los principios fundamentales de la fenomenología, pero en la que además se pronuncia sobre la posición idealista de Husserl, así como sobre el realismo filosófico de algunos de los primeros discípulos del fundador de la fenomenología:

“Husserl habla en las *Ideen* de la posibilidad de extraer el *quid* de una cosa individual de la experiencia por la *percepción de las esencias* (*Wesensanschauung*) o por la *ideación*. Esta percepción particular y diferente de toda experiencia toma su contenido en el hecho de la experiencia sin considerarlo como posición de *experiencia* (*Erfahrungssetzung*) (a saber, la acepción de la cosa como algo *real*); expone este contenido como algo que podría ser igualmente realizado por otra parte fuera del contexto de la experiencia en cuestión. Para Husserl, la *generalidad* forma por tanto parte de la *esencia en cuanto tal*, a pesar de los grados de generalidad dentro del campo de la esencia indicados igualmente por él. La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble *esencia* de la esencia que nos ha sido impuesta. No considera más que un sólo lado, a saber, el *ser esencial* y rompe al mismo tiempo el lazo de la esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente sino que le es inherente. Este corte hecho al principio de la separación entre el hecho (*Tatsache*) y la esencia nos permite comprender sin duda la finalidad de Husserl, es decir, su interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y alumnos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius,

Edith Stein Werke, ed. L. Gelber y R. Leuven, t. II, Friburgo, 1986; seguiré la trad. castellana de Alberto Pérez Monroy, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, 101, n. 43 (cit. *SFSE*).

Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la esencia, afirman siempre más su concepción realista².

Las posiciones de Husserl, explicadas por Edith Stein en este denso texto, son las siguientes:

1. La percepción de las esencias o ideación es una experiencia peculiar que extrae el *quid* de una cosa individual. Tal *quid* es el contenido de la percepción de esencia. Esta afirmación supone en primer lugar el principio de la intencionalidad de todo acto de conciencia, en el que puede distinguirse el propio acto respecto de su contenido.

2. El contenido de la *Wesensschauung* o percepción de esencia es el *quid* o la esencia de la cosa individual. Tal contenido está tomado a partir del hecho de experiencia. Es preciso distinguir, por lo tanto, entre la experiencia de la cosa particular y la experiencia peculiar constituida por la captación de la esencia. La segunda toma su contenido de la primera, pero de tal modo que no considera a la primera como un *hecho*, es decir, como una *posición de experiencia*, sino que justamente toma de ella sólo su contenido esencial. De ahí que este contenido se considera como realizable en cualquier otra experiencia particular. Se distingue, en consecuencia, entre la experiencia ordinaria de una cosa real y concreta, y la experiencia peculiar fenomenológica o percepción de esencia. Ambas tienen un contenido en parte común. El contenido estrictamente común es la esencia, que es realizada por la cosa particular y captada en puridad por la experiencia fenomenológica

3. A partir de la tesis de la realización de la esencia en la cosa, o en los casos particulares, cabe establecer, como lo hace Edith Stein en el texto, que la esencia es de suyo universal o general, y se concreta o particulariza en las cosas que la realizan. A pesar de que, a su vez dentro de la generalidad de la esencia, quepa distinguir grados, de acuerdo con la doctrina de Husserl.

4. En cuarto lugar resalta la autora el supuesto central de las posiciones antecedentes: "La posibilidad de tal concepción descansa decididamente sobre la doble *esencia* de la esencia que nos ha sido impuesta". La esencia es para los fenomenólogos el

² E. Stein, *SFSE*, 101, n. 43.

núcleo del ser que se muestra a la conciencia, y es considerada en dos aspectos: en tanto que esencia fenomenológica pura, correlato del acto de la intuición que la capta absolutamente, y en cuanto realizada en la cosa particular, esto es, como esencia real.

5. En todo caso, “la esencia nos ha sido impuesta”. Esta afirmación es capital dentro de la perspectiva fenomenológica. La imposición de la esencia equivale a su *anterioridad trascendental*, a su carácter puramente a priori. Más sencillamente: en modo alguno es la esencia producto de un proceso de construcción por parte del sujeto o de sus actos psíquicos. El sujeto no pone la esencia sino que la descubre. Esta es la estricta afirmación del correlato objetivo de la intencionalidad del acto psíquico. Si el acto psíquico es intencional entonces está *ya* referido a un contenido que es la esencia fenomenológica. La evidencia de la esencia es, en este sentido, anterior a los procesos psicológicos que son meras condiciones de su presencia ante el sujeto empírico. Semejante anterioridad es de índole trascendental. Es condición a priori del acto psíquico que le sea dado un contenido intencional, la presencia de un objeto que como tal objeto no es producto del acto sino *presente* en el acto. Cualesquiera que sean los procesos psicológicos en la mente individual, la esencia del fenómeno no depende de ellos, sino en todo caso es descubierta por el sujeto a través de su acto. De ahí que la esencia fenomenológica no se reduzca a los procesos psicológicos, sino que por el contrario señale un ámbito puro o trascendental, no empírico, que es el objeto general de la fenomenología pura. No en vano Husserl descubre la fenomenología en el contexto de su crítica al psicologismo.

6. Husserl parte, pues, de la correlación trascendental entre acto intencional y contenido esencial, prescindiendo de la relación real de la esencia con la cosa particular: “No considera más que un sólo lado, a saber el *ser esencial* y rompe al mismo tiempo el lazo de la esencia con la realidad que, sin embargo, no se adhiere a ella exteriormente sino que le es inherente”. La esencia puede considerarse en cuanto tal y en cuanto *realizada* en las cosas. Estos son los dos lados o aspectos de la esencia a los que la autora se refiere: “*la doble esencia* de la esencia” viene dada por su *esencialidad*, por su puro ser esencial, de una parte, y de otra, por su respecto a la realidad, es decir, por su realización.

7. En la última parte de la nota referida, la autora interpreta la andadura filosófica idealista de su maestro Husserl, y se deslinda de ella, incluyéndose entre líneas con los discípulos fenomenólogos cuya intención fue realista: “Este corte hecho al principio de la separación entre el hecho (*Tatsache*) y la esencia nos permite comprender sin duda la finalidad de Husserl, es decir, su interpretación idealista de la realidad, mientras que sus colaboradores y alumnos (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering y otros), apoyándose en el sentido pleno de la esencia, afirman siempre más su concepción realista”.

La intención de Edith Stein, en atención a todo el texto de la nota y a su contexto en *Ser finito y ser eterno*, no recusa la distinción entre *hecho* y *esencia* elaborada por Husserl. Al contrario, la doble consideración de la esencia, la doble esencia de la esencia, exige esta dualidad, puesto que la esencia puede considerarse en cuanto tal, esto es, en cuanto dotada de ser esencial, y, de otra parte, en cuanto realizada en las cosas o investida de ser existencial o real. Pero Husserl, hemos leído también en el texto, realizó una tajante separación entre las dos posiciones de la esencia, deslindando nítidamente la esencia pura respecto del hecho, en virtud de una opción metódica cuya finalidad era idealista.

Entre líneas se lee también el reproche de Edith Stein a su maestro por el sesgo idealista que dio Husserl a la fenomenología, idealismo no compartido por los más brillantes discípulos³, quienes –como hemos leído– atendieron, por el contrario, “al sentido pleno de la esencia”. El sentido pleno de la esencia contiene su realización, de modo que, en opinión de Edith Stein, una filosofía cabal es realista. No de otro modo podría la

³ Se explicitan con mayor claridad estas posiciones de la autora en el artículo de Edith Stein “Husserls Phänomenologie und Philosophie des heiligen Thomas von Aquino”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Husserls Festschrift*, 1929, 315-338. Para esta obra seguirá la traducción de M. Sánchez de Toca, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino”, *Diálogo filosófico*, 1990 (17, 2), 150-169 (cit. “La fenomenología de Husserl”). Entre otros lugares, puede encontrarse un tratamiento introductorio sobre las respectivas posiciones de los principales discípulos de Husserl y sus relaciones con el maestro en U. Ferrer, *Desarrollos de ética fenomenológica*, PPU, Murcia, 1992, 17 y ss.

fenomenóloga carmelita intentar un acercamiento de la obra de Aristóteles y de Santo Tomás, autores inequívocamente realistas, a sus colegas fenomenólogos. Es claro, por tanto, que la propia doctora Stein profesa a estas alturas de su pensamiento filosófico el realismo gnoseológico, y que lo entiende fundado en la plenitud de la consideración de la esencia, cuyas dos dimensiones Husserl redescubrió para la filosofía⁴.

II. Es importante notar que la autora propone aquí el principio de su peculiar realismo: éste se funda en el hecho de que la realidad no se *adhiera* a la esencia “exteriormente sino que le es *inherente*”. La realización de la esencia es inherente a la esencia, está contenida en el ser esencial, es su despliegue o manifestación real. El *ser fundamento* en Stein continúa siendo el ser esencial, pero todo el empeño de la fenomenóloga en *Ser finito y ser eterno* es mostrar el modo de la fundamentación del ser real en el ser

⁴ La cuestión que, sin embargo, cabe plantearse es si es suficiente para ser efectivamente realista con una declaración de principios que pretenda la fidelidad al realismo metafísico. O si, por el contrario, la lealtad de Edith Stein a los postulados de la fenomenología arrastra consigo unas posiciones filosóficas larvadamente idealistas, a pesar de las intenciones de la autora. Sobre todo, si es el caso de que la fenomenología como método no puede dejar de suponer cierta ontología de la esencia, que, en tanto se declara autosuficiente, pospone de hecho el ser real a un lugar secundario –y más aún: subordinado con relación al pensamiento lógico– dentro del entramado metafísico de la realidad. Es bastante claro, sin embargo, que la óptica que permite un cuestionamiento semejante se nutre de una tradición filosófica de la que ciertamente carecía la autora de *Ser finito y ser eterno*. Edith Stein es lo que podría denominarse una tomista conversa, formada en una tradición filosófica bastante ajena al tomismo. Es cierto que el interés de la filósofa por la obra de Santo Tomás es creciente a lo largo de su curriculum filosófico, y que Edith Stein desarrolló importantes trabajos sobre los autores del realismo filosófico, entre los que sobre todo se cuenta *Ser finito y ser eterno*. Pero el clima intelectual que envuelve a nuestra autora es, en el mejor de los casos, el de una escolástica tomista que algunos han calificado, no sin razón, de formalista y apartada de las intuiciones originales de Tomás de Aquino. Como quiera que sea, la cuestión no es baladí para el importante asunto de unir dos tradiciones filosóficas de primera magnitud, propósito que fue el de la propia Edith Stein y que algunos compartimos por considerar de extraordinario interés filosófico y aún teológico.

esencial. De ahí que la intención de Edith Stein no sea meramente fenomenológica, sino prioritariamente metafísica⁵.

Por el contrario, en Husserl la fenomenología es concebida como un método puro en filosofía trascendental. La esencia del método fenomenológico es precisamente la *epoché*, la omisión deliberada de toda referencia del contenido de los actos psíquicos a la realidad. No hay directamente una posición metafísica en Husserl, al menos en la intención inicial del fundador de la fenomenología. La esencia de la fenomenología es precisamente elevar a método puro de la filosofía la consideración enteramente a priori del fenómeno, sin connotación ontológica alguna (en el sentido tradicional de la palabra ontología). En ese caso, si ello fuera posible, tendríamos una filosofía primera que no sería metafísica sino su misma condición trascendental de posibilidad.

La cuestión que cabe plantear es si la intención husserliana es viable. El estudio de las posiciones de la discípula Stein da pie para examinar la posibilidad, afirmada por Husserl, de establecer una ciencia pura de las esencias. En efecto, ¿no hay una cierta posición metafísica supuesta en los planteamientos metódicos iniciales de la fenomenología? Si es así, como en efecto entiendo, entonces no es posible la fenomenología como método puro del pensamiento filosófico. Más todavía: cabe afirmar que no hay un método puro ni único para la filosofía pura, es decir, para la metafísica.

Esta última afirmación es, a mi modo de ver, solidaria con el carácter primero de la metafísica. La metafísica es primera en tanto que ciencia de los fundamentos que no pueden ser indagados al margen de la referencia al ser o a la realidad. En este sentido la metafísica es primera pero no pura, puesto que no cabe que principio omitiendo la referencia a la anterioridad constituida por la realidad misma⁶. Esta es, a mi modo de ver, la posición de Aristóteles, y también de Tomás de Aquino. La posición genuina del realismo filosófico.

⁵ Ver mi trabajo *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

⁶ He desarrollado estos puntos de vista en *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona, 1992.

Sin embargo, frecuentemente se ha interpretado la filosofía realista de Aristóteles y Tomás de Aquino, de una parte, como un realismo ingenuo, como un ejercicio filosófico volcado hacia las cosas sin examinar de modo previo sus propias condiciones de posibilidad. De otra, la tradición filosófica escolástica tiende a asimilar el aristotelismo tomista a un cierto empirismo que hace anteceder el conocimiento sensible sobre el intelectual (se insiste en la famosa afirmación de Aristóteles referente a la *tábula rasa*). Conviene salir al paso de estos dos supuestos interpretativos. Así lo hace Edith Stein, cuya interpretación es coincidente con la aquí propuesta en el segundo punto, pero no en el primero. El lugar de estas posiciones de Edith Stein es su artículo *La fenomenología de Husserl y la filosofía de Santo Tomás de Aquino*⁷. Edith Stein, en efecto, no cree que en Santo Tomás haya una anterioridad trascendental del conocimiento sensible sobre el intelectual. Sin embargo, la autora atribuye a la doctrina de Tomás de Aquino una preeminencia gnoseológica y aún ontológica de la fe que haría de la filosofía tomista un pensamiento acrítico en sentido moderno.

Leamos un fragmento del artículo en cuestión, donde la autora expone su punto de vista sobre la diferencia más radical que separa la fenomenología de Husserl del pensamiento de Tomás de Aquino: "El filósofo que se apoya sobre el terreno de la fe tiene de antemano la absoluta certeza que se necesita para levantar un sólido edificio; los otros han de buscar primero un punto de partida semejante, y así, se comprende perfectamente que en la filosofía moderna la crítica del conocimiento se convirtiera en la disciplina fundamental, y que los principales esfuerzos de los grandes filósofos hayan estado orientados hacia ella. Así le sucedió a Husserl. Partiendo de cuestiones específicas, se vio obligado a retroceder paso a paso y afanarse en la seguridad de un método absolutamente fiable. Este método pretendía prescindir de todo lo que pudiera ser fuente de errores: los errores de modos de concluir erróneos, renunciando para ello a todos los resultados del pensamiento mediato y queriendo hacer uso únicamente de situaciones objetivas inmediatamente evidentes; el engaño de los sentidos, suspendiendo la experiencia natural y estableciéndose como método de investigación pura de esencias; ampliando la duda metódica de

⁷ E. Stein, "La fenomenología de Husserl".

Descartes, y liberando la crítica kantiana de sus componentes acríticos, Husserl llegó a establecer la esfera de la conciencia depurada trascendentalmente como ámbito de investigación de su ‘*philosophia prima*’⁸.

“Pero tampoco pudo detenerse allí –continúa la discípula de Husserl–. Incluso en esta esfera aparecían trascendencias, y los esfuerzos de los últimos años estaban orientados a delimitar dentro de este ámbito una zona de auténtica inmanencia, es decir, un conocimiento que fuera absolutamente uno con su objeto y por ello asegurado contra toda duda”. Y concluye Edith Stein: “Bien se echa ya de ver que desde el punto de vista de Santo Tomás esta meta no puede considerarse alcanzable. El ideal del conocimiento, según acabamos de caracterizarlo, se realiza en el conocimiento de Dios: para Él, ser y conocer es uno, pero para nosotros no coinciden”⁹.

A mi modo de ver, sólo cabe estar parcialmente de acuerdo con la interpretación de Edith Stein sobre el carácter acrítico de la filosofía de Santo Tomás, en relación con el criticismo husserliano. Sin negar que la interpretación de Edith Stein sobre el afán filosófico de certeza operante en el filósofo que carece de fe es bastante sugerente, no pasaría de ser, en mi opinión, una explicación de orden psicológico sobre el delirio crítico de la filosofía moderna, que no entra de lleno en la cuestión gnoseológica misma referente al principio del saber, ni desarticula en su mismo surgimiento la pretensión trascendentalista. Correlativamente, no comparto la opinión de la autora referente a que las verdades de fe desempeñan un papel axiomático en la filosofía de Tomás de Aquino, que en tal caso dejaría de ser cabalmente filosofía. Es preciso distinguir, de acuerdo con la doctrina de Santo Tomás, en el orden de las verdades, entre las que son puramente racionales o filosóficas y aquellas sobrenaturales accesibles por la fe; y distinguir entre la articulación de la verdad en la mente del filósofo, que puede ser cristiana y estar ilustrada con la fe, y el orden de la verdad en la ciencia misma, en este caso la filosofía. La propia Edith Stein establece esta serie de distinciones de un

⁸ E. Stein, “La fenomenología de Husserl”, 155-156.

⁹ E. Stein, “La fenomenología de Husserl”, 156.

modo más ajustado, a mi juicio, en *Ser finito y ser eterno*¹⁰. Concretamente, es verdad que Santo Tomás no estaría de acuerdo con las pretensiones idealistas de Husserl, pero no tanto porque ese ideal de la identificación entre ser y conocer sólo se da en Dios, cuanto porque el análisis mismo del conocimiento humano revela la tal imposibilidad.

El realismo metafísico constituye indisolublemente un planteamiento metódico y una posición sistemática. Mejor dicho, la posición realista es la declaración de que no es posible un establecimiento puro del método aparte de la afirmación ontológica del ser. En virtud de semejante *confluencia* entre método y tema, el realismo de Aristóteles y Tomás de Aquino no puede denominarse ingenuo, en la medida en que comienza por establecer la imposibilidad del ejercicio radical de la crítica del conocimiento o del señalamiento de un punto de partida inmaculado para la filosofía. La pretensión de deslindar nítidamente el método respecto de toda afirmación de realidad es lo propio del trascendentalismo moderno, equivalente en este contexto al idealismo gnoseológico. La no separación de método y doctrina, sino su articulación en términos de confluencia, caracteriza, por el contrario, al realismo frente al idealismo. Por lo tanto, no puede extrañar que desde este punto de vista se considere que la fenomenología, lejos de ser una pura metodología que no se compromete ni con el realismo ni con el idealismo, es ya una doctrina filosófica idealista desde su mismo inicio. En el texto de Edith Stein citado en último lugar se condensa de un modo preciso la evolución idealista de Husserl contenida ya, a mi modo de ver, en el mismo punto de partida en las *Investigaciones Lógicas*.

Sin embargo, esta última consideración no pretende descalificar la fenomenología, sino más bien, enmarcarla como método filosófico válido en el contexto de su precisa posición en relación con el ámbito de la ciencia del ser. No se descalifica la fenomenología sino la pretensión fenomenológica de constituirse en ciencia primera a expensas de la metafísica, posición que entrañaría necesariamente, a mi modo de ver, un postulado idealista.

¹⁰ E. Stein, *SFSE*, 30 y ss.

En este sentido, y en el mismo artículo citado, Edith Stein realiza un estudio de los sentidos de la inmediatez del conocimiento que cabe atribuir al pensamiento genuino de Santo Tomás. Con este análisis, Edith Stein, que se muestra en este punto profunda conocedora de los textos tomistas (no en vano había traducido la cuestión *De Veritate*), realiza ciertamente una aproximación del tomismo a la fenomenología, justamente en cuanto opera una criba de las adherencias empiristas del tomismo a las que me he referido anteriormente. Leamos a la propia autora: “Tal inmediatez la asigna Tomás al *intellectus principiorum*, la intelección de las verdades fundamentales, que él considera como aparejos connaturales del espíritu humano. Éstas no se deducen de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo que todo lo demás se deduce, y con respecto a lo cual toda verdad deducida ha de cotejarse. Y si las designa como ‘innatas’ no quiere decir con ello naturalmente que el hombre las reconozca actualmente desde el comienzo de su existencia; sino que está en posesión de este conocimiento habitualmente, como en terminología escolástica se denomina este tipo de estar-a-la-mano, y tan pronto como el entendimiento entra en acción, realiza su acto en virtud de la certeza de estas verdades”¹¹

En efecto, la prioridad gnoseológica del conocimiento de los principios, en términos de *hábitus principiorum* según se señala en el texto, permite que la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se distinga nítidamente de la gnoseología de corte psicologista o empirista. No es posible, en efecto, mantener la prioridad del acto sobre la potencia, si en el orden cognoscitivo se hace preceder absolutamente al conocimiento sensible sobre el intelectual, caso en el que también se haría preceder en absoluto al inteligible en potencia sobre el inteligible en acto. El recurso al conocimiento habitual de los principios elimina a la vez el peligro del innatismo y el del empirismo.

Las consecuencias de esta posición de Tomás de Aquino son de una riqueza para la gnoseología que ha pasado frecuentemente desapercibida. Edith Stein saca alguna de estas consecuencias, las que se refieren al orden objetivo de la verdad conocida a través de los principios: “si el conocimiento de los principios presupone

¹¹ E. Stein, “La fenomenología de Husserl”, 164.

temporalmente la experiencia sensorial, aquél no extrae su derecho de ésta. *Objetivamente* los principios son la primera verdad. Es decir, son lo primero que al conocimiento humano le es naturalmente accesible. Tomado absolutamente, sólo Dios es la primera verdad. Los principios y la luz del entendimiento, es decir, la fuerza del conocimiento que se nos otorga para proseguir a partir de los principios, son aquello que la Primera verdad nos ha comunicado de sí misma, la 'imagen' de la Eterna Verdad que llevamos en nosotros"¹².

Este texto aleja a Tomás de Aquino de una interpretación psicologista abiertamente incompatible con las grandes intuiciones fenomenológicas. Pero además barrunta la clave desde la que es posible la prosecución del pensamiento de Santo Tomás en una dirección que daría respuesta a las inquietudes críticas de la filosofía trascendental moderna. Esa clave es el intelecto agente, cuya interpretación en términos de acto primero del orden intelectual y su inscripción en el orden del *actus essendi* permite la articulación trascendental de conocimiento y ser. Se advierte que esa prosecución depende de la advertencia del valor temático del acto de conocimiento. La fenomenología carece de una tematización adecuada del acto. Identifica el acto de conocimiento con su dimensión psicológica, en un sentido meramente empírico, y por eso su rechazo del psicologismo se convierte en anulación del valor del acto. La consecuencia es el esencialismo latente en la fenomenología, incluso en una fenomenología como la de Edith Stein que quiere ser realista.

III. Con estos prenotandos vamos a buscar en el contexto preciso de la nota comentada en primer lugar algunas afirmaciones de la autora que manifiestan a las claras sus convicciones fenomenológicas –jamás abandonadas a lo largo de las páginas de *Ser finito y ser eterno*–, junto con los supuestos esencialistas que alimentan tales convicciones y que decantan en un problemático, a mi modo de ver, *realismo de la esencia*.

Nos situamos para ello en el capítulo III de la principal obra filosófica de Edith Stein. Este capítulo constituye, dentro del libro,

¹² E. Stein, "La fenomenología de Husserl", 164-165.

el primer tratamiento sistemático de la noción de esencia, central en el pensamiento metafísico de la autora. Edith Stein encadena el desarrollo que sigue a partir de la consideración preliminar, en el capítulo anterior, sobre la vida del yo. El yo y su vida han constituido para la autora un punto de partida riguroso, de acuerdo con la exención fenomenológica de prejuicios, para un inicial acercamiento a las nociones de potencia y de acto. El yo es el fondo de una vida, la mía, en la que se suceden diversidad de experiencias. De estas experiencias puede decirse que transitan desde la potencia hasta el acto, desde un fondo oscuro en la vida del yo hasta hacerse plenamente conscientes, para luego volver a sumergirse en el fondo de la conciencia. Cada una de estas experiencias es nombrada y conceptuada como unidad de sentido. Que las experiencias tienen un sentido quiere decir que cada una de ellas realiza una esencia. La esencia es, en rigor, la unidad fenomenológica de sentido. De este modo, el tratamiento del yo y de su vida ha desembocado en el análisis de la esencia:

“En este campo nos encontramos con un ente sustraído a la corriente de la vida del yo y presupuesto por él: a saber, sobre las esencias de experiencia (*Erlebnis-Wesenheiten*). En relación con las unidades de experiencia que llegan y que pasan, ellas son de hecho un *primer ente*. La vida-del-yo sería un caos inexplicable en el cual nada podría distinguirse si las esencias no se realizaran en él. Estas contribuyen a unificar el yo, a estructurarlo, a diversificarlo; le dan también el sentido y la inteligibilidad”¹³.

En este texto se sigue perfectamente la dirección del pensamiento de la autora. No es posible quedarse en una posición solipsista, porque la vida del yo nos enfrenta inmediatamente, en su necesidad de ser comprendida, con determinadas experiencias que tienen un sentido. Ahora bien, el sentido lo tienen en tanto que participan de las unidades de sentido que son las esencias, y ellas no se someten ya a la fluctuación de la vida del yo, puesto que es, de modo inverso, esta fluctuación la que es comprendida desde las unidades de sentido intemporales. En este momento, la autora

¹³ E. Stein, *SFSE*, 82.

realiza una afirmación que me parece capital para la comprensión del núcleo filosófico de la fenomenología:

“*Sentido e inteligibilidad*: en efecto, nos encontramos aquí, por decirlo así, con la fuente primera del sentido y de la inteligibilidad. *Sentido –lógos–*: ¿qué significa esta palabra? No podemos ni explicarlo, ya que es el fundamento último de toda la expresión y de toda explicación (...). El último fundamento es el sentido comprensible en sí y por sí. *Sentido y acto de comprender van de la mano*. Sentido significa lo que puede ser comprendido, y *comprender* significa captar-el-sentido”¹⁴.

La fenomenología es una filosofía del sentido. Si la metafísica indaga los sentidos del ser, la fenomenología es la filosofía trascendental que determina al ser principalmente como sentido. El sentido principal del ser es, para la fenomenología, justamente el sentido. Por eso dice la autora que el propio sentido no es definible, puesto que en función de él es definible y explicable todo lo demás. ¿Cómo definiríamos o explicaríamos aquello que es la condición trascendental de toda explicación y de toda comprensión?

Adviértase que, además, aparece en el texto la correlación trascendental que constituye la base de la fenomenología. El sentido es el correlato objetivo del acto de comprensión, en el que descansa todo nuestro conocimiento. Por su parte, la comprensión no puede ser definida sino en su correlación con el sentido al que intencionalmente apunta: la comprensión es la captación de un sentido. En seguida va a determinar Edith Stein la esencia simple o esencialidad como un sentido puro. La esencialidad será la unidad de sentido, unidad trascendental, o condición última de la posibilidad de conocimiento. Pero, coherentemente con lo dicho, Stein añadirá que la esencialidad simple no es definible sino solamente susceptible de indicación, de mostración.

De otra manera, podemos decir que la unidad de sentido es la evidencia inicial o el fundamento evidente de la evidencia. La fenomenología es una filosofía de la evidencia. La evidencia es la manifestación inconcusa, aquello que no remite sino a sí mismo para ponerse en cuanto tal. La fenomenología redescubre la evi-

¹⁴ E. Stein, *SFSE*, 82.

dencia como anterioridad insoslayable del conocimiento. La discusión de Husserl con el psicologismo responde al íntimo convencimiento del filósofo sobre el absurdo que supone trasladar la fundación del conocimiento a elementos directamente incognoscibles, como son los procesos mentales y las representaciones, despreciando en cambio la evidencia objetiva en su papel fundante de todos nuestros conocimientos.

“El último fundamento es el sentido comprensible en sí y por sí”, hemos leído a Edith Stein. La unidad de sentido, la esencia simple o esencialidad es la unidad de evidencia; por eso no remite a nada más que a sí misma para su comprensión. Lo demás remite a ella. Ella por su parte es autosuficiente en el orden de la comprensión, es comprensible enteramente, en sí, y además por sí. Este último “por sí” es muy significativo, pues expresa exactamente el componente intuicionista de la fenomenología, en el que divisamos la vertiente esencialista de la filosofía de los husserlianos.

Semejante intuicionismo significa la posposición del acto de conocimiento, su minusvaloración en relación con el contenido objetivo que se hace presente, no sólo en sí, sino por sí. Por eso los fenomenólogos insisten en que la mente se limita a descubrir la esencia, que en ningún modo la pone. La subordinación del acto de conocimiento es, sin embargo, la posposición del acto en cuanto tal. En este punto, la correlación trascendental entre el acto de conocimiento y su contenido se rompe a favor de este último. La prioridad trascendental de la esencia depende a su vez del traslado a un segundo plano del acto en cuanto tal. Es el caso de Edith Stein, a pesar de los esfuerzos que hace para recuperarlo en su metafísica.

De otra parte, la tesis de la prioridad de la esencia es solidaria con la afirmación sobre la simplicidad última de las esencias. La esencia simple, la esencialidad, es el elemento último del conocimiento. Para que el conocimiento en general tenga sentido, es preciso llegar en su análisis a la determinación de las unidades últimas del sentido, que son las esencias simples. A esta posición la podemos denominar atomismo lógico. La fenomenología se nutre de un atomismo lógico. No se quiere decir con ello que la explicación, la lógica en el sentido de proceso, sea el fundamento. Todo lo contrario: que el proceso de la lógica exige como condición

trascendental la existencia de unidades lógicas indivisibles, que son las esencias. Leamos a la propia Edith Stein:

“La *ratio* (procedimiento lógico) consiste en deducir sentidos partiendo de otro sentido o induciendo un sentido de otro sentido. La inteligencia descansa en el último elemento que ya no puede ser deducido ni inducido. Hering dice a propósito de las esencias auténticas que sólo ellas son ‘capaces de hacerse *perfectamente comprensibles por sí mismas*’ y que ‘sólo su conocimiento nos hace capaces no sólo de constatar todo lo que existe sino de *comprenderlo* igualmente’. Las esencias representan una multiplicidad rica de contenido. Hay esencias deducidas que se remontan a esencias más simples y que deben hacerse comprensibles a través de éstas (por ejemplo, ‘agridulce’): pero las últimas esencias simples ya no pueden ser deducidas las unas de las otras”¹⁵.

El atomismo lógico de la fenomenología equivale a la tesis de la prioridad de las esencias simples, a título de unidades de sentido cerradas en sí mismas e irreducibles al proceso analítico de la lógica. Se trata de la aprioridad absoluta de una multiplicidad rica de contenido. Las diferencias entre las esencias puras no son en modo alguno procedentes del razonamiento o del conocimiento en general sino que preceden absolutamente a los procesos mentales. Son diferencias enteramente a priori que vienen determinadas por el ser esencial puro de cada una de las unidades de sentido. Puesto que cada esencia es una unidad de sentido cerrada y enteramente determinada en sí misma, la multiplicidad de las esencias es también previa a todo conocimiento y a todo descubrimiento. Es la multiplicidad originaria del mundo de las Ideas de Platón, cuyas intuiciones reedita la fenomenología. La articulación de esta multiplicidad diferencial primera con la unidad de Dios es explicada por Edith Stein a través del *Lógos* divino, del Verbo de Dios, que es la Razón Unica de las diferencias creadas y posibles.

Por ello, en la interpretación de nuestra filósofa, se equivocaría quien pensara que el fundamento viene constituido por el ser real, o que las esencias se consideran prioritariamente en tanto que dotadas de ser real. El ser real constituye un estado posterior con-

¹⁵ E. Stein, *SFSE*, 82-83.

sistente en la realización de las esencias puras: “Las esencias no deben ser confundidas, y esto va de por sí, con las cosas reales llamadas según ellas. La esencia yo no es un yo vivo y la esencia alegría no es una alegría vivida”¹⁶.

Los ejemplos manifiestan con una peculiar plasticidad, incluso con crudeza, el esencialismo de la filósofa, para quien no esté ya imbuido de los postulados de la fenomenología: la alegría pura no es una alegría vivida (¿qué tipo de alegría será una alegría no vivida?); la esencia yo no es un yo vivo (¿qué puede ser un yo que no esté vivo?). Se puede ver entonces que la calificación de esencialismo no es infundada.

Hay quien dice que el platonismo no constituye en modo alguno una forma de idealismo, sino, todo lo contrario, de realismo extremo de los universales. Semejante opinión no carece de fundamento, puesto que, en efecto, en este tipo de filosofía, la mente humana se inmiscuye tan poco en la constitución de sus objetos, que éstos se consideran reales en el preciso modo en que se manifiestan ante el pensamiento; no se distingue entre el modo de ser en el pensamiento y el modo de ser en la realidad, pero no porque el pensar humano funde la realidad, sino porque se supone un isomorfismo estricto entre la estructura de lo real y la estructura del pensamiento. Desde este punto de vista, nada más alejado del idealismo, en el sentido de posición filosófica que funda en el pensamiento o en la conciencia el ser de lo real. Sin embargo, conviene precisar la terminología, de modo que también hagamos justicia al viejo y sabio convencimiento que denomina idealismo a la posición de los platónicos. ¿No constituye una especie de idealismo declarar que la esencia de la alegría no es alegría vivida, y que la esencia del yo no es un yo vivo? El núcleo de la realidad es la idea, el *eidós*, la forma, el aspecto definible de lo real, su estructura o configuración formal pura. La estructura noemática, la diferencia pensada, se considera, en tanto que pensable, como médula que sustituye la actividad extramental, el ser en su pureza es inteligibilidad y sentido, noema puro. ¿No es esto idealismo? La idea en lugar de la realidad, o la realidad convertida en idea; idea dotada de tal consistencia que ni siquiera necesita para ser al acto de pensar: eso es la esencia pura.

¹⁶ E. Stein, *SFSE*, 82-83.

Para evitar malentendidos hablemos de *inmanentismo*, en lugar de *idealismo*, para designar las posiciones filosóficas que determinan el ser de lo real en función de la conciencia humana, o en general, de la conciencia absoluta. En esta última significación, que toma idealismo en el sentido de inmanentismo, por cierto frecuente en la terminología filosófica –“idealismo trascendental” de Kant, “idealismo absoluto” de Hegel– ciertamente la filosofía de Edith Stein, como la de Platón, se aparta tanto del “idealismo” que constituye un realismo puro de la idea. Dice, en efecto, la autora, justo a continuación del texto citado en último lugar:

“El peligro de interpretar *esencia* por *concepto* es tal vez todavía más grave [que la confusión anteriormente acusada entre *esencia* y *realidad*]. Sería un gran malentendido. *Formamos* los conceptos destacando los *signos característicos* de un objeto. Tenemos cierta libertad para formarlos; las *esencias* no las formamos nosotros; sino que las descubrimos. Pero en eso no tenemos ninguna libertad: depende de nosotros buscar, pero no encontrar”¹⁷.

El *idealismo* de Edith Stein no es, en cualquier caso, un *conceptualismo*. El *conceptualismo* constituye una posición idealista inmanentista. El pensamiento de Kant es un buen ejemplo de *conceptualismo*, porque las categorías constituyen al objeto en relación con el sujeto, inmiscuyéndose en el contenido objetivo a título de formas a priori del pensamiento de los objetos. En Hegel, el *conceptualismo* es todavía más radical porque el objeto es enteramente determinado por el concepto, y no sólo en lo que respecta a la forma de su pensamiento. El último idealismo inmanentista de Husserl, terminó también por suprimir la prioridad de la evidencia del contenido ideal sobre el carácter procesual de la conciencia absoluta, acercando de este modo sus propias posiciones a la tradición idealista e inmanentista de la filosofía alemana. El inmanentismo de Husserl se funda en una conciencia pura que termina siendo constituyente de sus objetos, y no puramente presencial, o término trascendental de la presencia de los contenidos ideales¹⁸. En Edith Stein, en cambio, los contenidos ideales, las

¹⁷ E. Stein, *SFSE*, 82-83.

¹⁸ Sobre la evolución inmanentista del pensamiento de Husserl: ver en *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, los trabajos

esencias, son sustentados *qua talis* en el *Lógos* divino. En tanto que, además, en Dios el ser real y el ser de la esencia son idénticos, Stein escapa al peligro de la inmanencia filosófica.

El caso verdaderamente paradójico es el de Husserl, a quien vimos que Edith Stein reprochaba su intención “idealista”. Es claro que, en este contexto, idealista quiere decir inmanentista. Husserl acaba transitando desde la objetividad pura de las esencias fenomenológicamente captadas a su ulterior fundación en la conciencia pura¹⁹. Vale la pena reparar en este paso último del primer fenomenólogo, y preguntarse si acaso no constituye el desarrollo coherente de los supuestos idealistas, ahora en el sentido platónico, de la fenomenología.

Pero estos últimos no son independientes de la tesis que considera a las esencias simples como elementos últimos de la comprensión y del discurso: lo que hemos denominado atomismo lógico de la fenomenología. Dice, en efecto, Edith Stein, a renglón seguido de lo ya citado:

“Y de las últimas esencias, que son simples, no podemos quitar nada de ninguna manera. Por eso no pueden ser *definidas* como conceptos. Las palabras empleadas para conducirnos a ellas tienen así –como decía Max Scheler– únicamente el significado de un puntero: vea usted mismo y comprenderá lo que yo quiero decir. *Yo, vida, alegría*, ¿quién podría comprender lo que significan estas palabras sin haberlas experimentado por sí mismo? Pero al experimentarlas, no se conoce solamente *su yo, su vida y su alegría*, sino que se comprende también lo que son el yo, la vida, la alegría, en general. Y solamente porque lo com-

de R. Ingarden, “El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl”, 215-238; de W. Biemel, “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, 35-67; de P. Merlan, “Idealismo, realismo, fenomenología”, 330-354. Ver también R. Ingarden, *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, trad. A. Hannibalsson, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975. J.W. Sarna, “On some presuppositions of Husserl’s ‘presuppositionless’ philosophy”, *Analecta Husserliana*, 1989 (27), 239-250; L. Bostar, “Reading Ingarden read Husserl: Metaphysics, ontology, and phenomenological method”, *Husserl Studies*, 1994 (10), 211-236.

¹⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método*, trad. A. Agud / R. Aparicio, Sígueme, Salamanca, 1997, 312 y ss.

prende, puede conocerse y comprender *su yo, su vida y su alegría* en cuanto *yo, vida y alegría*²⁰.

Las unidades últimas de sentido son las esencias simples. En tanto que unidades últimas son indefinibles, porque ellas son los elementos últimos de la definición de las demás cosas. En cuanto que los conceptos se corresponden con definiciones que destacan “los signos característicos de un objeto” –como leíamos en un texto anterior–, a las esencias simples no corresponden conceptos. A los conceptos pertenece la índole de ser una cierta constitución por parte del sujeto en orden a definir un objeto ya dado. Ahora bien, la condición de posibilidad del realismo extremo de las esencias es que los conceptos sean constituidos a partir de elementos simples, esto es, inmediatamente dados para el conocimiento, descubiertos, no en modo alguno constituidos por el conocimiento.

La suposición de elementos simples en el conocimiento es, sin embargo, común a toda la tradición de la filosofía realista, no sólo al realismo extremo de las esencias. Aristóteles y Tomás de Aquino afirman reiteradamente que el conocimiento es inerrante respecto de lo simple. A mi modo de ver, hay también en la tradición del denominado realismo moderado un formalismo latente. La suposición de *items* cognoscitivos mínimos aparece como una condición de posibilidad del realismo filosófico, porque en otro caso no se garantiza aparentemente la posición de realidad del conocimiento. Como es evidente que el conocimiento tiene algo de procesual, es preciso suponer, en orden a mantener el realismo, que la construcción del sujeto cuenta con unos elementos mínimos que en modo alguno son producto de la constitución subjetiva, sino que corresponden estrictamente a lo real dado ante el sujeto.

Encontramos, entonces, una situación paradójica en la tradición de la filosofía. La suposición de los elementos simples, de los *items* cognoscitivos es común tanto a la tradición del denominado realismo moderado de las esencias, como al realismo extremo, cuyo desarrollo –así lo manifiesta la evolución del pensamiento de Husserl²¹– desemboca en idealismo trascendental. Es, en efecto, la

²⁰ E. Stein, *SFSE*, 83.

²¹ Roman Ingarden ha puesto de relieve la contradicción inherente a la transformación idealista-inmanentista de la fenomenología: “si se admite, como parece admitirlo Husserl, que la intencionalidad de toda conciencia

consecuencia en diversas direcciones del *formalismo*, del *esencialismo* que va tomando cuerpo con los últimos escolásticos hasta desembocar en los planteamientos inmanentistas de la filosofía moderna.

Pero el germen de tales doctrinas puede encontrarse no sólo en el esencialismo de corte platónico, sino que algún tipo de formalismo es también heredado, según acabamos de ver, por la doctrina aristotélica de la especie. La especie constituye la unidad formal indivisible, el elemento último del conocimiento, también en la tradición aristotélica, aunque ésta –y ello representa una importante diferencia– no establezca como subsistentes *in natura rerum* a las esencias según el modo en que son conocidas en la intelección abstractiva. Sin embargo, también Aristóteles dice que las esencias son como los números, en tanto que constituyen totalidades indivisibles, aludiendo al conocimiento infalible de lo simple. Lo *simple*, en la tradición aristotélica, es, por lo tanto, algo semejante a la noción fenomenológica de contenido intencional. Sólo cabe el error en la composición y en la división, dice también Tomás de Aquino siguiendo a Aristóteles; en cambio, la intuición de lo simple está libre de error.

El análisis de la verdad parece conducir a tales unidades formales a partir de las cuales se articula el conocimiento como un orden dotado de sentido, esto es, no equívoco. La defensa del principio de no contradicción, en el libro *Gamma* de la *Metafísica*, concluye también con el reconocimiento de esas particulares unidades

consiste en una actividad productora de ser (...), ninguna consideración constitutiva nos conduce, en tal caso, al ser último, absoluto, originario de la conciencia ni a la comprensión última de la forma en que se 'constituyen' todos los otros seres –en los diversos sentidos–, sino que estamos perdidos sin ningún recurso en un mundo de seres relativos, puramente intencionales, cada vez más alejados del ser absoluto. *Dentro* de la esfera trascendental misma tenemos que ocuparnos en este caso de un 'idealismo' cada vez más alejado de la realidad efectiva. Me parece que, por ejemplo, en su *Lógica formal y trascendental* y en la época posterior, Husserl no estaba muy lejos de un 'idealismo trascendental' de este tipo. Pero si es así, ¿no se disipa automáticamente el sentido e incluso la meta de toda la consideración 'constitutiva'? R. Ingarden, "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl", *Husserl. Cahiers de Royaumont*, 1968, 231-232.

noemáticas²². Desde este punto de vista, la fenomenología constituye un aseguramiento del conocer en la línea de la confinación de la actividad cognoscitiva a aquello que le es inmediatamente dado en evidencia. Edith Stein alude también, en su artículo sobre Husserl y Santo Tomás, a la doctrina clásica sobre la posibilidad de error en el conocimiento por composición y división. Desde esta perspectiva, podríamos decir, la fenomenología intenta una retracción desde la segunda operación del entendimiento —el juicio que compone y divide, ajustando cuentas o pronunciándose sobre la realidad de la cosa— a la simple aprehensión de la esencia:

“(…) En el juicio que pone una especie como especie de *esta* cosa —dice Edith Stein—, hay posibilidad de cometer un error. La fenomenología —añade la autora— evita este yerro del entendimiento judicativo, renunciando a la aplicación de las verdades de esencia a la realidad, y, limitando las expresiones de esencia al ámbito de las especies mismas, las concibe sólo como ‘noemáticas’, no como ontológicas”²³.

Más: en tanto que la definición supone una cierta composición o un juicio sobre lo definido, la expresión de la esencia ha de retraerse ella misma a la simple visión. Anteriormente hemos leído que los conceptos suponen una cierta composición de noemas que ha de fundarse en la pura captación “innombrable”, puramente indicativa, de las esencialidades simples. Dice Edith Stein a continuación del texto recién citado: “Para el conocimiento humano, la *visión* de la esencia (*‘Wesensanschauung’*) y la *expresión* o juicio de la esencia (*‘Wesensurteil und Wesensaussage’*), no coinciden. [...] Las expresiones de esencia separan lo que en la visión simple está contenido, y resaltan explícitamente ora éste, ora aquel rasgo; con ello se alcanza para el conjunto (*Teilbestände*) —y con ello también para el todo— un más alto grado de claridad, pero aparece con ello, en lugar de la simple división un proceso divisor, y el todo nunca se hace presente en una visión impletiva (*erfüllend*)”²⁴.

²² L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 37 y ss.

²³ E. Stein, “La fenomenología de Husserl”, 168.

²⁴ E. Stein, “La fenomenología de Husserl”, 168.

Como conclusión del presente estudio se ha apuntado la existencia en la fenomenología de un atomismo lógico, la suposición de unidades simples en el conocimiento, del que tampoco ha llegado a verse libre la tradición del realismo metafísico. Es preciso señalar los caminos de superación del formalismo en teoría del conocimiento, que lastra, según se ha señalado al realismo metafísico, con la extrapolación al ser extramental de las estructuras que conforman el límite objetivo de nuestro conocimiento²⁵.

Anteriormente se ha indicado que la prosecución del realismo de Santo Tomás en dirección hacia una respuesta más cumplida a las inquietudes críticas de la filosofía moderna se sitúa en la línea de la consideración del valor de acto del conocimiento. La fenomenología ha ensayado un regreso a las cosas mismas a partir del ámbito de la *verdad objetiva*, claramente desatendido por la tradición trascendentalista moderna de la filosofía. No se han ocultado los interesantes logros del método fenomenológico del pensamiento. En Edith Stein se añade el mérito del inicio de un importante diálogo entre la metafísica clásica y el pensamiento contemporáneo. Pero, a mi juicio, se trata de un camino limitado en su fondo, en la medida en que su suposición fundamental es la fundación del realismo en la consistencia esencial entendida como el elemento simple a partir del cual se articula el conocimiento. Tal fundamentación del realismo no es suficiente, según manifiesta la recaída de la tradición fenomenológica en los planteamientos de la immanencia, ya en el propio Husserl, pero sobre todo en Heidegger y sus seguidores, con la crítica radical y el abandono de la metafísica.

Fernando Haya Segovia
Asunción, 4, 3º D
41011 Sevilla España

²⁵ L. Polo, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964, *passim*.