



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO UC ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL.VII N° 7 / 2023



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DE CHILE

STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL. VII N° 7 / 2023



Centro UC
Estudios Interdisciplinarios
en Edith Stein

N^o ISSN 0719-8728

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol VII / 2023

Publicación anual del Centro UC - Estudios interdisciplinarios en Edith Stein. Facultad de Teología.

Av. Vicuña Mackenna 4860. Campus San Joaquín.

CP 7820436, Macul, Santiago, CHILE.

DIRECTORA STEINIANA

Cristina Bustamante Escobar

COMITÉ CIENTÍFICO

Dr. Francisco Javier Sancho Fermín

Dr. Antonio Calcagno

Dra. Anna Maria Pezzella

Dra. Monika Adamczyk-Enríquez

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Juvenal Savian Filho, Anneliese Meis, Monika Adamczyk-Enriquez, Rubén Sánchez Muñoz,
Pamela Lucía Chávez Aguilar, María Aracoeli Beroch, Eliana Martínez, Camila Romero Romero.

Las opiniones vertidas en este número son de exclusiva responsabilidad de sus autores

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

María Fernanda Correa Riquelme

DISEÑO PORTADA

Edith Ortiz

Contacto: steiniana@uc.cl

Facultad de Teología UC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Steiniana, © Pontificia Universidad Católica de Chile, 2023



Esta obra y todos sus artículos están bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Revista gratuita de distribución on-line

INDICE

Editorial Cristián Nuñez	2
Artículos	
Dios, experiencia e “interioridad” en la fenomenología de Edith Stein: ¿Es legítimo creer en una presencia divina real como objeto de la experiencia religiosa, si es igualmente legítimo dudar de la naturaleza divina de dicho objeto? Juvenal Savian Filho	4
Experiencia de Dios y Ecosistema. Acercamiento a la fundamentación filosófica teológica desde la obra Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser de Edith Stein Anneliese Meis	33
La filosofía como camino hacia Dios en Edmund Husserl y Edith Stein. El mismo objetivo, dos proyectos diferentes Monika Adamczyk-Enriquez	48
Experiencia y sociedad: algunos aportes de Edith Stein al análisis de la vida social Rubén Sánchez Muñoz	73
Tras las huellas de Anna y Adolf Reinach en la experiencia religiosa de Edith Stein Pamela Chávez Aguilar	91
La experiencia estética como propedéutica a la experiencia de Dios Maria Aracoeli Beroch	103
Varia	
Crónica XIII Simposio Internacional Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein: La experiencia de Dios: certeza e incertidumbre. Diálogos con Edith Stein Eliana Martínez	121
Recensión Rubén Sánchez, (2021) Educación, persona y empatía: ¿Es importante la empatía para la educación? (Bogotá: Editorial Aula de humanidades, 184 pgs.) Camila Romero Romero	124



EDITORIAL

Estando en el Carmelo de Echt, poco antes de ser arrestada y ejecutada por los nazis, una de las maneras en que Edith Stein comprendía la experiencia de Dios era en cuanto sentimiento de la presencia divina, fruto de un encuentro personal con Él. Sin embargo, el sentimiento en cuanto vía de acceso a Dios, pero también a toda realidad, era para la fenomenóloga un camino certero, pero también oscuro.

En esta oportunidad, Steiniana ha querido reunir artículos de diversos autores, algunos de ellos expositores del XIII Simposio Internacional organizado por el Centro UC en estudios interdisciplinarios en Edith Stein, que representen un aporte para comprender la compleja y rica noción que la filósofa alemana tiene sobre la experiencia en general y en particular de aquella que se mantiene con Dios.

Las aproximaciones a esta temática, disponibles en el presente número, son diversas, tanto en lo que se refiere a la perspectiva disciplinar de los autores como también a las aristas que cada uno de ellos quiso abordar del vasto corpus steiniano. No obstante, en todos los textos es posible descubrir una visión unificadora, tan propia del pensamiento de Edith Stein, que siendo plural confluye en la dilucidación de una misma realidad.

Los ejes temáticos, que trasparecen en la revista, hacen referencia a las relaciones experienciales que el ser humano mantiene con el ecosistema, con la sociedad y consigo mismo. A su vez, surge en cada una de estas relaciones la posibilidad de encontrar las huellas del Espíritu creador que a través de sus creaturas se manifiesta al espíritu humano, invitándolo a entrar en relación con Él.

Respecto de la experiencia de Dios y del ecosistema, Anneliese Meis ofrece un acercamiento a la fundamentación filosófico teológica de dicha relación, desde la obra *Ser finito y Ser eterno*, tomando como base las reflexiones sobre el medio ambiente de *Laudato Si*. Por su parte, Maria Aracoeli reflexiona sobre la experiencia estética y cómo ésta, a la luz del pensamiento cristiano de Edith Stein, abre paso a lo ético y principalmente a lo religioso.

Desde la filosofía, Rubén Sánchez realiza una reflexión sobre la experiencia que el ser humano tiene del mundo, presentando una sistematización de los aportes de la filosofía steiniana para comprender la vida social, desde donde se revela también el lugar especial que ocupa la relación con Dios, particularmente en el contexto de lo que Stein reflexiona sobre sociedad y religión. Por otro lado, Pamela Chávez propone una reflexión sobre la experiencia intersubjetiva como medio de acceso a



Dios, pero desde una propuesta que se centra en la relación de amistad de Edith Stein con el matrimonio Reinach.

También desde una mirada filosófica, pero enfocada particularmente en la metodología fenomenológica adoptada por Edith Stein, Juvenal Savian Filho presenta un análisis crítico sobre la legitimidad de la creencia en la real presencia divina que se da en la experiencia religiosa. Por su parte, Monika Adamczyk expone el contraste entre los proyectos filosóficos de Stein y Husserl como camino hacia Dios.

Finalmente, en la sección Varia, se presenta una crónica del Simposio organizado por el Centro UC Edith Stein sobre la experiencia de Dios en 2022 y una reseña sobre el libro de Rubén Sanchez, *Educación, persona y empatía: ¿Es importante la empatía para la educación?*

En esta edición de *Steiniana*, se ha explorado las múltiples facetas de la filosofía de Edith Stein en su búsqueda por comprender la experiencia, especialmente en su relación con Dios. Cada autor nos ha ofrecido una pieza valiosa del mosaico que constituye el corpus steiniano, mostrando cómo la presencia divina puede manifestarse en las diferentes relaciones que se entretienen en la vida cotidiana. De este modo, queda de manifiesto que la obra de Edith Stein sigue siendo una fuente inagotable de reflexión que nos invita a explorar la riqueza de la experiencia en todas sus dimensiones, guiándonos hacia una comprensión más profunda de la relación entre el ser humano y Dios.

Dr. Cristián Núñez Durán
Director Centro UC en Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein



Artículo

**Dios, experiencia e “interioridad” en la fenomenología de Edith Stein:
¿Es legítimo creer en una presencia divina real como objeto de la experiencia
religiosa, si es igualmente legítimo dudar de la naturaleza divina de dicho objeto?**

**God, experience and «interiority» in Edith Stein's phenomenology:
is it legitimate to believe in a real divine presence as object of religious experience
if it is equally legitimate to doubt the divine nature of such object?**

Juvenal Savian Filho

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO (BRASIL)

juvenal.savian@unifesp.br

 <https://orcid.org/0000-0001-8104-8900>

Resumen: Al describir la *experiencia religiosa*, Edith Stein permite comprender no sólo su análisis de esta vivencia singular, sino también el sentido de su propia fenomenología. Aceptando la sugerencia de su amigo Roman Ingarden de establecer un paralelo entre el tratamiento dado a la “realidad” del “mundo” y el tratamiento dado al “objeto” de la experiencia religiosa, Edith Stein deja claro que, si es racionalmente legítimo creer en un ser divino como objeto de experiencia, también es metodológicamente legítimo dudar de la naturaleza divina de cualquier objeto de experiencia. Debido a su esencia sobrenatural, la Realidad Trascendente, Dios, hace que su experiencia no necesite pruebas, lo que serviría de base para el paralelo con la afirmación de la “realidad” u “objetividad” del “mundo”. Sin embargo, esta problemática no podrá ser tratada en los términos del así llamado “debate idealismo *versus* realismo”; y, específicamente en lo que respecta a la descripción de la experiencia religiosa, esta solo será auténtica si aborda su objeto o substancia como *atributo de una experiencia*.

Palabras clave: Dios como atributo de una experiencia, mundo, subjetividad, certeza, incertidumbre.

Abstract: By describing *religious experience*, Edith Stein reveals not only her analysis of this specific experience, but also the meaning of her own phenomenology. Accepting the suggestion of her friend Roman Ingarden to establish a parallel between the treatment given to the «reality» of the «world» and the treatment given to the «object» of religious experience, Edith Stein makes it clear that, if it is rationally legitimate to believe in a divine being as object of experience, it is also methodically legitimate to doubt the divine nature of any object of experience. By its supernatural essence, the Transcendent Reality, God, ensures that the experience of him does not need proof, a fact that would serve as a basis for the parallel with the affirmation of the «reality» or «objectivity» of the «world». However, this problem cannot be treated in the terms of the so-called «debate idealism *versus* realism»; and, specifically regarding the description of religious experience, it will only be authentic if it treats its object or substance as an *attribute of an experience*.

Key Words: God as attribute of an experience; world; subjectivity; certainty; uncertainty.

Recibido: 22 de marzo de 2023 / Aceptado: 26 de mayo de 2023



1. INTRODUÇÃO

O XIII *Simposio Internacional 2022 do Centro UC – Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein*, da Pontificia Universidad Católica de Chile, teve por tema *A experiência de Deus: certeza e incerteza*¹.

Não haveria abordagem mais acertada da *experiência de Deus* do que, como fez o Simpósio, vinculá-la simultaneamente ao estudo da *experiência da certeza* e ao estudo da *experiência da incerteza*, pois, para tratar como propriamente divino o objeto dessa experiência (a Realidade Transcendente à qual se designa comumente pelo nome *Deus*), a ele deve ser atribuída uma *essência sobrenatural* (uma essência absolutamente superior em grau de ser ou perfeição à essência de tudo o que há no «mundo», inteiramente distinta da essência de tudo o que se conhece no «mundo»), atribuição esta que revela os limites do conhecimento natural humano, incapaz de perscrutar o que está além do «mundo», ao mesmo tempo, porém, que lhe permite adentrar no mistério da Transcendência divina, uma vez que ela aparece como conteúdo do encontro testemunhado por pessoas de fé. Assim, ainda que se possa obter alguma certeza sobre a Realidade Transcendente, também sempre se experimentará a respeito dela uma radical incerteza: ao abordá-la, o conhecimento natural humano trata de um objeto para cujo conhecimento não está habilitado e deve respeitar o caráter sobrenatural da essência da Realidade Transcendente, adequando-se a ela sem tratá-la da maneira como trata os outros seres. Por conseguinte, a inteligibilidade e a legitimidade racional de uma expressão como *experiência de Deus* dependem do esclarecimento do sentido em que se pode pensar uma experiência cujo objeto é uma essência não pertencente ao «mundo».

Não por acaso, nas tradições religiosas comumente chamadas de *três grandes monoteísmos ou três correntes da religião abraâmica* (o judaísmo, o cristianismo e o islamismo²), fiéis e pensadores que partem

¹ Este artigo desenvolve e articula ideias apresentadas na conferência de encerramento do referido Simpósio, bem como ideias debatidas ao longo do evento com diferentes participantes, especialmente a Profa. Dra. Ir. Anneliese Meis e o Prof. Dr. Cristián Nuñez, aos quais manifesto profunda gratidão e por meio dos quais saúdo os colegas dos Departamentos de Teologia e de Filosofia da Universidad Católica de Chile.

² Entre inúmeros estudos a respeito, três deles, unanimemente respeitados pelos estudiosos, são: Frédéric Lenoir; Ysé Tardan-Masquelle, *Encyclopédie des religions*, 2 vols. 2a. ed. (Paris: Bayard, 2000); Hillary Rodrigues; John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion* (Nova York: Routledge, 2009); Juan Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, 7a. ed. (Madri: Herder, 2006). Para uma problematização da noção de «religião abraâmica», ver Remi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Paris: Flammarion, 2006). Dadas as consideráveis diferenças entre os três monoteísmos que reivindicam a raiz abraâmica, Rémi Brague prefere empregar o termo abraamismo para designar uma forma de sabedoria do mundo fundada sobre as Escrituras nas religiões reveladas que se pretendem filhas da fé de Abraão, e descreve os desenvolvimentos delas em relação com outros modelos de sabedoria, influenciados por outras sabedorias, especialmente a sabedoria platônica provinda do Timeu e de seus comentadores – cf. Remi Brague, *La Sagesse du Monde – Histoire de l'expérience humaine de l'Univers* (Paris: Seuil, 2002). A interpretação de Remi Brague aproxima-se



propriamente de sua *experiência* (e não apenas de interpretações históricas, sociológicas, filosóficas, teológicas ou outras) para pensar e falar sobre Deus enfatizam a necessidade de algo como uma «prudência metodológica» que evite dar ao ser divino o tratamento dado naturalmente aos outros seres. Na tradição ocidental, um dos autores mais conhecidos, Tomás de Aquino, ao reinterpretar o que se poderia chamar de «empirismo» aristotélico com elementos recebidos do neoplatonismo³ e ao considerar as possibilidades cognitivas humanas em relação à essência divina, exprimiu aquele que se tornou um dado fundamental do trabalho teológico cristão, o de que «de Deus só se pode dizer o que ele não é; nunca o que ele é»⁴.

Encontrado como transcendente, o ser divino é também visualizado como fundamento de todos os entes, visíveis e invisíveis, fonte de sentido para todo tipo de existir, único bem capaz de satisfazer o desejo de felicidade inscrito no coração de todos os humanos. Ele se mostra, então, *supremo*, quer dizer, superior a tudo como origem e fim de tudo. De sua natureza suprema decorre seu caráter de objeto apenas imperfeitamente cognoscível pelo ser humano, o que corresponde à concomitância da experiência da *incerteza* a tudo o que se pensa e se fala sobre a essência de Deus e sobre o encontro com ele. Todavia, e a um só tempo, aqueles que afirmam ter vivido um encontro com Deus, ou melhor, que afirmam ter sido encontrados por ele, descrevem tal encontro como uma experiência que deixa

consideravelmente daquela de Jacques Derrida, que falava de um hibridismo greco-abraâmico para descrever a cultura dominante no mundo atual como resultado de uma mescla contínua de posições filosóficas gregas revistas à luz das religiões abraâmicas e vice-versa – cf. Jacques Derrida, *Foi et savoir* (Paris: Seuil, 2001). Para a reflexão do presente artigo, dar atenção a esses dados histórico-teóricos é relevante para destacar o cuidado metodológico dos pensadores dos três grandes monoteísmos ao insistirem, de maneira geral, na necessidade de adequar-se à essência divina do objeto Deus, sem tratá-lo do mesmo modo como se tratam os outros objetos do conhecimento natural. No caso específico do cristianismo, não faz sentido chamá-lo de monoteísmo «particular» ou «atípico», como tentaram alguns teólogos e historiadores no século XX, pois atribuir tais adjetivos a um monoteísmo significa relativizá-lo precisamente como monoteísmo, caindo-se em uma contradição em termos. O cristianismo é certamente original, pois é elaborado a partir dos testemunhos da ressurreição de Jesus, assim como são originais o judaísmo e o islamismo, com seus fundamentos de fé. Mas a expressão «monoteísmo particular» (ou «monoteísmo atípico») é, em si mesma, um contrassenso, independentemente da religião à qual seja atribuída (cf. Francisco Catão, *A Trindade – Uma aventura teológica* (São Paulo: Paulinas, 2000); Gilles Emery, «Questions adressées au monothéisme par la théologie trinitaire», In: Gilles Emery; Pierre Gisel (eds.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, (Genebra: Labor et Fides, 2001): 24-37; Christof Theobald, *Le christianisme comme style*, 2 vols. (Paris: Cerf, 2006); Christof Theobald, «L'épître aux Hébreux dans la théologie de la foi de Saint Thomas au Concile Vatican II», In: VV.AA. *Comme une ancre jetée vers l'avenir*. Paris: Centre Sèvres; Mediasèvres, 1995, p. 19-35).

³ Cf. Robert J. Henle, *Saint Thomas and Platonism – A Study of the Plato and Platonic Texts in the writings of Saint Thomas*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956; Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, «Introdução – As questões da primeira parte da Suma de Teologia de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano», In: Tomás de Aquino, *Suma de Teologia – Primeira Parte*, Questões 84-89. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2005, p. 9-40.

⁴ Tomás de Aquino, *Suma de teologia I*, q. 2, a. 3.

certeza, pois asseguram terem tido uma vivência *sui generis*, incomparável com qualquer outra, a qual somente um ser divino pode produzir, com efeitos que somente ele também pode causar.

Nessa tríplice vinculação entre experiência de Deus, experiência de dúvida e experiência de certeza, todas as dimensões da pessoa humana (corporeidade vivenciada ou autoconsciente, emoções, sentimentos, vontade e inteligência) são solicitadas pela presença do ser divino, o qual se inclina até cada indivíduo, respeitando inteiramente, porém, sua liberdade (entendendo-se por *liberdade*, aqui, a possibilidade de autodeterminação em meio aos condicionamentos da existência), bem como o funcionamento natural de cada uma das operações correspondentes às dimensões da pessoa humana. Sendo positiva a *resposta esperada* por Deus, ele eleva essas dimensões ao nível mais sublime que a vida terrestre permite.

Em tentativas como a desenvolvida neste artigo – a de descrever a experiência religiosa e colher sua essência – nunca será demasiado evocar o trabalho de Friedrich Schleiermacher⁵, que, identificando o sentido genuíno do termo *religião* com o do termo *fé* (dado o caráter experiencial que eles denotam e o fato de visarem o mesmo objeto, o mistério divino), tomará ambos como a designação de uma experiência específica e irreduzível a qualquer outra: a do *sentimento religioso*, união indissociável de intuição e sentimento. Esse encontro é anterior a toda expressão dogmática e a toda defesa da necessidade de pertencer a instituições religiosas, pois é o fundamento mesmo de ambas, fornecendo ao ser humano a certeza de uma relação com Deus em seu íntimo. Esse encontro desdobra-se – sem nenhum caráter panteísta – em um sentimento de união admirativa com o Universo, de dependência alegre em relação ao «Todo», pois, ao partir de seu encontro com Deus, a pessoa religiosa passa a ver cada ente como um sinal da presença divina que a tudo dá sentido.

Elementos semelhantes às constatações de Schleiermacher podem ser encontrados em muitas outras análises, eminentemente no trabalho de William James⁶ e de Rudolf Otto⁷. Este último, teólogo luterano, concentrará suas análises do lado do objeto, mais do que do lado do sujeito da

⁵ As motivações de Schleiermacher punham-se em continuidade com o interesse que crescia no final da Modernidade e início da Contemporaneidade por oferecer um tratamento e uma expressão sistemáticas, universalmente inteligíveis, do fenômeno religioso, interesse este que provinha sobretudo, senão exclusivamente, do cristianismo protestante, visto que a ênfase no caráter experiencial da fé encontrava-se sob suspeita por parte do magistério católico. Ver, abaixo, nota 20. Cf. também Jean Delumeau, *Guetter l'aurore* (Paris: Grasset, 2003); Jean Delumeau; Gérard Billon, *Jésus et sa passion* (Paris: Desclée de Brouwer, 2004).

⁶ Cf. William James, *The Varieties of Religious Experience* (Nova York: Modern Library, 1902).

⁷ Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslávia: Trewendt und Granier, 1917).



experiência, e identificará duas notas específicas do ser divino encontrado em todas as tradições religiosas por ele estudadas: o ser divino é visto como um ser que inspira certo *temor* positivo, santo, nascido do reconhecimento da grandeza de Deus e da pequenez do ser humano (o Sagrado é *tremendum*); ao mesmo tempo, o ser divino é visto como um ser que seduz por sua natureza misteriosa, sempre mais cognoscível e amável porque inesgotável (o Sagrado é *fascinosum*). O ser divino, portanto, leva quem a ele adere a experimentar um *sentimento de dependência* em relação a ele mesmo, que transcende o «mundo», sem, porém, ausentar-se dele.

Hoje, entretanto, convém admitir que as descrições da experiência religiosa feitas por Schleiermacher e Otto não são definitivas nem, por assim dizer, «completas», pois já é um fato que, no campo semântico do termo *experiência*, tal como testemunha seu emprego em várias áreas do saber, respeita-se e reserva-se um espaço singular para a referência ao *sentimento religioso* e mesmo para a consideração da possibilidade de afirmar a Realidade Transcendente como fundamento de toda essência e de toda existência, ainda que tal respeito não implique necessariamente ter sentimento religioso em primeira pessoa nem crer em um ser divino. Em outras palavras, a referência ao sentimento religioso e à possibilidade de haver a Realidade Transcendente são, agora, em geral, tomadas por universalmente inteligíveis e dotadas, portanto, de valor epistêmico como contribuições relevantes para o conhecimento da natureza humana⁸.

A esse propósito, aliás, e dado o sucesso que obtive em certos campos, sobretudo nas ciências humanas, cabe dizer que hoje se mostra inconsistente a tese defendida por René Girard como teólogo,

⁸ O emprego do termo experiência em referência a Deus como objeto é, na realidade, bastante antigo na tradição filosófico-teológica ocidental, tendo sido empregado claramente na Patrística e expandido na Idade Média, sobretudo com a teologia monástica, da qual são grandes exemplos São Bernardo e Santo Tomás de Aquino, entre outros. Sob essa perspectiva, falar de experiência religiosa significa designar o todo de uma vida orientada pelo sentimento religioso, entendendo-se por sentimento, aqui, uma apercepção de valor fundada na vivência singular em que a pessoa considera ter encontrado, ou melhor, ter sido encontrada por um ser divino, Realidade Transcendente, Deus. Com efeito, nas religiões em geral e em especial no cristianismo (que se põe em continuidade com a tradição judaica e em com a tradição helenista), a ideia de experiência comporta sempre, mesmo que implicitamente, a ideia de relacionamento interpessoal com Deus, o qual se apresenta sob o véu de um mistério: ele é um ser não dominável conceitualmente. A ideia de experiência significa, assim, uma relação ativa que se estabelece entre o sujeito e o objeto, na linha do que a etimologia do termo experiência contém: tanto no termo latino *experientia* como no grego *empeiría*, remete-se às ideias de tentativa e de comprovação, a um assegurar-se mediante um circumentor do objeto por todos os lados. A ideia de experiência liberta-se, portanto, não apenas de um caráter meramente sensorial, mas também do vazio de formas puramente racionais. Trata-se, em termos fenomenológicos gerais, do que se denomina perceber ou sentir, bem como do que se chama comumente de encontro de uma presença, ao modo do que Tomás de Aquino sintetizou exemplarmente no capítulo 59 da Suma contra os gentios, em continuidade com o que fizera Aristóteles em *De anima* III, 430a4, ao observar que «o inteligente em ato é o inteligível em ato». Essa aparente tautologia contém, no entanto, uma intuição potente: a presença que se manifesta na experiência não ocupa o polo do sujeito cognoscente como um objeto que invade um espaço vazio, mas se dá a ele à mesma medida que o sujeito a acolhe e, de certa maneira, identifica-se com ela. Conhecer, dessa perspectiva, não corresponderá a apenas reproduzir algo «exterior», mas a um voltar-se do polo cognoscente (o sujeito) sobre si mesmo, dando-se conta da diferença



ao associar essencialmente o Sagrado à violência entendida como crise necessária que precede todo ordenamento em uma sociedade⁹: abordagens distintas, como a estética, por exemplo, permite conceber o Sagrado como dotado de um caráter irradiante que atravessa e colore múltiplas experiências, aproxima-as e fundamenta a unidade das dimensões que a compõem. Epistemicamente, a experiência estética representa um acréscimo de realidade e de valor que envolve o objeto sensível, retira-o da mera instrumentalidade e do utilitarismo, e entrega-o à contemplação feliz dos sentidos e do espírito. Desconsiderar ou destruir o belo equivale, em termos religiosos, a uma profanação ou negação voluntária do Sagrado como tal¹⁰. Sob outra perspectiva, a experiência moral é aquela de um absoluto, o do Bem, a partir do qual se julgam não somente ações, mas também sentimentos e pensamentos os mais secretos, impondo-se também com força sacral suprema.

Além disso, estudos de antropologia, fenomenologia da religião e mitologia, desenvolvidos por pesquisadores que têm em Mircea Eliade um exímio representante, lograram esclarecer a ligação entre o Sagrado e a experiência ontológica, mostrando que, enquanto o profano é a ordem da precariedade no ser, o Sagrado simplesmente é: no fluir das coisas e nas vicissitudes da história, o Sagrado permanece imutável, sendo, assim, princípio de valor hermenêutico, doador de sentido¹¹. Nenhum ser humano, todavia, pode pretender «possuir» o Sagrado, uma vez que é ele que vem ao encontro do ser humano, dá-se a ele e revela ao ser humano quem é o próprio ser humano. Ainda, diferentemente de sociedades dessacralizadas – que sofrem da falta de sentido existencial e recorrem, em geral sem sucesso, a sagrados substitutivos –, aquelas que se estruturaram levando em conta tradições religiosas, eminentemente a judaico-cristã¹², testemunham de modo inequívoco vivências da experiência religiosa

entre si e o polo conhecido. Donde a dificuldade de falar de experiência sem alguma forma de expressão do objeto pelo sujeito, o que, todavia, não impede de falar de experiência de Deus, posto que sua transcendência absoluta sempre permite expressões pessoais e comunitárias, ainda que parciais e imperfeitas, da percepção do objeto divino. Cf. Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* (Paris: Cerf, 1990); Henrique Claudio de Lima Vaz, «A linguagem da experiência de Deus», In: Henrique Claudio de Lima Vaz, *Escritos de filosofia. Vol. 1: Problemas de fronteira* (São Paulo: Loyola, 1986): 241-253; Henrique Claudio de Lima Vaz, «Fé e linguagem», In: Henrique Claudio de Lima Vaz, *Escritos de filosofia. Vol. 1: Problemas de fronteira*, 159-189; Henrique Claudio de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (São Paulo: Loyola, 2000); Francisco Catão, *Deus* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011); Francisco Catão, *Falar de Deus* (São Paulo: Paulinas, 2001).

⁹ Cf. René Girard, *La violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972).

¹⁰ Cf. Edmond Barbotin, «Expérience», In: Jean-Yves Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, 2a. ed. revista e aumentada (Paris: Presses Universitaires de France, 1998): 541-544.

¹¹ Cf. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1965).

¹² Embora esse dado já amplamente investigado ainda cause estranheza em muitos estudiosos, são muitas as evidências concernentes à existência de elementos comuns da tradição judaico-cristã, em geral associada à vida ocidental, com tradições orientais bastante distintas delas e entre si. Alguns desses elementos podem ser observados, por exemplo, nas obras dos autores pertencentes à Escola de Kyoto, sobretudo Keiji Nishitani. Cf. Keiji Nishitani, *Religion and*



como *relação ou diálogo entre um eu e um Tu* cujo resultado é expresso de termos de felicidade ou realização pessoal e social: um eu inteiramente contingente, mergulhado na imanência do «mundo», é encontrado por um Tu absoluto que se inclina até ele e demonstra-lhe, singularmente, um interesse amoroso.

Pelos elementos aqui elencados é possível notar que a inteligência e a valorização epistêmica da experiência religiosa decorrem da ampliação do horizonte de compreensão da noção mesma de *experiência*, libertando-a de esquemas modernos que reduziam seu sentido aos extremos da oposição entre empirismo e racionalismo. Para tal ampliação, como já é sabido, foi de extrema significação a criação do método fenomenológico husserliano, considerado hoje por pensadores das mais diversas tendências um passo decisivo para esclarecer o que, ao falar-se de experiência, entende-se por «objetividade», «subjetividade», «intersubjetividade», além de tantos outros aspectos daquilo que se costuma designar pelo termo *consciência*¹³. Husserl constata que *experiência é sempre percepção descrita*, pois é evidente a imbricação entre experiência e linguagem, bem como entre ambas e a vivência do tempo. Uma das melhores expressões dessa vivência continua a ser aquela de Agostinho de Hipona, registrada no livro XI das *Confissões*, quando o bispo identifica um presente do passado, um presente do presente e um presente do futuro (entendendo-se por futuro a prospecção de possibilidades com base na memória). Em termos mais propriamente fenomenológicos, pode-se dizer que a experiência, como fato originário, ou seja, como fato vivido em primeira pessoa pelo seu sujeito, designa, por um lado, o *contato* com um objeto de percepção, com algo «real», condição de todo conhecimento e de toda ação. Tal contato é diferente do *saber* que dele resulta (*empeiria*, em grego; *experientia*, em latim; *Erfahrung*, em alemão), assim como também se distinguem a simples *experiência adquirida com a vida* (*Erlebnis*, em alemão) e a *experiência dirigida por uma hipótese* (*Experiment*). Assim, a experiência como contato designa a consciência como correlação com o «mundo», incluindo-se nessa *correlação* o ser divino como dado manifestado ou ao menos possivelmente manifestável nesse mesmo «mundo»; afinal, a experiência como consciência de uma correlação é já uma relação com a *alteridade*, seja ela da ordem natural, seja da ordem divina, e experimentar é, então, *sentir* no sentido mais específico desse verbo: vivência na qual tudo o que há no «mundo» é encontrado como algo dotado de propriedades ativas que solicitam e determinam a visão do sujeito, quer dizer, de quem sente. Por fim, a experiência como saber adquirido designa a *unificação* de percepções múltiplas por ação especial da memória, como dissera Aristóteles, em

Nothingness (Berkeley: University of California Press, 1982); Luiz Fernando Fontes-Teixeira, «O caminho da negatividade entre Ocidente e Oriente: a recepção contemporânea de Mestre Eckhart em Keiji Nishitani», In: Princípios – Revista de filosofia 22/37 (2015): 159-178.

¹³ A esse respeito, cf., por exemplo, Claude Romano, *Au coeur de la raison la phénoménologie* (Paris: Folio, 2010).



Metafísica 980a28-981a1, e Agostinho de Hipona, também no livro XI das *Confissões*. Em outras palavras, a experiência é a reunião de vivências de consciência, reunião esta que ultrapassa a duração ou o tempo, antecipando eventos e reconhecendo-os no instante presente mediante um ato que, por sua vez, reinscreve os eventos no tempo pela memória e pelo pensamento, pelo corpo vivenciado ou autoconsciente e pela consciência de si como ser psicofísico¹⁴.

Com método e vocabulário bastante semelhantes aos da fenomenologia, as análises e expressões a que chegou Jean Mouroux, nos anos 1950, registradas em *Experiência cristã: Introdução a uma teologia*, não somente se mostram ainda válidas para designar outros aspectos fundamentais da essência da experiência religiosa, mas talvez tenham até se tornado clássicas para analisá-la e descrevê-la¹⁵. Com efeito, a base fenomênica de Mouroux leva-o a descrever a experiência religiosa como *vivência ou saber experiencial*, diferentemente do que se costuma chamar de experiência empírica ou, ainda, de vivência experimental. A experiência religiosa é vivência experiencial ou saber experiencial porque se revela como uma vivência de engajamento completo da pessoa na percepção do objeto visado como divino. A pessoa entrega-se a ele com todas as suas potências ainda passíveis de atualização, bem como com toda a história de suas potências já atualizadas; entrega-se com seu *ser e seu ter*, seu pensamento e sua liberdade, seu sentimento e sua emoção, seu corpo e sua autoconsciência, de maneira que seu ato de entregar-se adquire um sentido novo, singular, inteiramente diferente de como ela se entrega à percepção de outros objetos. Ela tem a certeza de ter encontrado um objeto divino que se dá a perceber na mais terrena contingência e solicita a cada pessoa uma resposta livre, «esperando pacientemente» essa resposta. Por sua vez, o sentido novo do entregar-se da pessoa é decisivo para o sentido geral de sua existência e constitui matéria para testemunho da experiência vivida com o ser divino, sempre, porém, na vinculação com a experiência da incerteza, pois a certeza obtida não dissipa a possibilidade da dúvida: a respeito do conteúdo da experiência de Deus nunca se chegará a algo como uma demonstração ou a uma conclusão obtida ao modo do indutivismo científico. Nesse sentido, mais do que o nome de um objeto encontrado em um ato de percepção, *Deus é o nome de uma experiência humana; é o atributo de uma experiência humana*. Dito de outra maneira, *a experiência de Deus é uma experiência de nós mesmos*, ou, segundo a definição lapidar de Jean Mouroux, «a experiência religiosa [é] o ato – ou o conjunto de atos – pelos quais o ser humano percebe-se a si mesmo em relação com Deus.»¹⁶

¹⁴ Cf. Edmond Barbotin, «Expérience», op. cit., p. 543.

¹⁵ Cf. Jean Mouroux, *Expérience chrétienne: Introduction à une théologie* (Paris: Aubier, 1952).

¹⁶ Jean Mouroux, *Expérience chrétienne*, op. cit., p. 25. Cf. também Jean-Yves Congar, «Note sur “expérience”», In: Jean-Yves Congar. *Je crois en l'Esprit Saint*. Vol. 1. (Paris: Cerf, 1979): 15-16; Hans Urs von Balthasar, «Expérience de



Dois inconvenientes ameaçam sempre, porém, a pertinência do emprego religioso do termo *experiência*: por um lado, há o risco de não se respeitar o sentido desse termo nos quadros conceituais dos quais é extraído; por outro lado, há o risco de pretender-se manter fidelidade a tais quadros, mas procurando adaptar a eles o dado religioso segundo o qual Deus – objeto ou substância da fé – não pode ser dominado conceitualmente. Para escapar aos dois riscos, a pessoa religiosa precisa proceder a uma crítica de seu próprio emprego do termo *experiência*, terminando por justificar seu emprego como aproximado ou impreciso e esclarecendo o melhor possível aquilo que entende por esse termo¹⁷. Não por acaso, Jean Mouroux insiste que a experiência religiosa não é *experiência empírica*, porque esta implica, mediante reflexão crítica, certa «acomodação» do sujeito ao objeto, a fim de produzir um discurso universalmente verificável; tampouco é *vivência experimental*, pois esta provoca eventos e sistematiza unidades de sentido para formar teorias ou conclusões verdadeiras, embora nem sempre observáveis¹⁸.

Convém notar, finalmente, que os elementos levantados nesta Introdução e articulados segundo a ordem em que foram apresentados, permitem concentrar o estudo da experiência de Deus em uma abordagem especificamente fenomenológica (real objetivo deste artigo, cuja finalidade é investigar o tratamento dado ao na fenomenologia de Edith Stein); afinal, tendo-se partido da transcendência do ser divino e da natureza singular de seu conhecimento, chegou-se, depois da evocação de alguns elementos centrais da análise da experiência religiosa na Contemporaneidade, chegou-se à compreensão da *experiência de Deus* como experiência do ser humano em relação com o objeto que lhe aparece como divino. A pessoa de fé, ao referir-se à experiência de Deus, só pode, portanto, indicar *efeitos* que ela vivencia e atribui a um ser que só pode ser divino.

Na realidade, a pessoa de fé diz, em geral, que foi encontrada pelo ser divino, e não que o encontrou. Essa inversão de perspectivas (encontrar e ser encontrado ou encontrada) mostra-se fundamental para a análise e o discurso que pretendem adequar-se à transcendência de Deus, pois, se de sua transcendência decorre também sua natureza suprema, ao ser humano não é dado produzir o encontro de Deus, mas apenas abrir-se à iniciativa de Deus, que vem ao seu encontro. Essa parece ser

Dieu», In: Hans Urs von Balthasar, *Nouveaux points de repères* (Paris: Fayard, 1980): 49-63. Esta é uma ocasião privilegiada para lembrar a grande relevância histórica, filosófica e teológica do estudo de Michel Foucault ao considerar o ascetismo cristão dos primeiros séculos uma herança dos filósofos cínicos por sua preocupação engajada com a verdade: cf. Michel Foucault, *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres*. Vol. 2 (Paris: Gallimard; Seuil, 2009).

¹⁷ Cf. Patrick Jacquemont; Jean-Pierre Jossua; Bernard Quelquejeu. «Note sur l'usage du terme "expérience"». In: Patrick Jacquemont; Jean-Pierre Jossua; Bernard Quelquejeu, *Une foi exposée* (Paris: Cerf, 1983): 171-174.

¹⁸ Cf. Jean Mouroux, *Expérience chrétienne*, op. cit., p. 19-24.



a razão pela qual, ao descrever o encontro do ser divino com cada indivíduo humano, Edith Stein, na *Ciência da Cruz*, dá um exemplo explícito da passagem da expressão da fé como «simples ouvir dizer» (a fé como recepção do anúncio e livre aceitação dele) à concepção da fé como o «receber o toque de Deus» (conhecimento pleno do ser divino, por dom do próprio ser divino).

É comum que a experiência de Deus, para a maioria dos fieis, seja da ordem do «ouvir dizer» e do responder em liberdade, ao passo que a experiência de «ser tocado ou tocada diretamente» por Deus mesmo é algo excepcional. Todavia, mesmo no primeiro caso, é possível e desejável abrir-se à ação de Deus, pelos diversos atos da prática cotidiana da fé, sobretudo buscando vislumbrar seu caráter de mistério, a fim de que a graça opere e assimile a pessoa ao autor de sua fé, o próprio Deus:

Assim como Jesus, no abandono de sua morte, entregou-se nas mãos do Deus invisível e incompreensível, assim ela [a alma] entrará na escuridão da meia-noite da fé, único caminho para o Deus incompreensível. Ela receberá, assim, a *contemplação mística*, «raio em meio às trevas» (Dionísio Areopagita, *Mystica Theologia* I, 1), misteriosa sabedoria divina, conhecimento obscuro e geral, único correspondente ao Deus incompreensível que ofusca o entendimento e aparece-lhe como escuridão. Esse conhecimento penetra a alma e pode fazê-lo tanto mais claramente quanto mais livre a alma estiver de todas as outras impressões. É algo muito mais puro, mais delicado, mais espiritual e mais interior do que qualquer coisa que se conheça mediante sua vida espiritual natural; é também elevado acima da temporalidade, um verdadeiro começo da vida eterna em nós. Não é apenas aceitar a mensagem de fé que foi ouvida, não é apenas voltar-se para o Deus que só se conhece por ouvir dizer, mas um íntimo ser tocado por Deus (*Berührtwerden*) e uma experiência de Deus (*Erfahren Gottes*) que tem o poder de desprender a alma de todas as coisas criadas, elevá-la e mergulhá-la em um amor que desconhece seu objeto¹⁹.

A expressão *Erfahren Gottes* também poderia ser traduzida por *saber experiencial de Deus* ou *vivência experiencial de Deus*, evitando-se, assim, toda associação com o campo semântico do empirismo ou do indutivismo das ciências modernas, bem como marcando-se a diferença radical entre a percepção de Deus e a percepção de todo outro objeto. Ademais, uma das estratégias de Edith Stein para escapar aos dois riscos acima evocados quanto ao uso religioso do termo *experiência* foi ampliar e flexibilizar o campo semântico desse termo, designando-o por outros como *Erfahrung* e mesmo *Erkenntnis*, como

¹⁹ Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft* (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2003): 100.



quando registra *natiürliche Gotteserkenntnis* (conhecimento natural de Deus)²⁰.

Em síntese e encaminhando o presente estudo rumo à perspectiva fenomenológica steiniana, parece possível exprimir a natureza da experiência religiosa por meio de dois sentidos fundamentais de acordo com os quais os termos *religião e fé* serão sinônimos por designarem propriamente uma vivência experiencial²¹. Em primeiro lugar, considerado que o testemunho de pessoas religiosas declara a certeza de terem sido encontradas por Deus numa vivência experiencial cujo objeto ou substância é essa substância mesma, quer dizer, Deus, Realidade Transcendente, pode-se chamar a experiência religiosa de *conhecimento de Deus por experiência*. O caso privilegiado ou típico desse conhecimento, embora excepcional, é aquele a que se costuma denominar *experiência mística*, contato direto com o mistério divino que «toca» a pessoa por ele escolhida segundo desígnios conhecidos somente por ele mesmo e eleva-a por graça e sem mediações a uma percepção de sua inefável intimidade²². A pessoa tocada por Deus, finita, não possui nem pode possuir conhecimento total da essência divina, infinita, donde a certeza nascida do conhecimento de Deus vincular-se forçosamente à incerteza. Em segundo lugar, o outro sentido da experiência religiosa ou fé não nasce necessariamente de uma experiência direta de encontro com o ser divino, mas forma-se por um aprendizado de *escuta* da Revelação e do testemunho dos fiéis que precederam na fé aos que creem hoje. Esse conhecimento de Deus corresponde ao que a tradição cristã, baseada no texto paulino de Rom 10, 17, denomina *fides ex auditu*, fé proveniente da escuta, e consiste em um *conhecimento de Deus aprendido mediante expressões do mistério*

²⁰ Cf. Edith Stein, «Wege der Gotteserkenntnis – Die Symbolische Theologie des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen», In: Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2017). Um estudo específico do léxico steiniano concernente à noção de experiência encontra-se em: Cristián Núñez Durán, *La noción de experiencia en la obra de Edith Stein y su aporte para la comprensión de la relación entre el ser humano y Dios* (Santiago: Universidad Católica de Chile, 2021). Tese de Doutorado. Disponível em: <https://repositorio.uc.cl/xmlui/handle/11534/63071> (Acesso em: 27 set 2022).

²¹ Seja no mundo antigo não cristão, seja a partir do cristianismo, o sentido do termo *religião* possuía um caráter ativo, ligado à práxis, aos hábitos, e, por isso, era muito próximo, senão sinônimo, do termo *fé*, entendido como ação de crer. Por esse motivo, Santo Agostinho, entre outros, conceberá a *religião*, segundo o vocabulário cristão, como o verdadeiro culto a Deus pela prática da fé (crer inteligindo e amando), da esperança e a da caridade (cf. Santo Agostinho, *Enquirídio [a Laurêncio] ou Sobre fé, a esperança e a caridade*, capítulo 1). Santo Tomás de Aquino, por sua vez, preferirá insistir que o fato de objeto do hábito ou virtude da *religião* consistir em atos do culto devido a Deus leva a distinguir entre esse hábito preciso ou virtude da *religião* e as virtudes teológicas, levando a conceber a *religião* como hábito ou virtude que permite aos seres humanos ordenar-se a Deus especificamente por meio dos atos do culto (cf. Tomás de Aquino, *Suma de teologia IIaIIae*, q. 104, a. 5). Apenas muito posteriormente, na Modernidade, associar-se-á ao termo *religião* o sentido de pertencimento e prática institucional (cf. Jean-Yves Lacoste; Nicolas Lossky, «Foi», In: Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 1998): 568-579; Jörg Splett, «Philosophie de la religion», In: Jean-Yves Lacoste (ed.), *Dictionnaire critique de théologie* (Paris: PUF, 1998): 1195-1199).

²² A bem da verdade histórica, não convém esquecer que, entre os séculos XVI e XIX, a Igreja Católica pôs o



divino ao qual se dá uma adesão livre. Essas expressões correspondem às verdades reveladas por Deus mesmo, elaboradas em linguagem inteligível aos diferentes contextos históricos²³ e transmitidas pelas muitas gerações de fiéis, podendo mesmo ter sua compreensão desenvolvida ao longo do tempo²⁴.

O conhecimento de Deus pela escuta também chega a uma experiência de certeza, a qual se constitui em uma duração histórica dependente da realidade de cada fiel. Com ela também se vincula sempre a experiência da incerteza, dado o caráter ainda mais misterioso do ser divino quando se trata da fé baseada na escuta, e não da fé como toque do ser inefável. Com efeito, em termos naturais, a fé como escuta não se baseia em uma manifestação fenomênica do ser divino simplesmente porque tal manifestação não é possível, em virtude da transcendência de Deus, de maneira que dele não se pode

tema da experiência mística sob suspeita. A primeira obra a esse respeito e não inserida no Index dos livros proibidos data de 1927: Ambroise Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris: Victor Lecoffre, 1927).

²³ Cf. Alphonse Dupront, *A religião católica: possibilidades e perspectivas* (São Paulo: Loyola, 1995).

²⁴ Cf. Karl Rahner, «Sobre o problema da evolução do dogma», In: Karl Rahner, *O dogma repensado*, trad. Hugo Assmann (São Paulo: Paulinas): 57-105. Sobre a importância da distinção feita aqui em termos fenomenológicos para representar a longa tradição cristã de compreensão da experiência da fé ao distinguir entre sua substância e suas expressões, cf., por exemplo, Johannes Feiner; Magnus Loehner (eds.), *Mysterium salutis – Compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Vol. III/3: *O evento Cristo – A cristologia na história dos dogmas*, vários tradutores (Petrópolis: Vozes, 1981). Tal importância atesta-se com força ainda hoje e mesmo em sentido pastoral, como se observa, por exemplo, no n. 29 da Carta Encíclica *Lumen Fidei* do Sumo Pontífice Francisco, «Justamente porque o conhecimento da fé está ligado à aliança de um Deus fiel que estabelece uma relação de amor com o ser humano e lhe dirige a Palavra, é apresentado pela Bíblia como escuta e aparece associado com o ouvido. São Paulo usará uma fórmula que se tornou clássica: “fides ex auditu — a fé vem da escuta” (Rm 10, 17). O conhecimento associado à Palavra é sempre conhecimento pessoal, que reconhece a voz, se lhe abre livremente e a segue obedientemente. Por isso, São Paulo falou da “obediência da fé” (cf. Rm 1, 5; 16, 26). Além disso, a fé é conhecimento ligado ao transcender do tempo que a Palavra necessita para ser explicitada: é conhecimento que só se aprende num percurso de seguimento. A escuta ajuda a identificar bem o nexo entre conhecimento e amor.» Não há dúvida de que grande parte dos fiéis possui «apenas» o conhecimento de Deus provindo da escuta, elaborado no cotidiano da história de cada pessoa pela intensificação de sua relação com ele pela oração, a prática litúrgica, a prática ética, e, quando possível, pela investigação da natureza divina, abrindo-se a ela sempre com ouvidos mais apurados. Em termos gerais, a propósito, a experiência humana testemunhada a partir do que terá sido o momento em que, na linha histórica da suposta evolução das espécies, os seres humanos cruzaram o limiar da consciência, mostra que cada pessoa é estrutural e fundamentalmente orientada para a experiência do ouvir: ouvir a Natureza, porque dela depende; ouvir seus semelhantes, porque deles também depende; ouvir a Realidade Transcendente, da qual depende inteiramente (cf. Karl Rahner; Paul Overhage, *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung der Menschen* (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1961), *Realidade Transcendente* esta que se dirige aos humanos por meios diversos, eminentemente, segundo crê a tradição cristã, a Revelação bíblica e a Igreja entendida como comunidade dos que creem, santificada e santificante pelo seu Senhor, no Espírito Santo que conduz ao Pai (Cf. *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1997): 231, n. 824; 209, n. 748). De grande relevância a esse respeito são a análise e a descrição da natureza humana feitas por Karl Rahner ao identificar como elemento nuclear dessa mesma natureza o ser ouvinte e, mais especificamente, o ser ouvinte da Palavra anunciada por Jesus, mesmo se atematicamente, quer dizer, sem reflexão e sem um saber reflexivo a seu respeito (cf. Karl Rahner, *Hörer des Wortes – Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1997)). Os dois tipos de conhecimento de Deus,

falar nem por experiência empírica nem por vivência experimental. Dessa perspectiva, as expressões do ser divino elaboradas por fiéis, teólogos, biblistas,²⁵ antropólogos, filósofos, artistas, e mesmo por representantes do magistério oficial das religiões e igrejas, nunca corresponderão exatamente à essência de Deus, ainda que possam ser adequadas. Expressarão sempre de maneira parcial as percepções vividas na condição de cada pessoa e cada grupo de fé, donde, aliás, derivar-se o risco de que o ser concebido como divino e denominado Deus possa não passar de um ídolo.

Por fim, a bem da clareza histórica, é relevante lembrar que, no pensamento ocidental, a tríplice vinculação entre experiência do ser divino, experiência de certeza e experiência de incerteza aparece já na filosofia antiga, especialmente com Platão e sua tentativa de *conhecer* o ser divino (obviamente não concebido à maneira dos três grandes monoteísmos aqui já evocados) e *falar* sobre ele de maneira racionalmente justificada.²⁶ Epicteto, por sua vez, refere-se à experiência religiosa de modo muito

porém, não se excluem, mas podem ocorrer em uma mesma pessoa. Além disso, o fato de a certeza deixada pelo conhecimento de Deus por experiência ser indelével e, por isso mesmo, mais sólida do que a do conhecimento de Deus pela escuta, não diminui em nada a importância desse segundo tipo, até porque ele é o mais comum e naturalmente acessível aos seres humanos. Se os fiéis possuidores de um conhecimento de Deus pela escuta mais ouvem do que veem diretamente, ao passo que aqueles que possuem um conhecimento de Deus por experiência mais veem do que ouvem, não se estabelece uma hierarquia de importância ou dignidade entre eles, sobretudo porque ambas as formas de conhecer a Deus são sempre graça do próprio Deus. Não por acaso, também com uma feliz síntese, a continuação do n. 29 da Carta Encíclica *Lumen Fidei* do Sumo Pontífice Francisco afirma: «A propósito do conhecimento da verdade, pretendeu-se por vezes contrapor a escuta à visão, a qual seria peculiar da cultura grega. Se a luz, por um lado, oferece a contemplação da totalidade a que o homem sempre aspirou, por outro, parece não deixar espaço à liberdade, pois desce do céu e chega diretamente à vista, sem lhe pedir que responda. Além disso, parece convidar a uma contemplação estática, separada do tempo concreto em que o homem goza e sofre. Segundo esta concepção, haveria oposição entre a abordagem bíblica do conhecimento e a grega, a qual, na sua busca duma compreensão completa da «realidade», teria associado o conhecimento com a visão. Mas tal suposta oposição não é corroborada de forma alguma pelos dados bíblicos: o Antigo Testamento combinou os dois tipos de conhecimento, unindo a escuta da Palavra de Deus com o desejo de ver o seu rosto. Isto tornou possível entabular diálogo com a cultura helenista, um diálogo que pertence ao coração da Escritura. O ouvido atesta não só a chamada pessoal e a obediência, mas também que a verdade se revela no tempo; a vista, por sua vez, oferece a visão plena de todo o percurso, permitindo situar-nos no grande projeto de Deus; sem tal visão, disporíamos apenas de fragmentos isolados de um todo desconhecido».

²⁵ A distinção entre teólogos e biblistas, recente na história do cristianismo, é típica dos séculos XVIII-XIX. Muitos biblistas, hoje, sequer creem em Deus, assim como muitos teólogos negligenciam a base bíblica necessária à atividade de pensar sobre Deus e de falar sobre ele. Observa-se, ainda, sobretudo na América Latina, algo como uma «bibliatria» por parte de biblistas e fiéis cristãos, como se as Escrituras Sagradas contivessem e exprimissem a totalidade da essência divina. Por outro lado, observa-se, da parte de teólogos, o pressuposto de que a especulação racional sobrepõe-se à exegese bíblica porque pode corrigi-la e obter interpretações bíblicas mais justificadas. A respeito da exegese bíblica na Idade Média e de suas consequências para a relação entre teologia e exegese bíblica na Modernidade e na Contemporaneidade, continuam a ser referência obrigatória os quatro volumes de Henri de Lubac, *L'exégèse médiévale* (Paris: Cerf, 1990ss – reedição). Cf. também Gilbert Dahan, *L'Occident médiéval, lecteur de l'Écriture* (Paris: Cerf, 2001); Gilbert Dahan, «Bíblia», In: Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Juvenal Savian Filho (eds.), *Vocabulário teológico de Tomás de Aquino* (São Paulo: Paulinas, 2023).

²⁶ Por exemplo, o livro X das Leis, mesmo sem conter nada de semelhante ao que posteriormente, em contexto



próximo ao dos monoteísmos e mesmo ao de expressões modernas, pois designa-a essencialmente, ainda que com outro vocabulário, como uma vivência identificável, na linha schleiermacheriana, com um sentimento de dependência em relação ao «Todo».²⁷ Mas será efetivamente apenas com as religiões de matriz abraâmica, especialmente quando começam a ocorrer as primeiras conversões ao cristianismo de intelectuais gregos e romanos – bons conhecedores do platonismo – que se vincularão com relevância filosófica as três experiências aqui em questão.²⁸ A essa tradição conecta-se Edith Stein ao distinguir entre *conhecimento natural de Deus (natürliche Gotteserkenntnis)*, *fé (Glauben)* e *experiência sobrenatural de Deus (übernatürliche Erfahrung Gottes)*. Importa, por isso, investigar de saída sua análise da experiência sobrenatural de Deus, o conhecimento de Deus por experiência, pois é nesse tipo de

cristão, se chamará de conhecimento de Deus por experiência, é um dos melhores testemunhos do máximo a que se pôde chegar filosoficamente no tratamento da vinculação entre conhecimento da divindade, certeza e incerteza na Antiguidade pré-cristã. Platão criticou a religião tradicional, identificando contradições nos mitos, para tornar mais adequado o discurso sobre a dimensão divina do cosmo por meio de um procedimento lógico que convencesse seus interlocutores quanto à realidade dessa dimensão. Para demonstrar tal realidade, ele não recorria mais a conteúdos mitológicos – pois um recurso desse tipo consistiria em um procedimento circular autorreferente e, portanto, não probante –, mas a dados externos à religião, principalmente a observação da regularidade e da permanência dos corpos celestes. Sua finalidade principal, ademais, não era uma reflexão propriamente teológica, mas a busca de um fundamento para o governo da sociedade em seu conjunto (cf. Platão, *Leis* X, 899c; cf. também Luc Brisson, «A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão». *Kriterion – Revista de Filosofia* 44, no. 107 (2003): 24-38). Vale insistir que a crítica platônica dirigia-se à religião tradicional e, por assim dizer, irrefletida, mas não à religião em si, nem à afirmação de uma dimensão divina do cosmo. Não se pode esquecer que foi obra de Platão introduzir no coração mesmo da filosofia a exigência de afirmar um absoluto transcendente como condição e horizonte de inteligibilidade do «mundo», exigência esta que permanecerá até o Renascimento e, em maior ou menor medida, até o final da Modernidade, sendo eliminada ou pelo menos transposta e alterada em termos de imanência por obra de pensadores muito mais recentes, principalmente Hegel (cf. Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, trad. Juvenal Savian Filho (São Paulo: Loyola, 2012); Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Introdução ao pensamento de Hegel: A Fenomenologia do Espírito e seus antecedentes* (São Paulo: Loyola, 2020); Henrique Cláudio de Lima Vaz, *A formação do pensamento de Hegel* (São Paulo: Loyola, 2014); Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental* (São Paulo: Loyola, 2000)). No presente estudo, seguindo-se os resultados do primeiro e do último títulos de Henrique Cláudio de Lima Vaz citados acima, toma-se partido contrário à tese (sustentada, por exemplo e sobretudo, pelo dominicano André-Jean Festugière) de que haveria, segundo Platão, uma «experiência» ou um «toque» da Ideia do Bem, ao modo de um «dom» concedido extraordinariamente ao intelecto no fim da ascensão dialética do conhecimento (cf. André-Jean Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (Paris: Vrin, 1936)). Mais coerente parece a crítica dirigida a essa interpretação pelo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz em sua tese de doutorado, defendida já nos anos 1950, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, para quem o último ato da ascensão dialética platônica é e permanece um ato do próprio noûs, o intelecto. Será somente a partir do século II da Era Comum que a concepção de uma possível «experiência» direta ou «toque» do ser transcendente ganhará sentido e relevância filosófica, sobretudo com Plotino (o qual, porém, não atribuía a tal ser divino nenhum caráter criador, ao modo cristão, nem um interesse ou uma providência pessoal, interessada pela felicidade de cada ser humano).

²⁷ Cf. Epicteto, *Manual*, trad. José Rodrigues Seabra Filho (São Paulo: Nova Acrópole, 2021).

²⁸ Cf. Anca Vasiliu, *Penser Dieu: noétique et métaphysique dans l'Antiquité Tardive* (Paris: Vrin, 2018). Cf. também, acima, nota 2.



vivência que o ser humano constata com maior clareza a articulação entre a certeza de ter sido encontrado por Deus e a incerteza que sempre impera no conhecimento da essência divina enquanto se está *in statu viae*.

2. DEUS, EXPERIÊNCIA E «INTERIORIDADE»

2.1. EXPERIÊNCIA OU CONHECIMENTO

Embora os campos semânticos dos termos *experiência e conhecimento* não sejam coincidentes, ambos serão tomados aqui como sinônimos, tal como fez a própria Edith Stein em diferentes textos, entre eles o *Caminhos do conhecimento de Deus*. A inteligibilidade dos dois termos, no entanto, implica necessariamente a de um terceiro, o de *intuição ou conhecimento imediato*, clareza obtida sem mediações, percepção (seja de ordem sensorial, afetiva e/ou sentimental ou ainda intelectual/espiritual).

Quanto à tríplice vinculação das experiências aqui tratadas (religiosa, certeza, incerteza), ela é exposta de maneira privilegiada nos textos steinianos de caráter primordialmente filosófico-teológico, pelo tratamento mais sistemático-racional – ou, se se preferir, mais universal – que lhe oferecem. Por exemplo, no texto *A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino: ensaio de um cotejo*, publicado em 1929, Edith Stein identifica uma clara convergência entre Husserl e Tomás de Aquino no tocante à descrição do *conhecimento natural*: nem Husserl desprezava a base empírica como origem do conhecimento, nem Santo Tomás ignorava a ação de essências ou ideias eternas já no ato da percepção sensorial mesma.²⁹ Nessa convergência, o conhecimento ou a experiência revela sua essência em três momentos fundamentais: (i) o ponto de partida de toda experiência ou conhecimento é sempre uma

²⁹ Cf. Edith Stein, «Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino», In: Edith Stein, „Freiheit und Gnade“ und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie, ed. por Beate Beckmann-Zöller; Hans Rainer Sepp (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2014): 119-142. (Edith Stein Gesamtausgabe 9); Edith Stein, «A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Santo Tomás de Aquino», trad. Márcia Cavalcante Schuback, In: Edith Stein, Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino, vários tradutores (São Paulo: Paulus, 2021): 99-134. O cotejo entre os dois pensadores pode ser considerado uma síntese da concepção de conhecimento/experiência da própria Edith Stein, uma vez que é nos mesmos termos desse cotejo que ela descreve o conhecimento também em outros trabalhos (cf., por exemplo, Edith Stein, «Erkenntnis, Wahrheit, Sein», In: Edith Stein, „Freiheit und Gnade“, p. 168-175; Edith Stein, «Conhecimento, verdade, ser», trad. Gilfranco Lucena dos Santos, In: Edith Stein, Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino, p. 189-200). No cotejo entre Husserl e Santo Tomás, Edith Stein, em primeiro lugar, descreve o conhecimento como atividade que sempre inicia pelo uso dos sentidos corpóreos. Se isso parece óbvio para quem conhece o pensamento tomasiano, tal obviedade não se aplica, aparentemente, a Husserl, mas, segundo Edith Stein, se, para chegar a uma intuição da essência não se necessita de nenhum fundamento na experiência sensível, essa afirmação de cunho husserliano não quer dizer que o fenomenólogo possa trabalhar sem qualquer material sensível, mas apenas se quer dizer que, ao filosofar, ele não precisa de nenhuma percepção física atual de uma coisa, e, quando ele se serve de uma percepção atual ou da recordação de uma coisa percebida, não faz nenhum uso da posição de «realidade». Para ele, não importa esta coisa existente de fato, mas o ter à

intuição sensorial, e, mesmo quando se fala de *intuição intelectual*, pressupõe-se a atividade da intuição sensorial como base que já despertou ideias possibilitadoras de inteligibilidade; (ii) o que se costuma chamar de *abstração* não é o resultado de algum procedimento indutivo, mas de uma *análise de essência* que principalmente desconsidera tudo o que é contingente no objeto analisado; (iii) a ação do intelecto ou entendimento não é criação, e menos ainda representação, mas *recepção ou passividade ativa*.³⁰

Não por razões fenomenológicas, mas por causa do contexto tomista e neotomista ao qual pertenciam alguns de seus interlocutores,³¹ Edith Stein é levada a perguntar pela natureza da «interioridade» ou «subjetividade» em contraposição com a «exterioridade» ou «objetividade» do objeto conhecido. Em outras palavras, via-se diante da necessidade de esclarecer a natureza da «interioridade»

disposição, como material inicial, a intuição clara de uma coisa material. Em segundo lugar, se, para Tomás, todo conhecimento natural é obtido por meio de uma elaboração intelectual de material sensível, o método de Husserl também o acompanha nesse princípio. Para ambos, a intuição não é obtida por indução, pois a tarefa do filósofo, quando quer identificar a essência da coisa conhecida, não é observar uma série de coisas, compará-las e extrair propriedades comuns. Uma única intuição exemplar pode ser suficiente para realizar a abstração, que dizer, o acesso à essência. A abstração é um deixar fora de consideração aquilo que advém à coisa apenas de modo contingente, um direcionamento do olhar para aquilo que pertence à coisa material como tal, aquilo que pertence à ratio da coisa material, como Tomás dizia, a sua ideia, obra do intellectus dividens et componens (intelecto que divide e reúne). O dividere é analisar, separar, abstrair «momentos» essenciais e contingentes; e Edith Stein enfatizava a importância de não tomar os termos tomasianos em sentido demasiadamente estrito, pois querer identificar o dividere et componere com raciocínios indutivos e dedutivos, no sentido da ciência empírica da Natureza e das formas silogísticas tradicionais, seria simplificar o método de Santo Tomás de maneira inadmissível. O intus legere, quer dizer, o ler no interior das coisas, chamado por Tomás de tarefa própria do intelecto, pode ser certamente aceito pelo fenomenólogo como uma expressão apropriada para o que ele entende por intuição. Por isso, em terceiro lugar, no que concerne à questão do caráter ativo ou passivo da intuição, é possível identificar novamente uma correspondência entre Tomás e Husserl: quando Tomás vê no procedimento de análise que procura avançar do material inicialmente dado até a essência uma atuação do intellectus agens (intelecto agente) ou uma ação autêntica do entendimento, vê também que o intus legere ou a intuição do entendimento possui o caráter de uma recepção iluminada pelas ideias eternas que o habitam. Conhecer, para Tomás, é participar do «mundo» inteligível, que, em termos teológicos, significa participar do ser divino. A fenomenologia, por sua vez, deu destaque especial a esse momento passivo, contrapondo seu modo de investigar, guiado pela ratio objetiva, e as filosofias modernas, especialmente as filosofias da representação, para as quais o pensar é um «construir»; e o conhecimento, uma «criação» do entendimento (cf. idem, p. 133-137; trad. brasileira: p. 120-126).

³⁰ Para quem está habituado a estudar a gnoseologia de Santo Tomás segundo esquemas tomistas ou neotomistas, essa descrição da abstração pode parecer absurda ou, no mínimo, anacrônica. Lembre-se, porém, que, nos manuscritos do próprio Tomás de Aquino, o tema da abstração também não corresponde aos esquemas quase sempre simplificadores das obras tomistas e neotomistas. Apenas para mencionar a complexidade e fertilidade desse tema até hoje, cf. a obra de um autor autodeclarado «realista» e que simplesmente nega a existência de uma teoria da abstração em Santo Tomás: Roger Pouivet, *Après Wittgenstein, Saint Thomas* (Paris: PUF, 2008).

³¹ Em benefício da clareza histórica e teórica convém lembrar que, embora Edith Stein empregue o termo tomista para designar o pensamento de Tomás de Aquino, sua visão do pensamento tomasiano não se alinhava com as vertentes interpretativas tradicionalmente conhecidas como tomismo, neotomismo ou neoescolástica (que, por assim dizer, propagavam e ainda propagam a visão do pensamento de Santo Tomás como a-histórico, definitivo e o único ortodoxo). É verdade que Edith Stein estudou Santo Tomás em boa parte pela leitura de dois manuais neotomistas, aliás, dois dos melhores entre eles, a saber: Joseph Gredt, *Die*

do sujeito, pois não podia simplesmente pressupor a descrição da *consciência como ato de correlação*, seja com a «exterioridade» ou o «mundo» circundante, seja com experiências internas do próprio sujeito, uma vez que seus interlocutores permaneciam presos às filosofias da representação, concebendo a consciência não como ato do instante presente em que dois polos (o cognoscente e o conhecido) influenciam-se mutuamente, mas como potência ativa que transcreve o «mundo» para si mesma, ao modo de um «baú» no qual se armazenam informações as mais diversas.

2.2. «INTERIORIDADE» OU «SUBJETIVIDADE»

Sendo impossível, nos limites de um artigo cujo tema central não é a adequação ou a inadequação do emprego, em fenomenologia, do vocabulário da «interioridade» e da «exterioridade»,

aristotelisch-thomistische Philosophie (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 1935), com sua edição latina: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (Barcelona: Herder, 1911) e Gallus Manser, *Das Wesen des Thomismus* (Friburgo na Brisgóvia: St. Paulsdruckerei, 1935), sendo este último, a bem da verdade, dificilmente classificável como neotomista, dado seu caráter ensaístico. Todavia, Edith Stein frequentou também os textos mesmos de Santo Tomás, como prova sua tradução do *De veritate*, bem como o fato de ter sido formada pelas obras de Martin Grabmann e Erich Przywara, entre outros autores pertencentes ao renascimento dos estudos que buscavam chegar ao «Tomás histórico», quer dizer, o Tomás de Aquino cujo pensamento encontrava-se registrado nos manuscritos de suas próprias obras, e não nos manuais neotomistas (cf. Martin Grabmann, *Thomas von Aquin – Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt* (Munique: J. Kösel, 1920); Erich Przywara, *Analogia entis: Metaphysik. Ur-struktur und All-rhythmus* (Munique: Kösel-Postet, 1932)). Cf. também as anotações de Edith Stein em: Edith Stein, *Miscellanea thomistica*, ed. por Andreas Speer (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2013). (Edith Stein Gesamtausgabe 27). Esses dados históricos levam a discordar da interpretação proposta no livro de Florent Gaboriau, que classifica de heterodoxa a interpretação steiniana de Santo Tomás (cf. Florent Gaboriau, *Édith Stein philosophe*. Paris: François-Xavier de Guibert, 1999). Na realidade, a heterodoxia de Edith dava-se em relação ao tomismo, não a Santo Tomás. Por outro lado, também parece necessário discordar das interpretações que identificam em Edith Stein uma «virada realista», graças à sua descoberta do tomismo e às suas críticas da tendência idealista da fenomenologia husserliana (cf., por exemplo, Michel Dupuis, «Edith Stein et le(s) sens de la réalité». *Revista de Filosofia Aurora* 29, no. 48 (2017): 757-777). Tanto para criticar como para defender «realismo» de Edith Stein, que teria sido reforçado por seu «tomismo», muitos intérpretes recorrem ao Excurso sobre o idealismo transcendental, inserido na obra *Potência e ato* (cf. Edith Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins*, ed. por Hans Reiner Sepp (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2006): 235-247. (Edith Stein Gesamtausgabe 10), concentrando-se especialmente no modo como a autora, nesse excuro de conteúdo denso, analisa a noção tomasiana de fantasma. O excuro, porém, quando analisado isoladamente, parece ter um conteúdo cujo sentido de conjunto é difícil ou mesmo impossível identificar; parece possuir um caráter ambíguo, pois Edith não toma explicitamente posição nem a favor nem contra o idealismo ou o realismo. É de extrema relevância, porém, notar que, para interpretá-lo, convém seguir a última frase do parágrafo anterior (precedente aos três asteriscos: ***, em meio ao item d do § 23 do Capítulo VI), com a qual a pensadora dá a chave de leitura para interpretar o excuro. Diz ela: «Toda percepção de coisas sensíveis edifica-se sobre a base do ‘material de sensação’. Sob o nome do que Tomás chama de fantasma podem-se colocar tais data sensíveis. Na medida em que os puros data de sensação dão lugar a um movimento do espírito que os ‘anima’ ou os explora de modo cognitivo, pode-se designá-los como motivos (no sentido mais amplo do termo). Por oposição aos motivos que num encadeamento de atos do espírito e na qualidade de realidades objetivas determinam o movimento adiante, convém defini-los nomeando-os stimuli. O fantasma, antes de ser integrado em um encadeamento intuitivo, não é ainda *species sensibilis*. Ele só se torna *species sensibilis* pela ‘apreensão animadora’» (idem, p. 234). Em consonância com o que aqui já foi dito a respeito da concepção tomasiana de



nem da «subjetividade» e da «objetividade», tomar-se-á aqui um atalho a fim de fazer sobressair resumidamente o sentido em que esses termos são empregados fenomenologicamente. Esse atalho será um estudo sintético do tratamento dado por Edith Stein àquele que ficou conhecido como debate «idealismo *versus* realismo», pois aparentemente o tratamento dos temas da real presença divina na experiência religiosa e da «realidade» do «mundo» requerem solução para tal debate.

No início de sua carreira intelectual, Edith Stein opôs uma gnoseologia «realista» a uma gnoseologia «idealista», atribuindo à fenomenologia husserliana um caráter «idealista». O *realismo* parecia-lhe garantir um sentido ontológico autônomo para o «mundo» porque pressuporia dois polos na atividade de conhecer: o do sujeito cognoscente (dotado de potências cognitivas) e o do objeto conhecido (dotado de características próprias e existente de maneira absoluta, quer dizer, independentemente de ser ou não percebido por um sujeito). O *idealismo*, por sua vez, conceberia o conhecimento em função apenas do polo do sujeito cognoscente, considerando o objeto como elaboração ou representação do sujeito segundo suas potências cognitivas e ignorando ou mesmo negando a problemática da existência absoluta do polo do objeto conhecido.

conhecimento/experiência, é possível ver que phantasma, no vocabulário de Tomás, designa, de modo geral, a imagem sensória de cada coisa percebida sensorialmente, mas como semelhança, na alma, de cada coisa sensível percebida (a cor ou o aspecto visual na visão, o cheiro ou o aspecto olfativo no olfato, o sabor ou o aspecto gustativo no paladar, a textura ou o aspecto tangível no tato, e o som ou o aspecto auditivo na audição – cf. Tomás de Aquino, Suma de teologia I, q. 84, a. 7, ad 2m). Mas o fantasma só é *species sensibilis* (espécie sensorial) quando percebido, ou seja, quando existe para o intelecto ao modo de coisa percebida, ou, em vocabulário fenomenológico, quando se torna objeto intencional que conserva as características materiais da coisa (cf. Tomás de Aquino, De veritate, q. 2, a. 6, ad 2m). Em outras palavras, para Tomás de Aquino, a espécie sensível não é uma representação da coisa conhecida na alma de quem conhece, mas a própria coisa ao modo de coisa conhecida. Tomás mostrava ter consciência de que, se entendesse a espécie sensível como representação, teria de enfrentar o problema da garantia da correspondência entre tal representação (a coisa tal como representada) e sua fonte (a coisa efetiva), problema, aliás, diante do qual Kant, segundo Edith Stein, sucumbiu, tendo de postular um abismo entre o fenômeno e a coisa em si. A melhor interpretação dada até o momento para a «ambiguidade» que se pode atribuir aos textos em que Edith Stein aborda as relações entre fenomenologia e metafísica, ou ao debate «realismo versus idealismo», parece ser a de Jean-François Lavigne, que afirma: «(...) a dualidade constitutiva interna da fenomenologia nascente encontra-se, a um só tempo, transposta fielmente e controlada na posição que adota Edith Stein, desde o início dos anos 1920, no tocante ao sentido ontológico do «mundo»: o retorno reflexivo que a análise husserliana efetua, sobre as prestações intencionais internas à vivência [vécu] constituinte, é aceito e praticado, com seu alcance transcendental; mas esse condicionamento transcendental pela constituição não ultrapassa o estatuto de gênese subjetiva de um «mundo»-correlato; e a efetividade intencional, puramente atributiva, desse «mundo»-correlato não recebe por isso nenhum valor de ser. Ela permanece, assim, compatível com a conservação do reconhecimento de um substrato transcendente, em sentido absoluto»: Jean-François Lavigne, «Problématique phénoménologique et ontologie "réaliste"», In: Jean-François Lavigne (ed.), *Penser avec Edith Stein – De la phénoménologie à la métaphysique* (Paris: Hermann, 2022): 49. Cf. também: Juvenal Savian Filho, «Edith Stein para além do debate 'idealismo versus realismo': notas de um estudo em construção», In: Miguel Mahfoud; Juvenal Savian Filho (eds.), *Diálogos com Edith Stein* (São Paulo: Paulus, 2017): 203-256; Martina Korelc, «O debate 'realismo versus idealismo' em Husserl e Edith Stein», In: Miguel Mahfoud; Juvenal Savian Filho (eds.), *Diálogos com*



Em uma carta dirigida a Roman Ingarden a 03 de fevereiro de 1917, diz Edith Stein que, durante um passeio com Husserl a Haslach, conversando sobre filosofia, ela teve uma intuição repentina, a de

(...) saber muito bem o que é a constituição, mas em ruptura com o idealismo! Para que uma natureza claramente cognoscível possa constituir-se, parecem pressupor-se, de um lado, uma natureza física existente de maneira absoluta e, de outro, uma subjetividade de estrutura determinada. Mas ainda não ousei confessar essa heresia ao mestre.³²

O conteúdo da carta de 03 de fevereiro de 1917 será, porém, rapidamente retificado por Edith Stein, que mudará sua visão do idealismo. A convergência identificada entre Husserl e Tomás na concepção do conhecimento ou da experiência, exposta no texto de 1929, demonstra que, na fase madura de seu pensamento, Edith Stein simplesmente deixou de ver relevância no debate «idealismo *versus* realismo», pois entendera já em 1917 (seis meses depois de ter criticado, na carta a Ingarden, o «idealismo» husserliano tal como ela o entendera inicialmente) que esse debate fazia sentido em fenomenologia, mas representava um resquício de filosofias que não observavam ser a consciência um ato (ou um conjunto de atos) de correlação do polo de um sujeito na sua atividade de perceber outro polo, o de um objeto que, por sua vez, encontra-se em sua «atividade» própria, a de dar-se a perceber.

Edith Stein, p. 161-202; Juvenal Savian Filho, Edith Stein et l'histoire philosophique du débat 'idéalisme versus réalisme' en phénoménologie, Rapport finale d'un stage annuel de post-doctorat sous la direction de Jean-François Lavigne, Financement: FAPESP – Brésil, Texte inédit (Montpellier: Université de Montpellier, 2017).

³² Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen III – Briefe an Roman Ingarden, Brief 6, ed. por Maria Amata Neyer et alii (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2005): 40. (Edith Stein Gesamtausgabe 4). Tradução deste trecho: J. S. Filho, em diálogo com J.-F. Lavigne. (Nota bene: todas as traduções em português de textos de Edith Stein, no presente artigo, são de responsabilidade do autor do artigo, que as fez em diálogo com J.-F. Lavigne, da Université de Montpellier). Edith Stein confessará, todavia, sua «heresia» ao mestre dois meses depois do passeio a Haslach, mas Husserl dirá muitos anos depois a uma monja beneditina que «até mesmo» Edith Stein seguiu-o «apenas até 1917» (cf. Adelgundis Jaegerschmidt, «Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936». *Stimmen der Zeit* 199 (1981): 55), permitindo concluir que, certamente sem ter lido as obras publicadas por sua aluna depois de seu doutorado (com exceção da primeira versão de *Potência e ato*), o mestre guardou dela a imagem de uma adepta do realismo. A expressão «até mesmo», aplicada a Edith Stein, deve-se ao fato de Husserl estranhar que alguns de seus discípulos não entendiam o idealismo transcendental, típico da fenomenologia. Eles identificarão uma ruptura entre o volume I das *Ideias* para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica com as *Investigações lógicas*, e o entusiasmo causado pelo objetivismo das essências nas *Investigações* dará lugar a uma profunda decepção com o que eles considerarão uma volta de Husserl ao subjetivismo no volume I das *Ideias*. Husserl, por sua vez, considerá-los-á simplesmente ingênuos, e, no § 95 da *Lógica formal e lógica transcendental*, por exemplo, afirmará que a empatia/intropatia (*Einfühlung*) é um refúgio, um canto escuro da sala onde os infantes filósofos, assustados com o fantasmas do solipsismo, procuram proteger-se. No caso de Edith Stein, dadas sua argúcia e sua capacidade incomum não

No mesmo texto de 1929, ou seja, no cotejo entre a fenomenologia husserliana e a filosofia tomasiana, afirma Edith que,

(...) por seu conteúdo material, a Lógica, a Teoria do Conhecimento e a Ética incluem-se na Ontologia, embora elas possam ser vistas como disciplinas específicas quando praticadas de maneira diferente, quer dizer, de maneira normativa. Aliás, é fácil ver como neste Órgano encontra-se um lugar para a Fenomenologia transcendental, criação mais genuína de Husserl. Ela é essa mesma Ontologia universal apenas com uma mudança de signos [*Vorzeichenänderung*], segundo o modo de Husserl expressar-se e de acordo com o ponto específico em que ele se situa. Tendo em vista a contemplação transcendental, cabe perguntar como se constrói o mundo para uma consciência que pode investigar o eu em sua imanência: o mundo interior e o mundo circundante, o mundo natural e o mundo espiritual, o mundo isento de valoração e o mundo dos bens, e finalmente, de maneira suprema, o mundo marcado pelo sentido religioso ou o mundo de Deus. Husserl aperfeiçoou incansavelmente o método que permitiu tanto a ele como a seus discípulos investigar esses problemas «constitutivos» e mostrar como a atividade espiritual (racionalidade e vontade) do sujeito vai aos poucos edificando seu «mundo» mediante sua operação com um material de puras sensações e também por meio de seus variados atos e estruturas de atos.³³

Nessa passagem, Edith Stein demonstra conhecer claramente o sentido do projeto de Husserl: dar corpo às disciplinas pressupostas por todo conhecimento (a lógica pura, as matemáticas puras, as ciências puras), validando-as como *ciências de essência*, sem que a fenomenologia dependesse de constatações empíricas, mas se concentrasse no que as precede e no que cabe a ela esclarecer (donde a menção à Ontologia, sinônima aqui de *fenomenologia transcendental*). Dessa perspectiva, *um idealismo das essências* aparece como *necessidade lógica* do projeto husserliano.³⁴ Edith Stein mostra não ter abandonado

apenas de compreensão intelectual, mas sobretudo de acompanhamento do ritmo de trabalho de seu mestre, Husserl atribuía-lhe a mesma interpretação dos «infantes filósofos» e mostrava não esperar isso da parte dela. Mas, como dito acima, essa atitude de Husserl devia-se ao desconhecimento da produção acadêmica de Edith Stein. Por fim, vale chamar a atenção para o fato de a carta enviada por Edith a Ingarden, em 03 de fevereiro de 1917, bem como a imagem da «heresia» anti-idealista serão retomadas ad nauseam por intérpretes que defendem uma «virada realista» de Edith e seu abandono da fenomenologia transcendental presente no volume I das Ideias, de Husserl.

³³ Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino, p. 129-130; Edith Stein, A fenomenologia de Husserl e a filosofia de Tomás de Aquino, p. 115-116.

³⁴ A expressão necessidade lógica é tomada de: Jean-François Lavigne, Husserl et la naissance de la phénoménologie (Paris: PUF, 2005); Jacques English, L'intentionnalité et ses modes (Paris: PUF, 2006).

a fenomenologia husserliana no trabalho de seu próprio pensamento, e, ao mesmo tempo em que seguia Santo Tomás, exprimindo até mesmo dados fenomenológicos mediante o vocabulário tomasiano, também fazia uma leitura do pensamento do mestre de Aquino à qual se poderia chamar de leitura *transcendental*, pois identificava na gnoseologia tomasiana o compromisso com uma estrutura subjetiva habitada por ideias ou essências eternas, atuantes na *constituição* dos objetos. A atividade de conhecer, segundo Tomás, seria portanto, na leitura de Edith Stein em fidelidade a diferentes passagens das *Questões disputadas sobre a verdade e da Suma de teologia*, uma participação direta no ser divino, no qual ser e agir coincidem perfeitamente, uma que a essência e o ato de ser divinos também coincidem perfeitamente. No entanto, convém repetir, a constituição dos objetos não corresponde em nada, como queriam os interlocutores tomistas e neotomistas de Edith Stein, a uma simples capacidade representacionista ou abstracionista ao modo da indução com que as ciências naturais pretendem obter seus dados universais.³⁵ Em vez disso, é por meio das ideias eternas, dimensão inteligível presente em todos os entes, visíveis e invisíveis (materiais ou não materiais), e também presente no intelecto, que o próprio intelecto, solicitado por todo objeto de conhecimento, pode identificá-lo, investigá-lo, retê-lo e conhecê-lo associando-o a uma ideia universal que já habita o próprio intelecto e o habilita a tudo conhecer segundo seu modo de ser na vida terrena e segundo aquilo que os objetos revelam de si a ele.³⁶

³⁵ Interpretação que ela defenderá até mesmo diante dos pensadores tomistas reunidos no Colóquio de Juvisy, em 1932, relembando a necessidade de bem interpretar os termos empregados por Santo Tomás. Cf. Edith Stein, «<Diskussionsbeiträge anlässlich der „Journée d’Études de la Société Thomiste – Juvisy“>», In: Edith Stein, „Freiheit und Gnade“, p. 162-167; Edith Stein, «<Contribuições para a discussão durante a „Journée d’Études de la Société Thomiste – Juvisy“>», trad. Juvenal Savian Filho, In: Edith Stein, Textos sobre Husserl e Tomás de Aquino, op. cit., p. 171-183. Não se trata, no entanto, de atribuir a Edith Stein algo como um realismo transcendental, uma fenomenologia realista ou um realismo fenomenológico, expressões descartadas já por Husserl em obras como as *Meditações cartesianas* e inadequadas para exprimir o pensamento steiniano. A expressão realismo transcendental é, ao que tudo indica, a primeira empregada para classificar o pensamento de Edith Stein quando estudos sistemáticos de seu pensamento começaram a aparecer nas décadas de 1980 e 1990. Ela foi usada por Philibert Secretan, em seu livro *Conhecimento e elevação: introdução à filosofia de Edith Stein*, de 1992 – cf. Philibert Secretan, *Erkenntnis und Aufstieg: Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, (Innsbruck; Viena; Würzburg: Tyrolia; Echter, 1992): 116. No entanto, é preciso lembrar que, no tocante a Husserl, a tentativa de associar a fenomenologia transcendental ao realismo foi rejeitada abertamente em obras como *Meditações cartesianas* e *Filosofia primeira*. No tocante a Edith Stein, expressões desse tipo ou elementos que permitam elaborá-las são absolutamente ausentes de sua obra, fazendo pensar que, a despeito da afirmação de Husserl à Ir. Adelgundis Jaegerschmidt (cf. acima, nota 12), Edith Stein permaneceu até o fim de sua vida fiel à fenomenologia de seu mestre. Diante de classificações filosóficas esdrúxulas como essas, Edith Stein preferia simplesmente chamar sua filosofia madura de filosofia do ser. Cf. Edith Stein, *Potenz und Akt*, 7-20; Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ed. por Andreas Uwe Müller (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2005): 3-36. (Edith Stein Gesamtausgabe 11/12).

³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de teologia I*, questão 84, ad 1m, In: Tomás de Aquino, *Suma de teologia I*, questões 84-89, trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Uberlândia: EDUFU, 2016). Nesse contexto, é de grande relevância refletir sobre o platonismo de Tomás de Aquino: cf., acima, nota 3.

No § 7 da letra c da Primeira Parte de sua *Introdução à Filosofia*,³⁷ Edith Stein afirma que não se deve associar o idealismo de Husserl ao idealismo dos esquemas kantianos ou da identificação berkeleyana entre *ser e ser percebido*. Mas também dirá que Husserl não é um realista do tipo que considera o «mundo» circundante mero fundamento direto de uma potência individual chamada de «consciência», passivamente receptiva, sem que o sujeito participe da constituição mesma desse «mundo». Em vez disso, para todo ser corresponde idealmente uma consciência, por meio da qual o ser se *constitui*.³⁸ É a essa correlação ou relação bilateral de um objeto que se doa e de uma «subjetividade» que o acolhe que convém entender por *consciência*.

No tocante especificamente à natureza da «subjetividade» ou «interioridade», é preciso notar que ela não se reduz apenas a uma estrutura cognitiva. A descrição steiniana da «interioridade» constata

³⁷Cf. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, op. cit., p. 75-79.

³⁸Edith Stein procura ainda fornecer uma prova da independência ôntica do ser do «mundo» (não de sua independência com relação à consciência no ato perceptivo), recorrendo não a um compromisso realista com um fundamento externo à consciência, mas à experiência da intersubjetividade, tal como é típico da Fenomenologia e tal como o próprio Husserl fará longamente nos textos escritos entre 1908 e 1935 e que resultarão nos seus três volumosos livros sobre a intersubjetividade – cf. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, ed. por Iso Kern (Haia: Martinus Nijhoff, 1973, 3 vols.). O que comprova a independência ôntica do ser do «mundo» é a experiência comunicada entre vários sujeitos. Assim, é a consciência mesma que encontra um motivo para dizer que o «mundo», em seu ser, não é produzido por ela, a consciência, embora o ser do «mundo» só possa ser afirmado na relação com uma consciência. A prova elaborada por Edith Stein baseia-se na observação de que, assim como as sensações possuem algo de absolutamente subjetivo (pois pertencem a um sujeito e não podem ser divididas com nenhum outro), assim também aquilo que essas sensações «retratam» (*darstellen*), quer dizer, o objeto da experiência, é algo comum a todos os que o experienciam (é, portanto, objeto de experiência, independentemente das variações implicadas nas sensações de cada indivíduo). Há duas evidências que confirmam essa observação: (i) a experiência do «mundo externo» compreende o ser dado de outros sujeitos cognoscentes; (ii) o conteúdo da experiência é idêntico. Edith Stein não dá exemplo, mas, por razões didáticas, parece coerente recorrer ao caso da cor, que era caro a Husserl: embora cada sujeito veja uma cor ou uma multiplicidade de perfis e variações que são unificados pela visão individual e dependem dela, é inegável que os sujeitos vejam algo ao que se dá o nome de cor. Assim, se o verde visto por um é variável com relação ao verde visto por outro, isso não nega, mas confirma, que há algo ao qual se dá o nome de verde e que não é produzido pela consciência de cada sujeito, mas a precede do ponto de vista ontológico (embora não preceda, mas seja concomitante, do ponto de vista da percepção). A comunicação entre sujeitos cognoscentes ou a intersubjetividade evita, por corolário, o solipsismo ou o risco de afirmar que o «mundo» não passa de uma criação solitária do sujeito ou de sujeitos isolados em suas experiências. A constatação da identidade das percepções permite avaliar não apenas o fenômeno, mas a própria consciência. Edith Stein lembra que mesmo um idealista pode admitir a existência de seres que ultrapassam a consciência cognoscente e são ontologicamente independentes dela. O que falta, porém, ao idealista é admitir que, pela intersubjetividade, tem-se base para comprometer-se com a existência dos objetos conhecidos ou sua independência ôntica. O «mundo» natural existe por si mesmo, quer haja quer não haja uma consciência que o perceba; é do ponto de vista da fenomenologia da consciência que não se pode desvincular «mundo» e consciência. Não haveria, aqui, uma impositação realista? Certamente; e, desse ponto de vista, tanto Husserl como Edith Stein são, a um só tempo, «realistas» e «idealistas». Mas não se trata propriamente de «realismo» porque, em fenomenologia – dada a necessária correlação consciência-«mundo» –, não faz sentido perguntar se o «mundo» causa a



outras dimensões do espírito (*Geist*) para além do intelecto ou entendimento, como a vontade (*Wille*), o sentido afetivo (*Gemüt*), o cerne ou núcleo (*Kern*) do qual irradia o modo único e irrepetível de ser de cada pessoa, sem falar da dimensão vegetativa e sensitiva, comum aos humanos, plantas e animais não humanos. Todavia, se uma nota pode ser tomada como característica da alma especificamente humana, notadamente do espírito, ela é a *orientação para conhecer, para sentir, perceber, colher sentido*. A fenomenologia, aliás, pode ser considerada, de modo geral, uma filosofia descritiva da percepção, do sentir; e é precisamente dessa perspectiva que se exige esclarecimento rigoroso de todo discurso sobre a experiência de Deus, uma vez que ao conhecimento ou à experiência natural humana não é dado perceber Deus sensorialmente.

2.3. EXPERIÊNCIA DE DEUS, EXPERIÊNCIA DE CERTEZA E EXPERIÊNCIA DE INCERTEZA

Se se entende por *experiência* o ato do sujeito na correlação de consciência que envolve percepção, então não parece possível haver experiência de Deus, uma vez que dele simplesmente não há fenômeno, nem, por conseguinte, percepção. Essa conclusão, no entanto, não é aceitável para Edith Stein, que não apenas observava o testemunho de pessoas religiosas a respeito do conhecimento de Deus por experiência, mas também e sobretudo experimentava ela mesma a presença daquele que ela passou a adorar como seu Senhor.

Em seu comentário à *Teologia simbólica* de Dionísio Pseudoareopagita, Edith Stein descreve a experiência de Deus como a certeza interior (*innere Gewisheit*) de que é Deus mesmo quem fala à pessoa no mais íntimo de seu ser, especialmente no caso dos profetas, certeza esta que se expressa como um sentir (*Gefühl*) que não admite incerteza, sentir que uma Realidade que só pode ser divina tocou (*berührt*) o íntimo da pessoa e chegou à sua profundidade.³⁹ Edith Stein resume essa descrição com a expressão *sentir a presença de Deus (Gefühl der Gegenwart Gottes)*.⁴⁰ Mesmo no caso da fé como aprendizado mediante a aceitação de verdades reveladas pela escuta da Revelação e do testemunho dos fiéis será o encontro pessoal com o Senhor, na forma de uma adesão inteligente e amorosa ao mistério divino, que efetivará,

consciência (pergunta realista) nem se a consciência causa o «mundo» (pergunta idealista). Não se trata sequer do realismo típico da atitude natural ou ingênua, que não é excluída, mas mantida ao lado da investigação fenomenológica. Também não se trata propriamente de um idealismo, ao modo de Berkeley ou Kant, mas do idealismo transcendental, tal como exigido pelo projeto husserliano. Por conseguinte, parece lícito defender que Edith Stein simplesmente abandona a oposição «idealismo versus realismo», pois tal oposição é um contrassenso em fenomenologia.

³⁹ Cf. STEIN, *Wege der Gotteserkenntnis – Die Symbolische Theologie*, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 47.

cumprirá ou realizará (*Erfüllung*) o que antes era apenas da ordem do pensamento ou da crença por «ouvir dizer». Tal efetivação é conhecimento experiencial (*Erfüllung = Erfahrung = Erfahrungserkenntnis*) que fornece *preenchimento* da compreensão da união a Deus, por graça divina e de maneira que «a cada grau a que a alma é elevada corresponde uma autorrevelação (*Selbstoffenbarung*) e uma autoentrega (*Selbsthingabe*) de Deus». ⁴¹ Daí ser possível concluir que a descrição steiniana da experiência de Deus constata uma múltipla correlação seja na fé por experiência seja na fé por aprendizado: *sentir a presença de Deus – certeza interior de que se trata da presença de Deus – toque de Deus – fé como efetivação/experiência – Revelação ou autorrevelação e autoentrega de Deus à pessoa.*

Em seu grau pleno, a experiência de Deus é *experiência mística* como união direta e constante com o Senhor, esposo da pessoa, íntimo mais íntimo do íntimo da pessoa. No entanto, permanece o problema de saber se Deus é realmente o objeto das pretensas experiências religiosa e mística, uma vez que elas são radicalmente individuais, mesmo quando vividas no seio de uma comunidade, impedindo uma análise fundada na *intersubjetividade*. ⁴² Além disso, há o fato de o objeto delas – Deus, a Realidade Transcendente – não admitir nenhum tipo de descrição fenomenológica.

A esse respeito, são de grande relevância duas outras cartas de Edith Stein a seu amigo Roman Ingarden, escritas ainda nos anos 1910. A primeira é de 24 de julho de 1918, na qual Edith Stein afirma claramente ter abandonado o que entendia por realismo e se convertido ao idealismo em sentido husserliano. ⁴³ A segunda é de maior relevância porque estabelece uma analogia entre a superação do pseudo-debate “idealismo versus realismo” em fenomenologia com a experiência religiosa, permitindo avançar na compreensão do que Edith descrevia não apenas como experiência de Deus, mas também como a maneira autêntica de falar de Deus:

(...) creio que podemos e devemos falar de experiência religiosa; mas não se trata de uma intuição direta de Deus. Tal não se pode produzir senão em casos muito excepcionais (nos êxtases etc.), mas nunca é possível apresentar prova estrita de que se trata de alguma verdadeira revelação. A via

⁴¹ Idem, *ibidem*.

⁴² Para uma sucinta e didática apresentação steiniana da intersubjetividade, cf. Edith Stein, *Einführung in die Philosophie* (Friburgo na Brisgóvia: Herder, 2004): 75-79.

⁴³ «O momento é entusiasmante aqui em Friburgo. O idealismo encontra-se de novo na ordem do dia. Recentemente, Husserl retomou o tratado do ano passado, *Fenomenologia e teoria do conhecimento*, e assim encontrou meu pedido anotado para que ele examinasse a fundo mais uma vez suas argumentações e pusesse todas as cartas sobre a mesa no que se refere claramente ao idealismo. Agora, de boa vontade ele gostaria de fazer isso. Está juntando tudo o que ele tem sobre a questão e sobre isso tem conversado comigo nesses

habitual [da experiência religiosa] passa por efeitos que notamos em nós, nos outros, nos eventos e coisas do tipo, na Natureza e na vida humana, mas a origem divina desses efeitos, tomados em si mesmos e isoladamente, pode ser posta sob dúvida, em benefício de outra explicação. Alguns deles, tomados em si mesmos, possuem um tal caráter que autoriza pensar realmente em uma origem divina, mas sem impedir, porém, a legitimidade de duvidar metodicamente dessa origem. O paralelo com a realidade do mundo circundante parece-me muito feliz (embora não totalmente inquestionável), e é aí que está, a meu ver, o ponto fraco do raciocínio do senhor. Como filósofo, o senhor pode dizer que lhe faltava motivos para decidir entre o idealismo e o realismo. Mas, na vida prática, o senhor não esperará por essa decisão, e, assim como fazem todos os idealistas quando ativam seus cinco sentidos, o senhor trata o mundo como algo que tem realidade. Se alguém agir diferentemente, o senhor o tratará de ignorante. Assim também o salmista permite-se dizer: *Dicit insipiens in corde suo: non est Deus* [Diz em seu coração o insipiente/aquele-que-ainda-não-sabe: não há Deus]. Ora, não é necessário chegar a uma prova cabal do conteúdo da experiência religiosa. Mas é necessário tomar uma decisão pró ou contra Deus. Eis o que nos é pedido: decidir sem certificado de garantia. Trata-se do grande risco da fé. O caminho vai do crer ao ver, e não o inverso. Quem estiver muito satisfeito por ter atravessado essa porta estreita nela não entrará. Mas quem a atravessa atinge, já nesta vida, uma claridade cada vez mais límpida e experimenta a justificativa do *credo ut intelligam* [creio ao entender/creio para entender]. Creio também que há pouco a fazer aqui com as experiências construídas ou imaginadas. Caso não se tenha experiência pessoal, convém confiar nos testemunhos dos *homines religiosi* [seres humanos religiosos]. E isso é o que não falta.⁴⁴

A analogia do tratamento da experiência religiosa (possibilitado essencialmente pela investigação de vivências singulares e sociais observadas pelas pessoas de fé em si mesmas, nos outros e na Natureza e por elas atribuídas a uma origem divina) com o tratamento da «objetividade» do «mundo» (possibilitado pelo simples fato de que a experiência do «mundo» é e será sempre acompanhada da

últimos dias. Estou com todo o outro trabalho em dia e releio as Ideias, sublinhando tudo o que me parece ambíguo. Nota bene: eu mesma me converti ao idealismo e acredito que ele pode ser compreendido a ponto de satisfazer metafisicamente. Mas, parece-me que muito do que se encontra em Ideias deve ser tomado de outra maneira, e no sentido de Husserl, considerando tudo o que ele tem, sem deixar de fora, em cada momento decisivo, algo que necessariamente pertence ao assunto. (Tenho em mente, por exemplo, aquela – também tão desejada pelo senhor – determinação mais clara da noção de consciência que resulta da consideração da consciência constituidora.)» – STEIN, *Selbstbildnis in Briefen III*, p. 86-88.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 191.



tendência a tomá-lo naturalmente como existente) funda-se, em suma, no fato de que, assim como diante da experiência religiosa não é racionalmente legítimo duvidar da real presença de Deus como objeto dessa experiência simplesmente porque dela não há manifestação fenomênica, também não é racionalmente legítimo pôr em questão a «objetividade» do «mundo» apenas porque se pratica a *epoché* ou a retenção do juízo a respeito da sua existência. A autenticidade da experiência religiosa é como que «garantida com certeza» pelo testemunho de pessoas de fé que afirmam com firmeza terem encontrado o ser divino, ou melhor, terem sido por ele encontradas, ainda que a experiência religiosa sempre permita dúvidas sobre a constituição e a expressão de sua própria natureza, bem como sobre a constituição e a expressão da natureza de seu objeto, experiência da incerteza decorrente da impossibilidade de dominar seu próprio objeto. Por sua vez, a autenticidade da afirmação da «objetividade» do «mundo» também é como que «garantida com certeza» pela sua percepção como experiência de um «Todo» que sempre se põe *diante* dos sujeitos que o percebem (e não dentro deles), sem, porém, permitir, tal como ocorre na experiência religiosa, dúvidas sobre a constituição e a expressão de sua própria natureza nem sobre a constituição e a expressão da natureza de seu objeto. A respeito da «garantia» da «objetividade» do «mundo» sem vinculação necessária com a experiência da incerteza, já Husserl havia mostrado, por exemplo, nos §§ 26 e 153 de *Ideias I*, que a orientação fenomenológica não contradiz nem anula ou põe sob suspeita a orientação natural. Ambas coexistem;⁴⁵ e, ademais, em muitos casos, a orientação fenomenológica baseia-se em explicações científicas, tomando por material elementar, portanto, a orientação natural. Mesmo o idealista mais estrito não fica à espera da resolução do debate entre «idealismo e realismo» para só depois agir no «mundo». Na prática, o idealista trata o «mundo» como existente realmente e como abordável mediante o intelecto que se serve dos dados provenientes dos cinco sentidos corpóreos.

Na contrapartida, embora nada haja na estrutura cognitiva humana que leve necessariamente a duvidar da presença divina na experiência religiosa, é racionalmente legítimo *duvidar metodicamente* dessa presença, dadas as razões aqui já aventadas, fundamentalmente a falta de manifestação fenomênica do objeto da experiência religiosa. Nesse aspecto, a analogia entre, por um lado, a análise da experiência religiosa (com o conseqüente reconhecimento do seu valor epistêmico) e, por outro lado, a problematização da «objetividade» do «mundo» perde sua legitimidade, pois nunca fará sentido pôr em questão a «objetividade» do «mundo», dado ser ela uma evidência: o «mundo» sempre se apresenta ao

⁴⁵ Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Band I, ed. Walter Biemel (Haia: Martinus Nijhoff, 1950): 54-57; 375-383.



sujeito como algo que está *diante* dele, sem que a posição de *diante de* seja uma criação ou mesmo um aspecto accidental do «mundo», independentemente da explicação metafísica que se lhe dê. Nesse sentido, o que faz o método fenomenológico é decidir deixar de tratar da existência do «mundo» por si, a fim de poder consagrar-se investigação das essências que se manifestam na correlação da consciência. Em outros termos, Husserl toma a *decisão metodológica* de não tratar fenomenologicamente da existência do «mundo», pois estudar tal existência é justamente tarefa das *ciências*, cujos objetos singulares ou entes efetivos revelam regularidades universalizáveis e exprimíveis em uma linguagem universalmente válida. Tais regularidades, todavia, podem ser investigadas em si mesmas, pois têm conteúdo próprio ao revelarem-se necessariamente nos entes individuais, reunindo-os em grupos ou regiões de ser determinados e distinguindo-os de outros grupos ou regiões de ser. Quando são tratadas por si mesmas e em nível universal, elas mostram não requerer os estudo dos entes individuais porque têm caráter de leis, e não de realizações concretas de leis. São chamadas por Husserl de *essências*.

A decisão husserliana, por fim, pretendia evitar debates metafísicos, restringindo-se ao que as essências manifestam de modo evidente. Mas certamente – como ele mesmo sabia, embora não tivesse tempo de dedicar-se a essa problemática – sua decisão implicava teses metafísicas,⁴⁶ a começar por considerar como sempre evidente a percepção do fenômeno da existência do «mundo» concomitantemente à percepção do fenômeno do «mundo». Edith Stein percebeu as consequências ou pressupostos metafísicos do método fenomenológico, e, mesmo reconhecendo o sentido e a relevância da mencionada recusa metodológica, encarou-os e analisou-os, como se observa nas obras *Potência e ato* e *Ser finito e eterno*.

3. APONTAMENTOS À GUIZA DE CONCLUSÃO

A analogia religiosa com a «objetividade» do «mundo» permite, portanto, segundo o tratamento steiniano, extrair conclusões ou ao menos direcionamentos investigativos de grande relevância filosófica e teológica a respeito da análise da experiência de Deus, a experiência religiosa.

Algumas dessas conclusões ou direcionamentos investigativos já apareceram ao longo do estudo aqui proposto. Em síntese, cabe destacar que, mediante a análise steiniana da *experiência de Deus*, observa-se que, embora tal experiência produza certeza, ela também é perpassada, do começo ao fim, por incerteza, pois, não havendo doação fenomênica do ser divino à percepção sensorial, a presença de

⁴⁶ Cf. Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie* (Paris: PUF, 2005).



Deus e sua essência permanecerão sempre protegidas por um véu que impede toda dominação conceitual.

Dizer isso não significa ceder a algum tipo de agnosticismo ou de subjetivismo religioso, pois Edith Stein descreve claramente a experiência de Deus como vivência em que a pessoa de fé sente-se objetivamente *tocada e solicitada* pela auto-revelação e pela auto-entrega livre e amorosa do ser divino que permanece à espera de uma resposta também livre e amorosa da pessoa humana. A experiência do toque divino leva a distinguir entre a concepção da fé ou da experiência religiosa como resultante de efetiva experiência e a concepção da fé como aprendizado pela aceitação de verdades reveladas. Em ambos os casos, a fé ou a experiência religiosa é a adesão inteligente e amorosa ao mistério mesmo de Deus, concomitantemente à aceitação de verdades reveladas, pois, em geral, toda pessoa que se abre à Realidade Transcendente, Deus, o faz ao mesmo tempo em que toma contato com expressões de fé e com testemunhos de pessoas de fé. A *substância* ou o sujeito da fé, Deus, distingue-se, porém, das expressões historicamente elaboradas para designar tal substância. Não por acaso, Edith Stein, seguindo Dionísio Pseudoareopagita, chama Deus de *teólogo originário* (... *ist Got der Ur-Theologie*); e a teologia simbólica do próprio Deus é a criação inteira (*Seine Symbolische Theologie ist die ganze Schöpfung*), fonte perene de sempre novas interpretações.

É relevante notar que essa mesma verdade antiquíssima e sempre nova da tradição cristã foi evocada como mote por São João XXIII em sua alocução *Gaudet Mater Ecclesia*, na abertura do Concílio Vaticano II, distinguindo precisamente a substância da fé e suas expressões. Em registro fenomenológico, filosófico e teológico, dá-se prioridade à experiência, à adesão da pessoa ao mistério de Deus mesmo, e apenas em segundo lugar ganham força as expressões (dogmáticas, catequéticas etc.).⁴⁷

Recordar tal distinção não é uma obviedade nos tempos atuais, quando tantas formas de teologia esquecem que *o primeiro teólogo é Deus*. Ele teologiza em nós. Nos tempos de Edith Stein, a fé, entendida como conhecimento de Deus por experiência e como vivência mística, era ainda tratada com certa suspeita.⁴⁸ Oficialmente, a fé era definida como «crer no que Deus revelou e ensinou por meio da Igreja»,⁴⁹ o que representava uma inversão na ordem da distinção entre a substância da fé e suas

⁴⁷ Cf. João XXIII. Allocutio Ioannis PP. XXIII in sollemni SS. Concilii inauguratione – *Gaudet Mater Ecclesia* VI, 5. Disponível em: vatican.va/content/john-xxiii/la/speeches/1962/documents (Acesso em: 18 ago. 2022).

⁴⁸ Cf. nota 20, acima.

⁴⁹ Pedro Gasparri, *Catechismus Catholicus* (Roma: Edição Vaticana, 1933): 242, q. 515.



expressões tal como tratada por Dionísio, Edith Stein e João XXIII. O atual *Catecismo da Igreja Católica*, de 1993, corrigiu essa inversão e definiu a fé precisamente como «antes de tudo, *adesão pessoal* do ser humano *a Deus*; e, simultânea e inseparavelmente, *é livre assentimento a toda verdade por Deus revelada*».⁵⁰ Em uma das páginas de seu comentário a Dionísio, Edith Stein afirma que «todas as formas de conhecimento de Deus ordenam-se mutuamente para remeter ao que as transcende e orientar-se, em última instância, à experiência de Deus».⁵¹

Restaria buscar uma forma de exprimir, em termos fenomenológicos steinianos, o que significa dizer que Deus é objeto e substância de uma experiência. Em outros termos, de *que se fala quando se fala de Deus como objeto de experiência?* Os dados evidentes de que se dispõe no âmbito fenomênico são, por um lado, a inexistência de fenômeno do ser divino, e, por outro, a legitimidade da experiência das pessoas de fé em virtude dos efeitos por elas testemunhados como causados pela relação interpessoal com a Realidade Transcendente por elas denominada *Deus*. Diante de tais evidências, e considerado o risco de, ao tentar definir Deus, produzir-se um ídolo, a atitude intelectualmente mais humilde e honesta parece consistir em dizer que *Deus é o nome de uma experiência humana*, e, quando dele se fala, fala-se mais de uma experiência e menos de um ser. Dito de outra maneira, *Deus é o atributo de uma experiência*. Com isso se pode preservar toda a transcendência da natureza divina, restando às pessoas de fé exprimir sua experiência religiosa de tal modo que Deus, assim como a «objetividade» do «mundo» resistam à legítima dúvida metódica a respeito de sua verdade e, ainda que não possam ser adequadamente expressos de maneira conceitual por causa da incerteza implicada pela absoluta transcendência, apareçam como efetivos e indubitáveis.

⁵⁰ Catechismus Catholicae Ecclesiae, ed. típica (Roma: Edição Vaticana, 1997): 46, n. 150.

⁵¹ Edith Stein, *Wege der Gotteserkenntnis – Die Symbolische Theologie*, p. 49.



Artículo

**Experiencia de Dios y Ecosistema.
Acercamiento a la fundamentación filosófica teológica desde la obra
Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser
de Edith Stein**

**Experience of God and Ecosystem.
Approach to the theological philosophical foundation from the work
Being finite and Being eternal. Essay of an ascent to the sense of Being**

Anneliese Meis

CENTRO UC DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

ameis@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-9930-3751>

Resumen: La presente exposición no cuenta con un conocimiento específico del ecosistema. Ella se basa en un saber general de esta temática, avalado por una revisión de la literatura más reciente y un estudio detenido de la Laudato Si. La delimitación básica, enriquecida y cambiada por diversas perspectivas de accesos múltiples en el transcurso del tiempo, orienta el acceso de la presente conferencia desde la “filosofía del ser” de Edith Stein como un “esbozo de una doctrina del ser”, basada en la experiencia originaria configurada a modo de una sinfonía, gracias a la interrelación abierta de la filosofía con la teología y viceversa. Parte de la “base de la experiencia originaria” y su certeza simple del ser para dilucidar en el espíritu humano “la relación recíproca de la conciencia y del mundo objetivo” acercándose así al origen último del ecosistema, Dios Trino y Uno.

Palabras claves: Experiencia de Dios- ecosistema-certeza simple de ser-incertidumbre-Edith Stein

Abstract: The present study does not have a specific knowledge of the ecosystem. It is based on a general knowledge of this subject, supported by a review of the most recent literature and a detailed study of Laudato Si. The basic delimitation, enriched and changed by diverse perspectives of multiple accesses in the course of time, orients the access of the present conference from Edith Stein's "philosophy of being" as an "outline of a doctrine of being", based on the original experience configured as a symphony, thanks to the open interrelation of philosophy with theology and vice versa. It starts from the "base of original experience" and its simple certainty of being to elucidate in the human spirit "the reciprocal relationship of consciousness and the objective world" thus approaching the ultimate origin of the ecosystem, the Triune God and One.

Key Words: Experience of God-ecosystem-simple certainty of being-uncertainty-Edith Stein

Recibido: 6 de septiembre de 2022 / Aceptado: 11 de agosto de 2023



Si bien la presente conferencia no cuenta con un conocimiento específico del ecosistema¹, ella se basa en un saber general de esta temática, avalado por una revisión de la literatura más reciente² y un estudio detenido de la *Laudato Si*³. De ahí que se comprende el ecosistema “como la suma integrada de los organismos de una zona determinada y la relación funcional unitaria con su medio ambiente”⁴, siendo el ser humano la “especie constitutiva de tal sistema”⁵ en la medida en que articula un misterioso nexo entre individuo y colectividad. Esta delimitación básica, enriquecida y cambiada por diversas perspectivas de accesos múltiples en el transcurso del tiempo⁶, orienta el acceso de la presente conferencia desde la “filosofía del ser” de Edith Stein -principalmente según la obra *Ser finito y Ser eterno*⁷-, pese a que la autora comprende su filosofía no como un “sistema” a modo de Tomás (610), sino como un “esbozo de una doctrina del ser” (607), basada en la experiencia originaria configurada a modo de una sinfonía (722), gracias a la interrelación abierta de la filosofía con la teología y viceversa (637), como la comenta, recientemente, Angela Ales Bello⁸. De ahí que la presente conferencia parte de

¹ Cf. Roman Guridi, *Ecoteología. Hacia un nuevo estilo de vida*, (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018), 334 pp.

² Carsten Hobohm, *Perspectives for Biodiversity and Ecosystems (Environmental Challenges and Solution. Series Editor: Robert J. Cabin)*, (Springer: 2021), 484 pp.

³ Francisco, “*Laudato Si*”. Sobre el cuidado de la casa común. 24 de mayo de 2015, Nr 140. Cf. Anneliese Meis, «La creación y el Espíritu Santo, según la Carta Encíclica *Laudato Si* del Papa Francisco», en Congregación Misionera Siervas del Espíritu Santo, *Comunión con la creación. Hacia una conciencia e interconexión más profunda*, (Generalto-Roma: Publicaciones SSPS, 2016), 40-51.

⁴ Juan Carlos Castilla, *Ecosistemas marinos de Chile: Principio Generales y Proposición de Clasificación*, Separata de la obra Francisco Orrego, (ed), *Preservación del Medio Ambiente marino*, (Santiago: apuntes 1976), 22.

⁵ Juan Carlos Castilla, «La ciencia ecológica y su proyección en la sociedad», *Revista Chilena de Historia Natural* 72 (1999): 165.

⁶ Ronald Sandler, «Two Conceptions of Embracing ecological Change in Ecosystem Management and Species Conservation: Accommodation and Intervention», en por Luca Valero and Juan Carlos Castilla (eds), *Global Changes, Ethics of Science and Technology Assessment* 46, https://doi.org/10.1007/978-3-030-29443-4_979-89 Springer Nature Switzerland AG 2020, 79-88.

⁷ Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins Ser finito y Eterno*, (Freiburg: Herder, 2016) ESGA 11/12 (=EES). Pese a las dudas que suscita la traducción española, *Ser finito y Ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser ser (=SFSE)*, Obras Stein, Edith. *Obras Completas. Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de vida cristiana: 1926-1933)*. Editado por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho III (Burgos: Monte Carmelo, 2003), -la mexicana tampoco satisface y la nuevas traducción realizada por Mariano Crespo no ha sido publicada todavía-, en el texto de la presente conferencia se indica entre paréntesis los números correspondientes a la obra *Ser finito y Ser eterno*, mientras para citas provenientes de otras obras se usa el número correspondiente a la obra editada en Edith Stein-Gesamtausgabe (=ESGA), seguida por el número de la página.

⁸ Cf. Angela Ales Bello, «The praeambula fidei and the Christian Philosophy of Edith Stein» en Harm Klueping, “5th Biennial International Conference of the International Association for the Study of the Philosophy of Edith Stein (IASPES) »Edith Stein’s Itinerary: Phenomenology, Christian Philosophy, and Carmelite Spirituality« in Köln vom 15. bis 17. August 2019”, (Münster: Aschendorff, 2021) 525-534, especialmente, 533-534.



la “base de la experiencia originaria” -Erfahrungsgrundlage (251; 257: 383) y su certeza simple del ser (646) para dilucidar en el espíritu humano “la relación recíproca de la conciencia y del mundo objetivo” (606), acercándose así al origen último del ecosistema, Dios Trino y Uno⁹.

1.ACERCAMIENTO A LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA TEOLÓGICA DE TODO CUANTO EXISTE DESDE LA EXPERIENCIA ORIGINARIA

Si el presente acercamiento parte de la experiencia originaria, interrelacionada con la certeza simple de ser, sentida por el espíritu humano, va en busca del sentido de todo cuanto existe en el mundo y que como tal desafía al ecosistema.

1.1 LA EXPERIENCIA ORIGINARIA FUNDANTE DE TODO CUANTO EXISTE

Pese a que la experiencia originaria parece ser un fenómeno humano simple, aunque misterioso, perteneciente al hombre en su ser en el mundo, se caracteriza por una inmediatez interior medida por la información, cuya aclaración filosófica incluye problemas de amplio rango metodológico conceptual, que se basan en los estudios de David Hume y que Kant retoma. Stein, siguiendo a Husserl, quien pretende “aclarar los fundamentos de todas las ciencias fenomenológicamente”, sobre la base de la constitución del Yo-sujeto (cf. Ideas 1 y 32), discute estos problemas fundamentales tanto con Hume como con Kant, recordando la “imposibilidad de probar la causalidad” como una de las condiciones de la posibilidad de la ciencia (06, 7).

Para responder al problema real de la cognición (cf. 06.7), Stein propone la necesidad del “método de análisis y descripción de fenómenos” (06, 7), que Husserl ofrece con su estudio fundamental Ideas I y II sin poder asegurar el resultado deseado de absoluta certeza (06, 7s). De ahí que la discípula exige un nuevo enfoque metodológico, centrado en la realidad, por lo cual se distancia del maestro en ciertos puntos, pero con la convicción de responder a lo que el maestro realmente pretende, contando así con “su aprobación” (06, 7s), -una actitud que distingue a Stein de los otros estudiantes del círculo de Göttingen en torno a Husserl.

Esta reflexión, propia de las ciencias del espíritu (972), articula, según Stein, la experiencia originaria, nombrada por las ciencias naturales hecho fáctico, pues atestigua que ella existe (es gibt sie)

⁹ Para la comprensión de la experiencia originaria y certeza simple de ser en Edith Stein cf. Anneliese Meis, «La experiencia originaria del ser humano en el mundo y su relevancia para el quehacer científico, según Causalidad Psíquica de Edith S», en Veritas. Revista de Filosofía y Teología 40 (2018): 161-190; Idem, «La certeza simple de ser y su relevancia hoy según Edith Stein», en Theologica Xaveriana 183 (2017): 113-139.



antes de que sea pensada por el espíritu humano (627), es decir, es más originaria que la reflexión científica, la cual se detiene ante ella para no perder su especificidad como ciencia (06, 51), tal vez, como Stein sostiene, "por miedo a encontrarse allí con Dios" (1135). Pero cabe prestar atención a lo que acota la autora: "Ninguna experiencia de lo espiritual sería posible, si en ello no estuviera incluida cierta comprensión de lo que significa el espíritu simplemente. Así podemos ver nuestro espíritu humano en relación con lo que es propio a todo hombre" (976) desde la certeza simple del "yo siento".

1.2. LA CERTEZA SIMPLE DEL SER EN CUANTO "YO SIENTO"

Stein ancla la certeza simple del ser -más allá del "yo pienso" de Descartes o el "ser consciente" o el "vivenciar" de Husserl"- en el "yo siento", es decir, en el "yo soy", pues el ser humano "halla" las cosas "de modo inmediato: pensando, sintiendo, queriendo o cualquier modo movido por el espíritu soy yo y soy consciente de este ser" (646). Acota: "El sentir del que hablamos tiene en sí un valor de conocimiento, nos descubre algo: algo hacia el que a partir del yo vivo constituye una vía de acceso" (1088), no derivada de un principio lógico, sino a partir del yo vivo, que precede a todo conocimiento como "conocimiento más originario" (646), cuando "el espíritu sale de la actitud originaria de su vida, orientada hacia los objetos a fin de considerarse a sí mismo" (1089).

Pero, Stein advierte, "cuando en el curso de tal retorno el espíritu se sumerge en el simple hecho de su ser", descubre que este ser es actual y potencial a la vez. Actualidad y potencialidad están contenidas como modos de ser en el simple hecho de ser -*Seinstatsache*-, sostenido por el yo y la sustancia. La sustancia no sólo apunta a la esfera trascendente, que no tiene lugar en la inmanente, ya que posibilita que acto y potencia se complementen, sino verifica la certeza de ser a partir de su nivel más profundo, ya no designado sustancia, sino yo. Pese a que Stein no pretende saltar a la trascendencia, avanza en esta dirección, abriendo las diversas esferas hacia su interconexión para "la seguridad de la existencia del ser absoluto". "Yo tengo esta certeza en el momento en que creo: entonces me agarro al apoyo absoluto y me siento sostenido por él" (255; 10,17), -una certeza, que se da, pero no se impone, sino se abre en la fe, pensando, que me permite "abrazar un ser duradero", el Dios personal y cercano, amante y misericordioso.

1.3 EL ESPÍRITU HUMANO Y EL SENTIDO DE TODO CUANTO EXISTE

No cabe duda de que el espíritu humano al buscar la verdad, se ha encontrado con este hecho inevitablemente cercano: "el hecho del propio ser" (645/649) y el triple ritmo congénito del "espíritu como tal", a saber: (1) el de moverse sin estar condicionado al espacio; (2) el entrar en sí mismo; y (3)

el de salir de sí, sin perder su identidad (956), -ritmo tanto interrelacionado con el vínculo irrenunciable del espíritu humano con el alma y el cuerpo en cuanto configurados por el “yo” como su “portador” (956), cuanto “propio al Espíritu Divino” (1001).

Para Stein, en el preciso punto donde este “espíritu” se topa con el “mundo objetivo”, surge el “sentido”, que en la “región del ser” constituye un “reino intermedio” -Zwischenbereich-, que pertenece al “dominio del espíritu”, contrario a la esfera de los objetos, aunque “es inseparable de los objetos, por llevar siempre un sello espiritual” (09, 75)¹⁰. Debido a que “sentido” significa lo que puede ser comprendido, y comprender significa captar-el-sentido, “Comprender (intelligere) lo inteligible (inteligibile) es el ser mismo del espíritu” (674s, 714). Sin embargo, “no es el sentido que lo forma lo que me da mi ser, sino con el ser se me da este sentido y por su medio soy formado” (715), según las “esencialidades” -Wesenheiten- (715).

Estas “esencialidades” no deben ser pensadas independientemente del ser eterno -Stein evita hablar de “ideas”- (715). En efecto, la autora las funda en Jn 1, 1. En el principio existía el Verbo; es decir el Verbo eterno, la segunda persona de Dios trino, que ella interpreta, siguiendo a Fausto, como “sentido” (715) -texto joánico al que agrega el texto paulino Col 1, 17 Él existe antes que todas las cosas y todas tienen en Él consistencia (716). Ambos textos se complementan para designar “una persona divina, por lo tanto no irreal, sino lo más real que hay”. Stein acota que este sentido también se puede comprender igualmente partiendo del espíritu divino, ya que “El ser real (actual) del espíritu es vida y entender vivo, siendo Dios en cuanto “acto puro” vitalidad inmutable como “vida espiritual” (716).

Para explicar la relación del Espíritu Divino con aquella, “que existe entre el logos divino y el ‘sentido’ de las cosas finitas” (720), pensado como “unidad de un sentido total” (722), Stein se sirve de una antigua traducción de Jn 1, 3-4: Lo que fue hecho, era vida en Él (721), es decir, todas las cosas finitas reciben su eficacia por medio del Logos divino en cuanto “vida”, es decir, el Espíritu divino. Por ende, hay “una doble significación del ser de las cosas finitas en lo eterno: el ser abarcado de todo “sentido” por el Espíritu divino, y todo ente tiene su fundamento arquetípico-causal en la esencia divina” (724).

Sintetizando, los tres pasos realizados por el presente acercamiento resaltan la profundidad originaria steiniana, desde la cual se debería partir para comprender el ecosistema hoy a la luz de la Laudato Si¹¹, compuesto por los múltiples hechos fácticos de las diversas disciplinas, que buscan el

¹⁰ Cf. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment (FG 73-84), aunque, más extenso como Sinn des Seins en el capítulo VI de EES (cp. III & 2 y & 12; cp VI & 4,6) 674.

¹¹ Laudato Si 17-61; 101-162



acceso a tal sistema -profundidad avalada por la certeza del yo siento del espíritu humano en busca del sentido originado de todo cuanto existe.

2. EL ORIGEN DEL TODO CUANTO EXISTE EN DIOS CREADOR TRINO Y UNO Y SU IMPRONTA

Según Stein, el todo cuanto existe no se origina por el azar (722), sino en Dios Trino y Uno, a modo de una “obra de arte”, plasmada por el acto creador del nexo misterioso de lo individual con lo colectivo (722). Tal origen -Ursprung-, término de difícil traducción, designa “el salto desde la nada” del dinamismo imprevisto de una multiplicidad específica insospechada, “creada” por un acto “increado” (274), teniendo al Logos como sentido-total, siempre eficaz en la fuerza del Espíritu (722) y visible por medio del esplendor del ser (214).

De ahí que Stein acote que lo que “entra en nuestro intelecto, se comporta en relación con ese sentido-total como algunos sonidos perdidos de una sinfonía lejana llevada por el viento” (722). De tal modo, “nada se puede decir en idéntico sentido de Dios y de las criaturas”, pero sí acorde a la “relación de concordancia”, la analogía entis (611). Stein, sin embargo, advierte: la imagen de Dios en la creación, proporcionada por la analogía, no consiste en una semejanza con la naturaleza de Dios, sino con las relaciones del Padre, Hijo, Espíritu Santo, opuestas entre sí, es decir, en cuanto misterio de la Trinidad como tal.

2.1 LA FUERZA CONFIGURADORA TRINITARIA DE LO INANIMADO

Si bien lo inanimado se identifica como primer grado de configuración de lo existente con las “materias” en el sentido de elementos, presentes en “fragmentos”, a su vez compuestos de materia y forma, Stein prioriza la forma sobre la materia ya que ella “individualiza” la materia en “cantidades” con “soporte propio” y “por esencia configura la materia” y “no existe sin la materia” (837). Por su parte, “Cada hechura como cada materia es encarnación de una quiddidad, de una forma pura”, que existía “antes de que el mundo tuviera existencia y se conservará aun cuando el mundo con todo... que contiene llegue a hundirse”, lo que precisamente Stein llama la “esencialidad” -Wesenheit-, de tal modo, llegamos al conocimiento de la forma pura “por medio de la que tenemos experiencia”.

De hecho, “con ayuda de la experiencia alcanzamos, más allá de la experiencia misma, algo que nos sirve de norma para los objetos de la experiencia” (842) y nos permite vislumbrar un “ideal”, que permanece pese al estado de “caída”, en el cual se encuentra el mundo actual,

según “la doctrina teológica del pecado original” (843). Esta explicación protohistórica etimológica de la experiencia diaria, permite comprender la “angustia” del ser humano ante los efectos destructivos de la “caducidad” de la creación, según Rm 8, 19-20, interpretado por Stein más allá de la evidente destrucción física material como pérdida de sentido (cf.100).¹²

Tal pérdida de sentido, sin embargo, no priva al mundo de su bondad congénita (844), es decir, de ser “reflejo del Eterno Logos”, “que comprende en sí todos los modelos finitos”, inteligibles al espíritu finito, dándose a conocer a modo de “misterio”. El “misterio” -concepto filosófico teológico antiquísimo- Stein lo considera -bajo la posible influencia de Matthias Joseph Scheeben-¹³, un auténtico acceso científico a la realidad del espíritu, debido a que “Dios es espíritu y el espíritu finito es símbolo más próximo de lo material” (846). De hecho “cada cosa lleva en sí con su esencia su misterio”, de índole “nupcial” (1104), el “secreto” que impregna toda la creación, diría Balthasar, conduciendo a lo que está más allá de ella misma (846).

2.2.EL LOGOS DIVINO PRESENTE EN LOS SERES ANIMADOS POR EL ESPÍRITU

Entendiendo por lo animado las plantas y los animales, cabe afinar los tres conceptos que están en juego en cuanto “cuerpo vivo”, “alma” y “espíritu”, ya que reciben en las diversas áreas del “ser viviente” una realización diferente desde el punto de vista del contenido. Además “cuerpo vivo”, “alma” indican “formas fundamentales del ser real, al lado de las cuales conviene reservar, en tercer lugar, la del espíritu” (847), estando los tres, según la experiencia, “ligados a campos determinados de lo real” (1013), de tal modo que tanto la planta como el cuerpo vivo en un sentido limitado tienen “alma”.

De hecho, el alma de las plantas se distingue del alma animal y del alma humana, “en que su ser se agota enteramente en la hechura y en que todas sus actividades concurren a este fin,

¹² Esta interpretación steiniana de Rm 8,19 está tomada de la obra *Naturaleza y gracia*, pero está avalada ampliamente por ESS.

¹³ Cf. Brief an Roman Ingarden, (04,146) “Erst später lernte ich Scheebens “Mysterien des Christetums”(nota 3) kennen, die ich sehr liebe und schätze- das erste Werk oder eins von den ersten, das nach der grossen Wasserflut des Rationalismus sich wieder ganz entschieden auf den Boden des Übernatürlichen stellte und für die ganze neuere Dogmatik grundlegend geworden ist. Cf. Jesús García Rojo, «Edith Stein y Roman Ingarden. Historia de una amistad», *Salmanticensus* 47 (2000): 273-300, especialmente,295. La calidad teológica es valorado hoy a partir del Vaticano II tanto por su “racionalidad teológica misterica” en lo referente al conocimiento de Dios Trino, volcado hacia el ser humano y recibido por un acto de fe razonable- racionalidad, cuyas huellas pueden encontrarse tanto en representantes de una “teología de la mujer” como en los de la “teología feminista” según Wolfgang W.Müller, *Die Gnade Christi. Eine gesehtlich-sstematische Darstellung der Gnadentheorie M.J.Scheeben und ihrer Wrkungsgeschichte*, (St.Ottilien: EOS Editions, 1994), 241-246; 301; 193.



mientras que para las almas de los otros seres vivos esta tarea solamente es una entre otras” (848). La forma supramaterial, forma viva o alma es eficaz en la configuración del ser vivo, que repercute como “centro” de una unidad de configuración: a esta misma se delimita desde el interior: recibe en ella materias ya presentes destinadas a su estructura y las transforma; finalmente, producen nuevas hechuras independientes de la misma especie” (1012).

Sin duda, la formación de lo animado “es vida en cuanto movimiento propio como ciclo cerrado en sí y sin embargo es un proceso generador que se extiende más allá de sí mismo” (1012). Encontramos así la imagen de estas cualidades divinas, autosuficiencia y autoconservación y la vez la divina entrega de sí y la fecundidad” (1012). En efecto, Stein concluye: “Lo vivo depende más fuertemente de sí mismo que el cuerpo material, porque es algo que comienza en sí mismo, de allí expresa mejor la imagen del Padre¹⁴. Es una unidad de sentido conclusa en cuanto configuración limitada desde sí mismo, es por lo tanto una imagen más expresiva del Logos. Lleva en sí la fuerza que conduce a un despliegue de la esencia propia y a la generación de nuevas hechuras, en cuanto viva y fecunda constituye una imagen más pronunciada del Espíritu Santo” (1014).

2.3 EL ESPÍRITU DIVINO VIVIFICANTE DEL SER HUMANO EN CUANTO PERSONA

Debido a que “Todas las formas de las hechuras corporales constituyen ‘pasos’ del espíritu personal a la materia que llena el espacio, vías o medio hacia su configuración en el espacio” (1017), “el alma humana no sólo es un intermedio entre el espíritu y la materia, sino que es también una criatura espiritual, no sólo una hechura o formación del espíritu, sino también un espíritu configurante (1017). Esta formación “personal” “sólo es posible cuando comienza la vida del espíritu propiamente dicha: cuando el yo “despierta” y es consciente de sí mismo en el sentido pleno -una conciencia que puede convertirse en comprensión auténtica de la propia vida y de todo significado que encuentra-, cuando el yo puede determinarse a sí mismo, es decir, dar a su acción una dirección y comprometerse con ella” (1018).

No cabe duda de que “La forma más originaria del conocimiento de sí mismo es la conciencia que acompaña a la vida del yo. El yo es aquí lo consciente de sí y de su vida. El hecho de que el ‘estar-ahí-para-sí’ pertenece a su ser (=vida), el hecho de que el yo lleve consigo un “uno mismo”, el reflejo de la vida espiritual que hay dentro, todo eso da al ‘uno mismo su sentido más originario” (1020).

¹⁴ Para el hecho paradójico de que el ser sí mismo es condición de posibilidad de comunicación cf. Marie-Jean Le Guillou, *El Misterio del Padre*, (Madrid: 1998), 32: “De ahí la verdadera paradoja cristiana: el mismo misterio de Paternidad es a la vez la razón última de ser de la aseidad divina y el principio de amor de su comunión a las criaturas”.



Si entendemos por “esencia del alma lo propio de cada alma humana, su característica personal” (1022), “El yo personal se encuentra enteramente como en casa en lo más interior del alma. Si vive en esa interioridad, dispone de la fuerza completa del alma y puede utilizarla libremente. Además está entonces lo más cerca posible del sentido de todo lo que sucede y está abierto a las exigencias que se le presentan, muy bien preparado para medir su significado y su trascendencia” (1028).

Si bien Stein desarrolla dos accesos a esta realidad, es decir, desde “la memoria, intelecto y voluntad”, integrando el sentimiento (1025-1032) y desde el “poder, deber, amor” (1034-1035), ambos revelan que el alma humana como esencia personal y espiritual “constituye una realidad subsistente por sí misma, una realidad cargada de sentido y de fuerza, que se configura de una manera conforme a su propio sentido” (1036). Por eso Stein pregunta: “¿Las tres formas fundamentales del ser real en su unidad no deberían estar ligadas de la manera más estrecha a la Trinidad? ¿Al Padre, de quien proceden todas las cosas, pero que Él mismo sólo es de sí mismo; al Creador corresponde el ser anímico, al Hijo, en cuanto forma ‘nacida’ configuración de la esencia, correspondería el ser corporal; pero el libre y desinteresado exhalar merece en un sentido particular el nombre de Espíritu?” (957). La autora responde que “Así encontramos en todo el ámbito de lo real, un despliegue trinitario del ser” (957).

En síntesis, cabe apreciar por medio del despliegue trinitario la impronta del Dios Creador Trino y Uno, visible en los diversos grados del ser, que componen el ecosistema, es decir, lo inanimado, animado y personal, asequible a modo de misterio no-asequible por el espíritu humano, anticipado por el Espíritu Divino¹⁵.

3.LA IMAGEN DE DIOS TRINO Y UNO EN LAS CRIATURAS, CONSTITUIDA POR EL ESPÍRITU HUMANO, ANTICIPADO POR EL ESPÍRITU DIVINO

Debido a que Stein comprende al espíritu humano a modo del Espíritu Divino (1001) conviene primero considerar la posición de la tercera persona en la divinidad. Pues, en la Trinidad “no existe entre las personas otra diferencia más que la de sus relaciones recíprocas que pueden explicarse por la manera de sus procesiones. El Padre lleva el nombre de Padre, porque todo viene de Él y Él no proviene de nadie. El Hijo se llama Hijo porque procede del Padre en cuanto que es engendrado por la actividad del intelecto, como engendrado del Espíritu, igual que en nosotros lo originado interiormente por el Espíritu se llama palabra. La tercera persona se llama ‘Espíritu Santo’, porque procede del Padre y del Hijo por medio de una espiración única según el modo del amor; es el primero y supremo amor

¹⁵ Laudato Si, 80; 88; 235; 23; 246.

en cuanto hipóstasis-Persona, que mueve los ánimos y los conduce a la santidad que consiste en último término en el amor a Dios” (1010). Siendo así la oposición de las relaciones recíprocas del Padre y del Hijo, el origen del Espíritu Santo y constitutivo de la diferencia en la unidad divina, debe comprenderse al espíritu humano -con semejanza/mayor desemejanza (Letrán IV)-, a partir de aquella coincidencia de opuestos en la cual la analogia entis alcanza su mayor profundidad en cuanto analogia proportionalitatis (935), que designa la máxima unión en la diferencia¹⁶, como imagen de Dios Trino y Uno en todas las criaturas, es decir, en lo inanimado, los seres animados y personales.

3.1 LA IMAGEN DE LA TRINIDAD EN LO INANIMADO

En efecto, en el campo más bajo de la realidad de las cosas meramente corpóreas, “Su potencia de ser es aquí una fuerza que crea en el espacio y en la realización espacial un ‘medio’ extraño a sí mismo, que le permite representarse en ellos a partir del espíritu divino” (1012). De hecho, “En cuanto sentido y fuerza que se despliega, estas formas tienen algo de la esencia del espíritu en sí, pero para constituir un ser espiritual completo, les falta la conciencia y la libertad y la vida en cuanto movilidad desde sí. El espíritu utiliza estas configuraciones como transiciones en un mundo de formas espaciales que debe servirle de lenguaje... al espíritu” (1012), siendo comprensibles al espíritu, pero no a sí mismas. “En cuanto fuerzas, son movidas y mueven, pero no se mueven por sí mismas” (1012): “posean realmente esta forma de ser esencial formada y expresen o exhalen su esencia” (1013) en cuanto “despliegue trinitario”.

3.2 LA ACCIÓN VIVIFICANTE DEL ESPÍRITU EN LOS SERES VIVOS IMPERSONALES.

Debido a que para Stein “la forma viva o alma es lo eficaz en la configuración del ser vivo, repercute como ‘centro’ de una unidad de configuración” (1014) por medio del “despliegue más o menos perfecto de su esencia, que depende del mundo que la rodea” (1015). “Con la salida de una vida interior se ha conseguido una totalmente nueva relación de semejanza respecto a la divinidad: una contradicción -Widerspiel der Doppelheit- de una vida propia interior, una figura de un mundo exterior que se eleva por encima de ella misma. La vida interior lleva ya en sí el sello de la Trinidad: en cuanto vida independiente es la imagen del Padre: en cuanto vida cargada de sentido (a causa de su contenido, aun cuando no son todavía contenidos comprendidos por el yo mismo) es una imagen del

¹⁶ Pese a la distancia que manifiesta Stein respecto a Kant cabe evocar el aporte que Kant formula al respecto en el Prólogo de la Crítica de la razón pura.



Hijo, y en cuanto vida, exteriorización de fuerza e irradiación de la esencia, es una imagen del Espíritu Santo. Pero toda la vida interior y la formación del cuerpo vivo, igual que la acción en el mundo exterior, son todavía ciertamente ‘sucesos’: incomprendidos y no libres: no se trata, pues de un acto personal del espíritu libre” (1016ss).

3.3 LA IMAGEN DEL ESPÍRITU SANTO POR EXCELENCIA EN EL ESPÍRITU HUMANO

Si bien Stein considera la vida espiritual del hombre como una vida triple y trinitaria en cuanto espíritu, amor y conocimiento como tres y uno (1037), la memoria, intelecto y voluntad (1044) y “la imagen sobrenatural de la vida divina por medio de la inhabitación del Padre, Hijo y Espíritu Santo” (1047), la presente conferencia se detiene sólo en que “Dios es el amor” y como tal “es ya en sí la Trinidad” (1037), ya que “al amor le corresponde un amante y un amado y finalmente el amor mismo”. De hecho, “Si el espíritu se ama a sí mismo, entonces el amante y el amado son uno, y el amor, en cuanto que pertenece al espíritu y a la voluntad, hace uno con el amante” (1037).

De hecho, si el espíritu creado se ama a sí mismo, se hace imagen de Dios, pero para amarse a sí mismo debe conocerse. Espíritu, amor y conocimiento son tres y uno. “Son uno, porque conocimiento y amor están en el espíritu: son tres, porque amor y conocimiento son diferentes en sí y se relacionan el uno con el otro”. “Espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente en sí y enteramente en el otro: el espíritu se conoce totalmente y se ama totalmente; el conocimiento se ilumina a sí mismo y al amor y con esto al espíritu conocedor amante; el amor se abarca a sí mismo y al conocimiento y, con esto, al espíritu que ama y conoce” (1037).

Stein explica esta verdad, insistiendo: “El conocimiento de sí ha nacido del Espíritu como el Hijo es nacido del Padre. Él es conocible para sí mismo antes de conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda. Lo encontrado (reperitum) es un nacido (partum). El deseo de encontrarlo es algo perteneciente a la voluntad, y algo del modo del amor, y que deviene amor en cuanto se lo ha encontrado. Así el conocimiento es engendrado por el amor, el amor mismo, no. El Verbo que es engendrado del espíritu por el amor es el conocimiento amado. Cuando el Espíritu se ama y se conoce, el Verbo se agrega a él por el amor -geliebte Erkenntnis-. El Amor está en el Verbo, el Verbo está en el amor y los dos están en aquel que ama y habla. Así el espíritu con el conocimiento y el amor de sí es una imagen de la Trinidad” (1037).

Por ende, concluye la autora: “La única realización perfecta del amor... es la vida divina misma, la entrega recíproca de las personas divinas. Aquí cada persona encuentra en la otra a sí misma, y puesto que su vida como su esencia son una, el amor recíproco es al mismo tiempo amor de sí, adhesión a la

propia esencia y a la propia persona. Lo que se sitúa más cerca del amor puro, que es Dios, en el ámbito de lo creado, es la entrega de sí de las personas finitas a Dios”.

Sin duda, ningún espíritu finito puede abarcar enteramente el Espíritu Divino. Pero Dios -sólo Él- abarca enteramente a todo espíritu creado: el que se le entrega llega en la unión amorosa con Él a la suma perfección del ser, a este amor que es a la vez concimiento, entrega del corazón y acto libre. El amor está enteramente vuelto hacia Dios, pero en la unión con el amor divino el espíritu creado se abarca a sí mismo también conociendo, adhiriéndose libre y felizmente. La entrega de sí a Dios, es al mismo tiempo entrega a sí como querido por Dios, y a la creación entera, es decir, a toda esencia espíritu unida a Dios” (1045).

Para sintetizar, el despliegue de la imagen de Dios trino y Uno en las criaturas por medio del espíritu humano, como *Laudato Si* también lo desarrolla¹⁷, cabe apreciar que la diversidad en la unidad se plasma por medio del amor, que sin duda ofrece una respuesta relacional de opuestos a la tan cuidada biodiversidad del ecosistema, especialmente marino -Juan Carlos Castillo¹⁸ -, aunque siempre expuesta a grandes desafíos¹⁹, en vista a los deseos profundos por mejorar el ecosistema hoy²⁰.

4.LA EXPERIENCIA DE DIOS Y LA PLENITUD DE SENTIDO HACIA SU CONSUMACIÓN

La experiencia de Dios emerge, sin duda, a lo largo de la presente exposición en cuanto plenitud de sentido -*Sinnfülle*- añorada desde siempre por el ser humano a partir del nexo del individuo con la colectividad (1095), nexo obviado por reflexiones teológicas tan atentas a lo “personal” y “social” como las de Roman Guridi²¹, pero fehacientemente repensado por Stein como “misterio”. De hecho, la autora delimita dicho nexo misterioso a la certeza simple del “sentir”, afirmando: “si sentimos nuestra propia esencia y la de los otros como así constituidos y su ‘así’ como un sentir único, entonces este sentimiento lleva en sí mismo su propia justificación -*Rechtslage*- como una manera particular de experiencia originaria” (1089).

Stein trata de dilucidar tal experiencia, teológicamente, por medio de la verdad dogmática del “Cuerpo Místico de Cristo” (1095-1112), que alcanza su culmen en la celebración de la “Eucaristía”,

¹⁷ *Laudato Si* 238-240.

¹⁸ Juan Carlos Castillo *Ecosistemas marinos de Chile*, 1-17.

¹⁹ Jaime Taty, «Teología y ecología: un diálogo polémico y fecundo (parte II)», en *Fronterasctr* (2022).

²⁰ *Laudato Si* Cf.G.M. Salvati, «Ambiente», *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 2011, 36.

²¹ Guridi, *Ecoteología*, 47ss.



Misterio por excelencia²² y se concreta como anticipación del desvelamiento del “rostro glorioso” en la experiencia desgarradora de la muerte, tornando la certeza simple del sentir en incertidumbre salvífica.

4.1.EL “CUERPO MÍSTICO DE CRISTO” Y EL NEXO MISTERIOSO INDIVIDUO-COLECTIVIDAD

Pese a que Stein no fundamenta el nexo misterioso de lo individual con la colectividad, como podría esperarse en la distincio realis trinitaria a modo de Balthasar, sino en el “Cuerpo místico de Cristo”, aporta, según mi parecer, una concreción más iluminadora para la fundamentación del ecosistema. Pues la autora afirma: “El ser-miembro humano es algo de lo que hacemos la experiencia en cuanto realidad desde el despertar la razón” (1095), -experiencia del ser único en diversidad de lo común, siempre fragmentaria, pero direccionado bajo la sola cabeza, divina y humana, en un solo ‘cuerpo místico’ de Jesucristo” (1095), Resucitado, arquetipo de la humanidad y configuración final “a la que está orientado todo ser humano, y que le da su sentido” (1104). “Tal sentido surge del hecho de que Dios y la creación se depositan en él” (1104), gracias a María, “rostro -Angesicht- concreto del Espíritu Santo” (020, 19).

De ahí que “Cristo se hace desde el primer instante de su existencia humana un “espíritu dispensador de vida” (1104), porque “toda la plenitud de la humanidad estaba en Él” y “Toda la esencia específica de la humanidad se encontraba en Él plenamente realizada” para “que imitemos, cada uno en su singularidad, al arquetipo, de la misma manera que cada miembro de una misma viva unidad configurada encarna a su manera la esencia del todo que todos los miembros reunidos constituyen este todo”, por cierto, un todo “tan lleno de misterios e inagotable” (1109). De hecho, “Cada hombre particular es creado para ser miembro de este cuerpo vivo” y para “comprender el sentido de su ser singular como una variación de la esencia común a todos, una unidad propia de configuración y al mismo tiempo una parte de una configuración total” (1111), que incluye la creación entera en el sentido amplio y estricto, siendo Cristo la cabeza “de toda la creación” (1112), cuya plenitud de sentido está en la Eucaristía.

4.2 LA EUCARISTÍA, PLENITUD DE SENTIDO DE LA CREACIÓN

Las referencias de Stein a la Eucaristía en SFE, sin duda son escasas, pero desvelan la máxima concreción conceptual posible de la plenitud de sentido de todo cuanto existe. La autora afirma, pues,

²² Henry de Lubac, *Méditation sur l'Église*, (Paris: 1953), 285 pp.



junto con “la doctrina de la fe sobre Dios y la creación, que suscitó en la filosofía la distinción entre esencia y existencia, la doctrina de la Santísima Trinidad y de la Encarnación, que ha conducido a la separación de naturaleza y persona” (634), “la doctrina de la Sagrada Eucaristía condujo a una aguda elaboración conceptual entre la sustancia y el accidente” (634). Por lo tanto “Lo que me da el ser y colma juntamente con ello este ser con sentido no debe ser solamente el dueño del ser, sino también del sentido: el ser eterno posee la plenitud del sentido -Sinnfülle- y no puede ‘tomar’ más que de sí mismo el sentido, con el que cada criatura es colmada cuando es llamada a la existencia” Jn 1, 3-4 (714-715).

De ahí que Stein subraya que por ser la Eucaristía “germen de la vida eterna” (20,48), “Las cosas inanimadas pueden constituir un instrumento de la acción divina y contener en sí ‘gracia’, aunque nunca plena (922), pero a diferencia de los otros sacramentos en la Eucaristía la materia inanimada es transformada en cuerpo vivo de Cristo, que forma parte de la unidad de la persona” (922, nota 768), -un milagro inaudito y para quien vive de él la fe en la Eucaristía será “la certidumbre de lo experimentado interiormente, de lo que se ha convertido en parte inseparable del propio ser” (14, 200), como comenta Fernando Berríos, de modo acertado²³.

4.3. LA EXPERIENCIA DESGARRADORA DE LO SIN SENTIDO, TRASCENDIDA POR EL ROSTRO GLORIOSO DE LA MUERTE

Puede preguntarse, sin duda, en qué medida la muerte es una “experiencia”, pero para poder comprender su concreción en Stein, es necesario considerarla como “originaria”²⁴, ya que para la autora la muerte siempre es “mía” en cuanto “experiencia desgarradora” en la cual se produce “una transformación: lo que era antes un ser vivo es ahora una cosa muerta” (855). Sin embargo, Stein va más allá al evocar el hecho llamativo de “que tras la lucha de la agonía algunos muertos yacen delante de nosotros como vencedores: con majestuosa calma y profunda paz” (1173). Tal transformación impresionante le despierta a la autora la significativa pregunta: “¿Podría el mero cese de la vida, el paso del ser al no ser, suscitar una impresión como esa? Y ¿es pensable que el espíritu que ha dejado en el cuerpo ese sello ya no exista?” (1173).

²³ Fernando Berríos, «Eucaristía y praxis cristiana: reflexiones en diálogo con Edith Stein», en *Teología y Vida* 59/3 (2018): 329-342.

²⁴ Si bien Kenneth S. Casey, «Is Death an Experience?», en Harm Klueping, *Itinerary* 651-664 plantea bien la pregunta, la crítica hecha por el autor, sin embargo, al cuestionamiento de la comprensión de la experiencia está lejos de una comprensión adecuada a la experiencia originaria steiniana.



Finalmente, según Stein, “hay un morir en el que sucede otra cosa más, en el que ya antes de que se produzca la muerte corporal desaparezcan todas las huellas de la lucha del sufrimiento, en el que el moribundo, de forma visible para cuantos lo rodean, se enciende y se transforma con una nueva vida, en el que sus ojos miran a una luz inaccesible para nosotros que deja su resplandor en el cuerpo exánime” (1173) o en el rostro de Husserl después de su muerte (cf. 03, 547). De esta manera, vale “Quien nunca haya oído nada de una vida superior o haya echado fuera de sí la fe en ella, debería darse cuenta ante un espectáculo como ese que tiene que haber algo así” (1173). Por ende Stein concluye: “entonces el ser ahí -como ser para la muerte- no es ser para el final, sino para un nuevo ser, si bien pasando por la amargura de la muerte, por el violento desgarrarse de la existencia natural” (1173).

Sintetizando, la concreción teológica steiniana de la experiencia de Dios resalta la importancia decisiva para las múltiples comprensiones del Ecosistema de hacerse cargo del misterioso nexos, como lo sugiere *Laudato Si*²⁵, constituyente de la realidad en cuanto acreditada por la certeza anticipada de una plenitud-no-plena de sentido y vida.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Puede apreciarse que el Ecosistema en sus múltiples interrelaciones cósmicas, captado recientemente por el telescopio James Webb en toda su logicidad y belleza, en cuanto constituido por el espíritu humano, recibe una profunda fundamentación filosófica teológica de parte de Stein, que emerge de la experiencia originaria de Dios trino y Uno y se despliega en multifacéticas relaciones recíprocas de suma relevancia hoy para comprender :

1. la experiencia originaria en cuanto base común y punto de partida para el trabajo interdisciplinario del Ecosistema, que necesita un criterio común como punto de partida en vista a su diversificación impresionante de métodos y criterios para ser creíble en cuanto pretensión científica.
2. el espíritu como desafío para el funcionamiento del Ecosistema, carente de espíritu, sobre todo, a nivel de la neurociencia e inteligencia artificial futura.
3. el Espíritu Santo en cuanto fuerza creadora de vida nueva, presente en el Ecosistema, amenazado por la violencia, destrucción y guerra, ya que “...el Espíritu Santo posee una inventiva infinita, propia de la mente divina, que provee a desatar los nudos de los sucesos humanos, incluso los más complejos e impenetrables” (LS 80).

²⁵ *Laudato Si*, 202-246



Artículo

La filosofía como camino hacia Dios en Edmund Husserl y Edith Stein. El mismo objetivo, dos proyectos diferentes

Philosophy as a path to God in Edmund Husserl and Edith Stein. The same goal, two different projects

Monika Adamczyk-Enriquez

ARCHIVO EDITH STEIN EN COLONIA

adamczyk-enriquez@posteo.de

 <https://orcid.org/0009-0003-3767-6047>

Resumen: Edith Stein estaba convencida de que la filosofía solo puede alcanzar su objetivo de convertirse en una teoría universal del ser si se abre metodológicamente y desde su contenido a la teología. Por tanto, aunque se convierta en filosofía en el estado cristiano, debe seguir siendo una ciencia exacta y el dominio de la razón natural. De ahí que Stein defina una serie de presupuestos metodológicos que la filosofía debe cumplir para ser asistida activamente por la teología sin transformarse en ella en modo alguno. Cabe señalar en este contexto que esta filosofía debería preparar, en opinión de Stein, el camino hacia la fe y, por tanto, hacia Dios mismo. Curiosamente, Husserl tenía una concepción similar de su filosofía fenomenológica, afirmando que su fenomenología, como una especie de teología filosófica, debía convertirse en un camino hacia Dios. A este respecto, también definió los presupuestos metodológicos de su filosofía, que, sin embargo, eran completamente distintos de los de la filosofía de Stein. ¿Por qué? ¿Qué condiciones metodológicas están en juego en la filosofía de Stein y cuáles en el pensamiento de Husserl? Intentaré responder a estas y también a otras preguntas en mi pequeña contribución.

Palabras clave: filosofía en la condición cristiana, filosofía como camino hacia Dios, fenomenología, razón, fe.

Abstract: Edith Stein was convinced that philosophy can only achieve its goal of becoming a universal theory of being if it opens itself methodologically and in content to theology. Therefore, even if it becomes philosophy in the Christian state, it must remain an exact science and the domain of natural reason. Hence Stein defines a number of methodological presuppositions that philosophy must fulfil in order to be actively assisted by theology without being transformed into it in any way. It should be noted in this context that this philosophy should, in Stein's view, prepare the way to faith and thus to God himself. Interestingly, Husserl had a similar conception of his phenomenological philosophy, claiming that his phenomenology, as a kind of philosophical theology, should become a way to God. In this respect, he also defined the methodological presuppositions of his philosophy, which, however, were completely different from those of Stein's philosophy. Why? Which methodological conditions are at stake in Stein's philosophy and which in Husserl's thought? I try to answer these and also other questions in my short contribution.



Keywords: Philosophy in the Christian condition, philosophy as a way to God, phenomenology, reason, faith.

Recibido: 24 de julio de 2023 / Aceptado: 13 de noviembre de 2023

En *Ser finito y eterno*, Edith Stein desarrolla una filosofía cristiana que sigue siendo una ciencia rigurosa y un logro perfecto de la razón aunque se abre metodológicamente y de contenido a la teología. Curiosamente, la principal tarea de esta filosofía es allanar el camino hacia la fe y, por tanto, hacia Dios, tanto para los creyentes como para los no creyentes. Por supuesto, en la medida en que esta filosofía pretende estar metodológica y sustancialmente abierta a la teología, los filósofos creyentes se sentirán más interpelados por ella. Es interesante que, el mismo objetivo de su filosofía, es decir, la preparación de un camino para la creencia en un absoluto, fue fijado también por Edmund Husserl, el maestro de Edith Stein. Husserl quería – cosa que todavía apenas se menciona en la literatura – construir en última instancia una filosofía teológica sobre la base de su fenomenología. Como tal, esta filosofía debía ser un camino racional, puramente filosófico, hacia Dios. Sus recipientes debían ser los incrédulos que ya no tenían ni querían tener acceso a la revelación o a la religión. Por esta razón, Husserl quiso abandonar la herencia de la teología, que de todos modos los no creyentes no podían aceptar, y construir un camino hacia lo absoluto paralelo al camino de la revelación. Por eso su filosofía teológica – como veremos más adelante – estaba vinculada en última instancia a un conjunto de presupuestos metodológicos que diferían notablemente de los presupuestos metodológicos de la filosofía cristiana de Stein. De este modo, encontramos en Stein y en Husserl una filosofía que se subordina a un mismo fin, que, sin embargo, quiere alcanzarlo de dos maneras distintas.

El propósito de este trabajo es presentar estos dos proyectos de filosofía como camino hacia lo absoluto para mostrar, más allá de sus diferencias, que en última instancia la discípula y el Maestro, aunque tomaron caminos diferentes, caminaron de la mano en su pensamiento. Mi argumentación adoptará la siguiente forma: en primer lugar presentaré la filosofía de Edith Stein en el estado cristiano, mostrando en qué sentido está destinada a allanar el camino hacia la fe y Dios. A continuación, haré algunas observaciones introductorias sobre la fenomenología de Husserl como camino hacia Dios, debido a los muchos malentendidos e incluso exageraciones que han surgido en torno al fenomenólogo. Por último, presentaré el proyecto de filosofía teológica de Husserl a partir de su fenomenología para contrastarlo en conclusión con el proyecto de Stein.



1.LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN EN EL ESTADO CRISTIANO

Según Edith Stein, desde los orígenes de la filosofía, los filósofos querían agotar todos los conocimientos disponibles sobre el ser. En este sentido, debía ser una teoría completa y cerrada que explique qué es el ser con la ayuda de juicios absolutamente verdaderos. Se trataría de verdades que son comprobadas y solo se justifican a través de las visiones intuitivas en las cosas mismas. Por eso, los filósofos nunca se han conformado con el esclarecimiento provisional, sino que no han descansado en su búsqueda, esforzándose incansablemente por la claridad última sobre la cosa investigada. Por lo tanto, Santo Tomás de Aquino definió la filosofía como “perfectum opus rationis” (el logro perfecto de la razón)¹. Al mismo tiempo, según Stein, la filosofía no ha alcanzado su ideal hasta su tiempo y nunca lo alcanzará si no se abre a la metodología y de contenido a la teología. A diferencia de la teología, la filosofía no es capaz de llegar al origen ontológico del ser y su expresión. Sin embargo, la concepción de este origen es necesaria para poder filosofar de forma objetiva, proponiendo una interpretación holística del ser, y no solo una interpretación limitada a aspectos seleccionados. De esta forma Edith Stein estaba convencida de que sólo una filosofía que permanezca metódica y con su contenido abierto a la teología y a la fe puede satisfacer el anhelo de los filósofos de un conocimiento universal y completo del ser². En cuanto esta filosofía contiene todo conocimiento del ser, tanto de la filosofía como de la teología, más se asemeja a las sumas medievales. En *Ser finito y ser eterno*, Stein concluye sus reflexiones sobre la filosofía cristiana: “Así, a nuestro parecer, la ‘filosofía cristiana’ no es solamente el nombre para designar una actitud espiritual del filósofo cristiano ni solo la designación del conjunto de doctrinas de los pensadores cristianos, sino que significa además el ideal de un ‘perfectum opus rationis’ que habría logrado abrazar en una unidad el conjunto de lo que nos ofrecen la razón natural y la revelación”³. Aquí hay que subrayar que Edith Stein no habla tanto de la filosofía cristiana como de la filosofía en un estado cristiano. Las reflexiones de Stein sobre la filosofía cristiana remiten a la discusión del siglo XX sobre la posibilidad de la filosofía cristiana. En esta discusión participaron grandes filósofos como E. Gilson, J. Maritain o G. Marcel, y Stein la siguió intensamente ya como carmelita (1933). Esto último la inspiró a su vez a introducir en su pensamiento la distinción entre

¹ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno*. Ensayo de una ascensión al Sentido del ser, en: *Obras completas III. Escritos filosóficos* (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936). trad. por Alberto Pérez/José Mardomingo/Constantino Ruiz Garrido (Victoria: El Carmen, 2007), 630.

² Cf. Monika Adamczyk-Enriquez, «¿Es el pensamiento de Edith Stein filosófico?, Una contribución a la dimensión filosófica de *Ser finito y ser eterno* de Edith Stein», en: *Filosofía de la religión problemas y enfoques contemporáneos*, ed. por Rubén Sanchez Muñoz/Cintia C. Robles Luján, (México: LAMBDA, 2023), 187.



naturaleza y estado de la filosofía. Marcel sostenía que la filosofía, por naturaleza, es una ciencia totalmente autónoma, independiente de la fe. Sin embargo, dado que siempre se desarrolla en condiciones específicas (históricas, culturales, de visión del mundo), y que el objeto de sus deliberaciones deja su impronta en ella de forma irreversible puede en su estado concreto, mostrar una cierta dependencia de la fe o, al menos, una relación con ella. Desde este punto de vista, podemos hablar a su vez de la filosofía en el estado cristiano⁴. ¿Qué condiciones metódicas cumple la filosofía en el estado cristiano de Edith Stein?

(A) LA DEPENDENCIA MATERIAL Y FORMAL DE LA FILOSOFÍA EN EL ESTADO CRISTIANO CON RESPECTO A LA FE

Es un hecho que la teología es capaz de penetrar y comprender ciertas cuestiones que están fuera del alcance de la filosofía, como la existencia de Dios o cómo es. Por lo mismo, si la filosofía quiere alcanzar su ideal (convertirse en una teoría comprensiva y cerrada del ser), debería, según Edith Stein, extender su visión natural de las cosas a una visión sobrenatural. Esto significa, sin embargo, que debe oponerse a ciertos supuestos metodológicos de la filosofía moderna, que quiere ser plenamente autónoma como ciencia y que, por tanto, solo acepta soluciones a problemas que se han derivado de forma puramente racional. Sin embargo, según Edith Stein, la filosofía moderna renuncia así voluntariamente al acceso más amplio a las verdades que ofrece la fe. Este procedimiento metodológico, sin embargo, puede conducir a que la filosofía contemporánea no sea más que una gran superstición y lleve a la razón a caer en la irracionalidad. Stein escribe “La razón se convertiría en irracionalidad si se obstinara en permanecer en las cosas que no puede ella descubrir por su propia luz y en cerrar los ojos ante una luz superior que le hace ver”⁵. Sin embargo, si los filósofos amplían su visión natural de las cosas para incluir lo sobrenatural con el fin de alcanzar el ideal de la filosofía, descubrirán cierto hecho indiscutible, del que tal vez no hayan sido conscientes hasta ahora. La filosofía no puede alcanzar su ideal sin la ayuda de la fe. Así pues, parece que la filosofía depende materialmente de la fe. Stein escribe: “La filosofía quiere alcanzar la verdad en la extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible. Si la fe desvela verdades a las que no se puede llegar por otro camino, entonces la filosofía no puede renunciar a esas verdades de la fe, sin abandonar en primer lugar su pretensión de

³ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 636.

⁴ Cf. *ibid.*, 624.

⁵ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 633.

verdad universal (...). Así, pues, se deduce que *la filosofía se halla en dependencia material de la fe*⁶. Al mismo tiempo, si los filósofos quisieran perseguir honestamente el ideal de la filosofía, también deberían darse cuenta de que la filosofía depende formalmente de la fe y reconocer este hecho sin cuestionarlo. Sus juicios como teoría universal y completa del ser – recordemos – deben caracterizarse, en opinión de los filósofos, por la más alta certeza. Por eso los filósofos siempre han buscado justificaciones últimas. Tal certeza, sin embargo, queda comprobada por las verdades de fe, cuya veracidad está garantizada por Dios, que se reveló en ellos⁷.

Aceptar las verdades reveladas como criterio último de las verdades naturales es, sin duda, un gran reto para los filósofos. Por un lado, se ven obligados no solo a reconocer una autoridad externa a su razón. Por otro lado, también tienen que rechazar todas aquellas verdades naturales que entren en conflicto con dicha autoridad. Sin embargo, el problema radica en que los filósofos no pueden verificar lo que dice esta autoridad, ya que la verificabilidad de las verdades reveladas se encuentra, como bien dicen J. Maritain y G. Marcel, más allá de toda experiencia. Por ello, los filósofos creen que la veracidad de las verdades reveladas debe aceptarse “por fe”, lo que para la razón natural es un “escándalo”⁸. Eso es después de todo, lo que los filósofos han evitado desde los primeros tiempos de la filosofía. En este sentido, el filósofo se enfrenta aquí a la necesidad de poner entre paréntesis el principio fundamental *de* su ser filósofo. Debe mostrar el valor de ir más allá de lo que la razón natural es capaz de penetrar con su poder, hasta lo que es esencialmente inverificable pero tan verdadero como sea posible. Stein les exige reconocer que la autoridad última para la verdad o falsedad de cualquier verdad no es la razón natural, sino Dios. Dios es la verdad suprema y última, de la que brotan todas las demás verdades como de una fuente. Sin embargo, Stein no espera que sigamos ciega e ingenuamente la fe, o al menos la cuestión no es tan simple y trivial. Es cierto que aceptamos como verdadero lo que Dios nos revela, no porque la razón alcance su verdad interior, sino por la autoridad del propio Dios, que no puede engañarnos⁹. En este sentido, se trata efectivamente de una cierta confianza primordial puesta en Dios, y de este modo puede decirse realmente que las verdades de la revelación son aceptadas por nosotros ad hoc, es decir, a partir del testimonio de Dios. Pero las propias verdades de fe y revelación se

⁶ Edith Stein, ¿Qué es la filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomas de Aquino, en: Obras completas III. Escritos filosóficos (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), trad. por Alberto Pérez/José Mardomingo/Constantino Ruiz Garrido (Victoria: El Carmen, 2007), 172-173.

⁷ Cf. *ibid.*, 173.

⁸ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 632.

⁹ Cf. *ibid.*, 637.



caracterizan también por una especie de evidencia, y como dice Stein para la “propia certeza”¹⁰. Pero ¿qué evidencia está en juego aquí? Por supuesto, las verdades reveladas no son evidentes del mismo modo que los datos de la percepción de los sentidos. Pero tampoco son evidentes del mismo modo que las verdades de razón, ya que su evidencia no es meramente una evidencia intelectual. No podemos justificarlas por motivos puramente racionales. Además, las verdades de la revelación no pueden deducirse de otras verdades que sean universalmente válidas, lo que podría “darles” su certeza¹¹. Pero todo esto no significa aún que las verdades reveladas no deban caracterizarse por la claridad y la transparencia. Stein comenta: “(...) lo que la revelación nos comunica no es simplemente algo incomprensible, sino un significado comprensible que no puede ser percibido ni probado por hechos naturales: no puede ser 'comprendido' (es decir, que no puede ser agotado conceptualmente), ya que esto es algo inconmensurable e inagotable que cada vez nos hace conocer de sí mismo lo que quiere; pero en sí mismo es transparente y para nosotros lo es en la medida en que nosotros recibimos la luz (...)”¹². Pero, ¿con qué claridad se caracterizan las verdades reveladas? Aunque a menudo vemos la teología como un conjunto de tesis o creencias anticuadas y establecidas, constantemente (a menudo) olvidamos que la revelación que la sustenta está confirmada por una experiencia viva y directa de Dios. Los sujetos de esta experiencia fueron los testigos directos de Jesús, los primeros cristianos, una serie de místicos y finalmente, nosotros mismos, porque esta experiencia profunda y primaria de lo divino es reproducible. Pero pues, ¿cuál es esta experiencia de lo divino? Los actos de fe (fides), tal como los estamos tratando aquí, son para Stein actos propios, que constituyen una clase distinta de actos, regidos exclusivamente por su propia lógica. Como tales, Stein distingue los actos de la fe de creencia como convicción, doxa o correlato de la existencia de algo (belief). Los actos de fe son para ella también simples, es decir, no fundados en otros actos¹³. Además, se trata de actos en los que el objeto es ciertamente invisible, pero “sin embargo directamente presente, nos toca (...)”¹⁴. Entonces el objeto de los actos de fe se da en ellos, y así de forma mediada, siendo 'aquí y ahora' para el sujeto. Asimismo, este objeto entra en contacto con nosotros, nos toca. Su percepción no es entonces solo pasiva, en la que

¹⁰ Cf. Stein, ¿Qué es la filosofía?, 172.

¹¹ Cf. Stein, Ser finito y ser eterno, 638.

¹² Stein, Ser finito y ser eterno, 633.

¹³ Cf. Edith Stein, Naturaleza, libertad y gracia, en: Obras completas III, Obras Escritos filosóficos ((Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936), trad. por Alberto Pérez/José Mardomingo/Constantino Ruiz Garrido (Victoria: El Carmen, 2007), 120.

¹⁴ Ibid.



el sujeto mira intelectualmente un objeto que se presenta. Aquí se establece una relación única e irrepetible entre él y el objeto experimentado. Una conexión íntima entre el Yo y el Tú, el que me toca. Además, este Tú, dice Stein, me abraza con sus manos y me “sostiene” en los actos de fe¹⁵. Por tanto, se trata de una experiencia altamente existencial que me conmueve en lo más profundo. El fruto de esta experiencia de Dios es, a su vez, una certeza especial, peculiar y absolutamente profunda de que lo que el Tú divino me acaba de revelar es innegablemente cierto. Por supuesto, no se trata de una certeza intelectual basada en una percepción puramente intelectual de Dios y de lo que Él dice, aunque tampoco es que los actos de fe no tengan esta dimensión intelectual (entendemos quién es el Tú que revela algo y lo que revela). Esta certeza es más profunda y original que la certeza intelectual porque está anclada en un encuentro directo y peculiar con el objeto de los actos de fe; un encuentro personal. Por tanto, no afecta solo al intelecto, sino que compromete a toda la persona (pensamiento y sentimiento). Esta certeza empuja a toda la persona y, en cierto sentido, la abraza, de modo que el hombre siente con todo su ser la evidencia de que lo que Dios le revela es verdad. Desde esta perspectiva, los filósofos a los que Stein exige que subordinen sus verdades filosóficas a las verdades reveladas no tienen por qué hacerlo solo sobre el testimonio de Dios, sino sobre la base de una experiencia directa e inmediata de Dios y de lo divino¹⁶.

(B) EL CARÁCTER RIGUROSO DE LA FILOSOFÍA EN EL ESTADO CRISTIANO

A pesar de su dependencia material y formal de la fe, la filosofía en el estado cristiano debería ser, según Stein, una filosofía rigurosa. Como Santo Tomás de Aquino explica a Husserl en una conversación ficticia que Stein escribió para el sexagésimo cumpleaños de Husserl, la filosofía no se basa en la imaginación ni en los sentimientos y, por tanto, en las opiniones privadas y en una visión actual del mundo. Stein escribe: “Entendemos únicamente que la filosofía no es cuestión de sentimiento y de imaginación, de una fantasía de altos vuelos, sino que es cuestión de la razón que indaga seria y sobriamente. Los dos estamos convencidos de que hay un *λογος* que impera en todo cuanto existe, y de que a nuestro conocimiento le es posible ir descubriendo progresivamente y de manera incesante algo de ese, cuando el conocimiento procede según el principio de la más estricta

¹⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁶ Cf. Adamczyk-Enriquez, «¿Es el pensamiento de Edith Stein filosófico?», 192-193. El concepto de certeza de la fe sobre el que escribe Stein es a menudo objeto de críticas, cuya presentación e intento de justificación desde la perspectiva de Stein requiere un artículo aparte. (Cf. Markus Enders, «Vernunft, Glaube und Erfahrung – Quellen und Wege der menschlichen Gotteserkenntnis nach Edith Stein», en: *Edith Stein Jahrbuch* 28 (2022), (Würzburg: Echter Verlag).



honradez intelectual¹⁷. Por esta razón, la filosofía en el estado cristiano debería, según Stein, llevar a cabo su investigación con cuatro presuposiciones:

1. solo debe actuar en su campo investigativo y solo con la ayuda de sus propias herramientas (métodos, conceptos e ideas)¹⁸.

2. Sus juicios deben basarse, en la medida de lo posible, en la percepción por la razón natural, es decir, en una percepción directa e intuitiva de la esencia de las cosas¹⁹.

3. No debe adoptar ad hoc las verdades de la revelación en sus propias verdades²⁰. La razón es que las verdades de fe no son objeto de consideración filosófico-científica. La filosofía, como veremos dentro de un momento, solo accede a las verdades reveladas en momentos muy concretos y solo para avanzar en su búsqueda de la verdad. Por tanto, no hay necesidad metodológica de contar las verdades de fe entre sus contenidos fijos. Además, si las verdades de fe hubieran pasado a formar parte de la filosofía, existiría el peligro de que al cabo de algún tiempo aplicarían espontáneamente y sin reflexión la verdad de fe en las investigaciones filosóficas como si fueran verdades filosóficas. Esto, a su vez, llevaría a los filósofos a utilizar apresuradamente respuestas teológicas y, por tanto, a no buscar de forma independiente una solución al problema que pudieran encontrar, tal vez mediante un procedimiento natural. Además, las verdades de fe representarían una especie de presciencia, es decir, un conjunto de presuposiciones, mientras que la filosofía, según la doctrina de los fenomenólogos, debería ser una ciencia sin presuposiciones.

4. En consecuencia, la filosofía en el estado cristiano solo debe incluir las verdades reveladas en momentos metodológicamente bien definidos, es decir, solo cuando la razón, en el proceso natural de la búsqueda de la verdad, se encuentra con sus propios límites²¹. Así, la teología y las verdades de fe

¹⁷ Stein, *¿Qué es la filosofía?*, 169.

¹⁸ Cf. Stein, *Ser finito y ser eterno*, 635.

¹⁹ Cf. *ibid.*

²⁰ Cf. *ibid.*, 634.

²¹ De hecho, podemos constatarlo en el *Ser finito y eterno* de Stein. En los siete primeros capítulos de esta obra, Stein sólo practica una especie de reflexión natural basada únicamente en la experiencia directa, directa e intelectual del objeto investigado y procede, a lo sumo, sólo de los principios ontológicos. Así, partiendo de la existencia y el sentido del ser finito, Edith Stein llega a la existencia y el sentido del ser infinito. Aunque agota las consideraciones estrictamente racionales en los siete primeros capítulos de su obra, Stein es consciente del hecho de que se puede decir más sobre el ser eterno de lo que se puede probar su existencia y significado a partir de estas consideraciones. Por eso, en el octavo y último capítulo de su obra llega por primera vez a la verdad revelada, ampliando así las consideraciones naturales a una visión sobrenatural. La verdad a la que llega Stein es la de la naturaleza trinitaria del ser divino. Lo interesante de esto, sin embargo, es que Stein muestra en el capítulo ocho que la reflexión sobre la naturaleza trinitaria de lo divino puede revelarnos algo sobre la estructura de un ser finito, que también en sus diversas dimensiones exhibe trinitarismo. Así, mientras que la dirección de las reflexiones de Stein en los siete primeros capítulos de su obra conducía de abajo arriba, y practicaba la filosofía natural,

serían solo una herramienta externa y una “fuente de conocimiento”²² para la filosofía, que los filósofos solo usan en casos estrictamente definidos siendo así excepciones. Además, cuando los usan, deben continuar su trabajo de forma filosófica, elaborando y agotando las verdades de fe que han aceptado con sus propias herramientas metódicas.

Cumpliendo los 4 puntos anteriores, hay que admitir que la filosofía en el estado cristiano ya no es una ciencia “pura’ ni ‘autónoma”²³. No obstante, conserva su identidad de ciencia fundada en la razón natural y no se reduce y convierte por ello a la teología. Edith Stein subraya en este contexto: “Cuando en una obra histórica sobre la vida intelectual del siglo XX se habla de la transformación de la física moderna por la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, el historiador está obligado a consultar al especialista de ciencias naturales; sin embargo, por el hecho de englobar en su obra la aportación adquirida de las ciencias físicas, su obra no será de ninguna manera una obra de ciencias naturales. Lo decisivo es la intención de fondo. La relación entre la filosofía y la teología no es exactamente la misma (...) He aquí el factor común: en los dos casos una ciencia se ayuda de la otra para progresar en su propia esfera y, apoyándose sobre este medio auxiliar, continúa trabajando en su propio campo”²⁴. De este modo, esta filosofía no se convierte en un camuflaje teológico, una especie de criptoteología. La filosofía en el estado cristiano no es una construcción ficticia de filósofos creyentes que tratan de legitimar de algún modo el uso que hacen de la teología en sus deliberaciones. Tampoco es cierto, como podrían querer decir sus críticos, que lo único que la filosofía del estado cristiano tenga en común con la filosofía sea el nombre. La filosofía en estado cristiano se esfuerza por ser una verdadera ciencia de la razón y aún más. Se esfuerza por ser un logro perfecto de la razón, que realiza el viejo deseo de los filósofos de que la filosofía se convierta en una teoría universal y completa del ser. Por eso elige conscientemente la teología como complemento. Pues para ella, mucho más importante que su método, que es fundamental a su vez para la filosofía contemporánea, es su finalidad.

Curiosamente, la filosofía en estado cristiano debería preparar, según Edith Stein, el camino a la fe y en dos dimensiones. Porque, aunque la fe actúa como una luz para la razón, que le permite percibir ciertas verdades que le resultarían absolutamente incomprensibles sin su ayuda, al mismo tiempo señala

en el octavo capítulo complementa esta filosofía con la verdad revelada, cambiando en última instancia la dirección de la reflexión, que ahora conduce de arriba abajo (del ser eterno al ser finito). (Cf. Adamczyk-Enriquez, «¿Es el pensamiento de Edith Stein filosófico?», 193-206)

²² Stein, *Ser finito y ser eterno*, 622.

²³ *Ibid.*, 634.

²⁴ *Ibid.*, 634-635.



claramente lo que la mente humana nunca podrá llegar a comprender, es decir, lo Absoluto y su naturaleza incomprensible. Por eso Stein diría que todo lo que se hace inteligible por la fe se sitúa siempre en un “trasfondo incomprensible”²⁵. Como expresaba San Juan de la Cruz, cuando la razón da un paso adelante en la búsqueda de la verdad con la ayuda de la fe, se hunde cada vez más en la oscuridad²⁶. Esta oscuridad de la razón no significa, por supuesto, que la razón, bajo la influencia de la fe, camine en una especie de irracionalidad. Más bien, la fe enfrenta a la razón con la verdad de un modo nuevo y sin precedentes. Pues en el mismo momento en que le revela algo, la confronta con el gran misterio. Este misterio es incomprensible e indescifrable porque, sencillamente, trasciende la razón. Por eso Edith Stein dice que en la fe tiene lugar una especie de “reductio ad mysterium”²⁷. Esto a su vez significa que la fe está inmanentemente conectada con una cierta oscuridad: la oscuridad del misterio. Y la oscuridad de nuestra razón tiene lugar así en la oscuridad de la fe. Aquí, como dice Edith Stein, aunque el avance de la mente en la fe significa un avance en la oscuridad: “Sin embargo, es un ir adelante: un salirse de todo conocimiento particular obtenible por conceptos para entrar en la simple aprehensión de la verdad única”²⁸. Por eso, dice Edith Stein, la fe está últimamente más cerca de la sabiduría divina que la filosofía e incluso que la teología. No obstante, no es fácil llegar a una comprensión tan sencilla de la única verdad de la que habla Edith Stein. El oscuro camino de la fe es difícil y arduo de recorrer; requiere mucho esfuerzo, paciencia y abnegación. Ciertamente, la oscuridad de la fe que nos rodea también puede conducir a una sensación de apatía, desesperanza e incluso desesperación, de la que, no nos ocultamos, puede ser víctima cualquiera que recorra este camino, incluso el más “creyente”. El camino de la fe es, pues, una lucha interior constante del hombre y un intento renovado de acercarse a Dios. Por eso, según Stein, no se puede sobrestimar aquí el papel de la razón y de la filosofía cristiana. Edith Stein ha dicho: “Por supuesto que el caminar en oscuridad se nos hace difícil, por eso todo rayo de luz que cae en nuestra noche como un precursor de la claridad futura en un socorro inestimable para no perdernos, y aun la pequeña luz de la razón natural puede darnos servicios válidos. Una ‘filosofía cristiana’ considerará como su más noble tarea, preparar el camino de la fe”²⁹. La luz natural, o la luz de la razón, es por tanto un pequeño rayo en la oscuridad de la fe, que por una parte nos protege de extraviarnos con demasiada facilidad. Por otra parte, nos motiva a seguir

²⁵ Ibid., 635.

²⁶ Cf., *ibid.*, 638-639.

²⁷ Ibid., 635.

²⁸ Ibid., 639.

²⁹ Ibid.

buscando a Dios, porque da esperanza y fuerza a quien la busca. Gracias a ella, Dios parece estar en cierto modo “más cerca” de nosotros, porque la razón lo hace más familiar y menos abstracto, que es la condición para buscarla. Pues el hombre solo puede buscar y anhelar aquello de lo que es consciente.

Curiosamente, la filosofía en el estado cristiano de Edith Stein no solo se ofrece a los creyentes. Porque en su tratamiento de la filosofía cristiana, Edith Stein se inspiró con Santo Tomás de Aquino y su *Summa gentiles*. En esta obra, el santo se propuso demostrar la veracidad de la fe católica basándose únicamente en la argumentación racional. Pues Santo Tomás estaba convencido de que solo así podría encontrar un terreno común de pensamiento y discusión con los paganos que les permitiera seguir su argumentación. Además, estaba convencido de que de este modo era posible que los paganos siguieran su pensamiento, incluso más allá de lo que habían supuesto al principio de su encuentro con el pensamiento cristiano y su argumentación. Pues Tomás creía que no había ninguna razón objetiva para que los incrédulos desconfiaran de su propia razón natural si afirmaban algo como verdad. De esta misma línea de pensamiento partía Stein cuando construyó su filosofía en el estado cristiano. ¿Por qué?

1. Stein permite que la herramienta de búsqueda de la verdad de los filósofos no creyentes sea la razón. Esta razón puede examinar todos los resultados de la filosofía cristiana, pudiendo rechazar todo lo que, en su opinión, no satisface sus propias exigencias.

2. Los resultados obtenidos con la ayuda de la revelación, los filósofos no creyentes pueden manejarlos como hipótesis. Estas hipótesis tienen derecho a examinarlas a fondo y a verificarlas, pudiendo rechazar de nuevo lo que es contrario a la razón³⁰.

De este modo, Stein invita a los filósofos no creyentes a un experimento intelectual. En su invitación, se desvía un poco de su camino para reunirse con ellos. Pues no les ordena renunciar a la construcción de la filosofía como ciencia racional. Además, en el marco de su filosofía, Stein piensa en el espíritu de la ciencia moderna, según la cual la ciencia puede construirse no solo sobre tesis procedentes de la experiencia empírica, sino también sobre hipótesis asumidas primero como probables, que luego se verifican y se rechazan. Por otra parte, Stein pone a prueba a los filósofos no creyentes. Pues les exige que acepten el reto de pensar de otro modo, es decir, de pensar abierta e inclusivamente, como su propia filosofía, que no teme inspirarse en Platón o Aristóteles. Al mismo tiempo, Stein está convencida de que todo filósofo, siempre que viva de acuerdo con el ethos que debe demostrar su existencia como filósofo, no dudará en aceptar este reto. Pues Stein escribió: “Si no tiene

³⁰ Cf. *ibid.*



prejuicios, como debería ser el filósofo según su convicción, ciertamente no retrocedería delante de esta tentativa”³¹.

2. ALGUNAS OBSERVACIONES PRELIMINARES EN EL CONTEXTO DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL COMO CAMINO HACIA DIOS

Edmund Husserl es ampliamente considerado como un gran racionalista que se esforzó toda su vida por alcanzar una visión apodíctica de la esencia de las cosas. En el penúltimo volumen de la *Husserliana* (XLII) y en algunos manuscritos de Husserl, que solo se han publicado parcialmente, Husserl también abordó la cuestión de Dios. En realidad, la fenomenología de Husserl debía ocuparse últimamente de las “problemas de altura” (Höhenprobleme), (HuaDok III/3, 82) o “cuestiones supremas y finales” (höchste und letzte Fragen). (Hua I, 165) Como tal, Husserl entendía a su vez los problemas ético-antropológicos y, sobre todo, metafísicos y teológicos o -en referencia al pensamiento de Kant- “cuestiones de Dios, libertad e inmortalidad” (Fragen von Gott, Freiheit u. Unsterblichkeit). (HuaDok III/3, 406) Es más, la fenomenología debería ser últimamente un camino racional hacia Dios. En una conversación con la hermana Jägerschmid³², Husserl dijo: “Lo que las iglesias quieren, yo también lo quiero: conducir a la humanidad hacia Aeternitas. Mi tarea es intentar hacerlo a través de la filosofía. Todo lo que he escrito hasta ahora es solo un trabajo preparatorio (...). Desgraciadamente, en el transcurso de la vida no se llega al fondo, a lo esencial. Es muy importante que la filosofía salga del liberalismo y del racionalismo para volver a lo esencial, a la verdad. La cuestión del ser último, de la verdad, debe ser el tema de toda verdadera filosofía. *Ese es el trabajo de mi vida*”³³. Que Husserl haya

³¹ Ibid., 640.

³² Cf. A. Jägerschmid, «Gespräche mit Edmund Husserl (1936-1938)», en: Edith Stein – Wege zur inneren Stille, ed. por Waltraud Herbstrith, (Aschaffenburg: Kaffke-Verlag, 1987), 219. Se trata de conversaciones entre Husserl y la hermana Jägerschmid que tuvieron lugar en los años 1931-1938 en el convento de Santa Lioba en Friburgo. Estas conversaciones tratan de las cuestiones de Dios, la religión y la actitud de la fenomenología de Husserl hacia ellas. Conviene subrayar aquí que a veces se cuestiona injustamente la veracidad de estas conversaciones. Se critica que la hermana Jägerschmid no escribió las conversaciones tal como sucedieron, sino en retrospectiva, lo que – según los críticos – habría dado lugar a tergiversaciones o exageraciones, que probablemente introdujo inconscientemente, desde el punto de vista de una religiosa. Esta crítica, sin embargo, no es compartida por estudiosos de Husserl tan prominentes como: E. Avé-Lallemant, J. G. Hart, R. Ebbighausen, E. Wolz-Gottwald. (Cf. Eberhard Avé-Lallemant, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», en: Husserl in Halle, ed. por Hans-Martin Gerlach/Hans R. Sepp, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994); Eckard Wolz-Gottwald, *Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger*, (Wien: Passagen Verlag, 1999); James G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*. *Phaenomenologica* 126, (Dordrecht: Springer, 1992); Rodion Ebbighausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, (Würzburg: Königshausen&Neumann 2010)

³³ Jägerschmid, «Gespräche mit Edmund Husserl (1936-1938)», 219. „Was die Kirchen wollen, will ich auch: die Menschheit



formado la fenomenología en tal dirección puede resultar sorprendente. Pues entre las obras de Husserl no hay una sola que esté enteramente dedicada a la cuestión de Dios. Además, se ha aceptado considerar a Husserl como un filósofo más bien no religioso. Del mismo modo, el conocido párrafo 58 de sus Ideas “La existencia de Dios cancelada” se interpreta a menudo erróneamente como un intento de Husserl de eliminar el Absoluto como objeto de la indagación fenomenológica, o incluso como un intento de negar su existencia en el plano ontológico. Para aclarar brevemente estos puntos, conviene subrayar lo siguiente³⁴.

(a)¿POR QUÉ HUSSERL NO TRATÓ SISTEMÁTICAMENTE LAS CUESTIONES RELIGIOSAS, SI SE SUPONÍA QUE SU FENOMENOLOGÍA ERA EL CAMINO HACIA DIOS?

Si contemplamos el pensamiento de Husserl en su dimensión histórica, la génesis de su fenomenología fue su compromiso inicial con la defensa de la objetividad del pensamiento humano. Fue en este contexto en el que desarrolló su fenomenología, refinando y resolviendo siempre nuevos problemas e incoherencias que surgían en su reflexión. Por tanto, los problemas antropológico-éticos metafísicos y religiosos tuvieron que pasar a un segundo plano, aunque fueron objeto del mayor interés de Husserl. En su carta a D. Mahnke del 5 de octubre de 1917, escribió Husserl: “Y precisamente porque veo esto con claridad, porque veo que la evidencia de la esfera fenomenológica no es menor que la de la matemática, y de nuevo porque veo que todos los problemas filosóficos convergen en el terreno propio de la fenomenología, me confino desde hace decenios a la fenomenología pura y al adiestramiento de su método, a la solución de sus genuinos problemas fundamentales, en vez de volverme predominantemente a los problemas de la filosofía de la religión y de otras problemas trascendentes, que me son mucho más cercanos”. (HuaDok III/3, 417-418)³⁵ Curiosamente, estos

hinführen zur Aeternitas. Meine Aufgabe ist es, dies durch die Philosophie zu versuchen. Alles, was ich bis jetzt geschrieben habe, sind nur Vorarbeiten (...). Leider kommt man im Verlauf eines Lebens gar nicht zum Kern, zum Wesentlichen. Es ist so wichtig, daß die Philosophie aus dem Libertarismus und Rationalismus wieder zum Wesentlichen geführt wird, zur Wahrheit. Die Frage nach dem letzten Sinn, nach Wahrheit, muß der Gegenstand jeder wahren Philosophie sein. Das ist mein Lebenswerk.”

³⁴ Los puntos de este artículo sólo pueden tratarse de forma muy breve y somera debido a la amplitud del material y las fuentes. Puede encontrarse una argumentación detallada en mi libro *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikation in Husserls Denken*. (Cf. Monika Adamczyk-Enriquez, *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikation in Husserls Denken*, Echter Verlag: Würzburg, 2022)

³⁵ „Und eben weil ich das klar einsehe, weil ich sehe, daß die Evidenz der phänomenologischen Sphäre keine mindere ist als die der mathematischen, und wieder weil ich sehe, daß alle philosophischen Probleme auf dem Mutterboden der



fueron los problemas que Husserl quiso abordar desde el principio de su andadura como filósofo. Como subrayó en su carta a P. Wust ya durante su lección inaugural en la Universidad de Halle en 1887, abogó enérgicamente por la renovación de la metafísica y su establecimiento como ciencia exacta y rigurosa: “Os convencería fácilmente (...) de que mi filosofía nunca fue ni quiso ser otra cosa que el camino hacia una metafísica científica radicalmente genuina, honestamente fundada y rigurosa (...). Ya en mi conferencia inaugural de 1887 abogué por una nueva metafísica científica”³⁶. Como diría más tarde Husserl la metafísica debe tratar de los “‘hechos' últimos” (letzte ‚Tatsachen’), “‘hechos originales” (Urtatsachen) o “‘necesidades últimas” (letzte Notwendigkeiten) (Hua XV, 385) a los que apunta Husserl: yo, el ser del mundo o pretendencia del mundo (Weltvorgegebenheit), intersubjetividad, la historicidad, teleología y la divinidad. (Hua XV, 384-385) El solapamiento parcial entre metafísica y fenomenología se debe a que, como ciencias, deberían, al final de su desarrollo, coincidir, construyendo una metafísica fenomenológica. Con este desarrollo, la fenomenología, según Husserl, converge no solo con la metafísica, sino también con la teología. Para Husserl, la metafísica fenomenológica debería permitir construir una filosofía teológica que fuera un camino racional hacia Dios. Por ello, en la carta a padre Feuling del año 1933 escribió: “La filosofía fenomenológica como idea que yace en el infinito es, por supuesto, 'teología'. (Para mí esto dice: la verdadera filosofía es eo ipso teología)”. (HuaDok III/7, 88)³⁷ añadiendo a esto en uno de sus manuscritos: “En el infinito coinciden la filosofía (cada vez más concreta) y la teología, cada vez más filosófica”. (Hua XLII, 260)³⁸

(B) ¿ERA HUSSERL REALMENTE ATEO?

Es un hecho que Husserl fue bautizado con su esposa en una iglesia evangélica en el año 1886 (HuaDok III/1,15). Es cierto que algunos subrayan en este contexto que Husserl fue bautizado por

Phänomenologie zusammenlaufen, beschränke ich mich jahrzehntlang auf reine Phänomenologie und auf die Ausbildung ihrer Methode, auf die Lösung ihrer echten Grundprobleme, statt mich vorwiegend den meinem Herzen so viel näher gehenden religionsphilosophischen und sonstigen Transzendenzproblemen zuzuwenden.“

³⁶ Peter Wust, *Gesammelte Werke*, vol. VIII, ed. por Wilhem Verneohl, (Münster: Regensberg, 1967), 30. „Leicht würde ich Sie (...) davon überzeugen, daß meine Philosophie von vornherein nie etwas anderes war und sein wollte, als der Weg zu einer radikal echten, ehrlich begründeten, strengen wissenschaftlichen Metaphysik (...). Schon in meiner Antrittsvorlesung 1887 trat ich für eine neue wissenschaftliche Metaphysik ein.“ Desgraciadamente, no se conserva el texto de la lección inaugural de Husserl en Halle titulada „Sobre los objetivos y las tareas de la metafísica.” Tampoco se conserva el texto de su primera lección „Introducción a la epistemología y a la metafísica”. (Cf. Rektorat der Universität Halle, UAHW-Akten, Rep. 4, Nr. 1330 y 1331)

³⁷ „Phänomenologische Philosophie als eine im Unendlichen liegende Idee ist natürlich ‚Theologie’. (Für mich sagt das: echte Philosophie ist eo ipso Theologie).“

³⁸ „Im Unendlichen decken sich Philosophie (die immer konkreter werdende) und Theologie, die immer philosophischer werdende.“



motivos políticos. Esto se debe a que, como judío, le iba a resultar difícil acceder a las cátedras universitarias en Austria y Alemania³⁹. Pero siendo un joven estudiante de matemáticas en Leipzig, Husserl, influenciado por G. Albrecht, asistió regularmente a las reuniones de un grupo de teólogos. Es cierto que, al principio, Husserl asistía a las reuniones solo por razones puramente egoístas, porque se sentía solo en Leipzig. Con el tiempo, sin embargo, empezó a sentirse atraído por el grupo porque vio que era posible creer en Dios pensando con sobriedad y sin exageraciones, algo que hasta entonces le había parecido inconcebible. En una de sus cartas, Husserl hablaba de este círculo de la siguiente manera: “Estos estudiantes formaban una especie de comunidad propia. (...) Me encontré en un ambiente completamente nuevo para mí. Encontré allí jóvenes que eran de una religiosidad verdadera y, sin embargo, sin supersticiones ciegas ni dogmatismo aburrido. Muchos de ellos eran personas espléndidas, alegres, con sentido para todos los aspectos de la vida, y al mismo tiempo tenían una fe que realmente significaba algo para ellos. Podían hablar de ella con propiedad, pero con total libertad y naturalidad. Todo esto me impresionó profundamente. Pronto me di cuenta de la superficial insuficiencia de las ideas positivistas que había traído conmigo, y me volví consciente de una dimensión del ser para la que antes no había tenido sentido”⁴⁰. No mucho después, Husserl comenzó a estudiar el Nuevo Testamento de forma intensiva y regular. (HuaDok III/1,10) Tanto la lectura del Nuevo Testamento como los encuentros regulares con creyentes condujeron pronto a una profunda experiencia religiosa, que provocó – como el propio Husserl afirmaba en una de sus cartas a A. Metzger en 1919 – un cambio completo en su vida. Curiosamente, Husserl subraya en esta carta que fue esta experiencia religiosa y su estudio del Nuevo Testamento lo que le provocó la decisión de hacer de la filosofía un camino racional hacia Dios. Husserl escribió: “(...) los impulsos decisivos (que me habían alejado de las matemáticas hacia la filosofía como profesión) residían en experiencias religiosas sobrecogedoras y conversión completa. Pues el poderoso efecto del N<Nuevo Testamento> en el

³⁹ Esta era la opinión de G. Anders, por ejemplo. También encontramos una interpretación similar de las razones de la conversación de Husserl en la *Encyclopaedia Judaica*. Sin embargo, Ave-Lallement, por ejemplo, se opuso a esta simplificación. (Cf. Günther Anders, *Die Schrift an der Wand* (Berlin: Union Verlag, 1969); *Encyclopaedia Judaica*, ed. por Cecil Roth/Geoffrey Wigoder, (New York: Keter Publishing House, 1971/1972); Avé-Lallement, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», 102)

⁴⁰ *Phänomenologennachlass* in der Bayerischen Staatsbibliothek München, Nachlass, Spiegelberg, Signatur Ana 387 E, cita según Avé-Lallement, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», 103. „Diese Studenten bildeten eine Art Gemeinschaft für sich. (...) Ich fand mich in einer Atmosphäre wieder, die völlig neu für mich war. Ich fand dort junge Leute, die von echter Religiosität waren und doch ohne blinden Aberglauben und langweiligen Dogmatismus. Viele von ihnen waren prächtige Menschen, heiter, mit Sinn für alle Seiten des Lebens, und zugleich hatten sie einen Glauben, der für sich wirklich etwas bedeutete. Sie konnten ihn in geziemender Weise, doch ganz frei und natürlich, diskutieren. All dies machte einen tiefen Eindruck auf mich. Bald erkannte ich die flache Unangemessenheit der positivistischen Ideen, die ich mitgebracht hatte, und wurde aufmerksam auf eine Dimension des Seins, für die ich vorher keinen Sinn gehabt hatte.“

joven de 23 años fue el impulso de encontrar el camino hacia Dios y hacia una vida verdadera por medio de una estricta ciencia filo<sófica>”. (HuaDok III/4, 408)⁴¹ Además, Husserl consideraba la creación de un camino filosófico hacia Dios como una especie de misión que le confiaba el Absoluto mismo: “Tengo una tarea encomendada por Dios, una misión. Tengo que cumplirla, para eso vivo”⁴². Así pues, parece que Husserl se vio impulsado a bautizarse en la Iglesia protestante por acontecimientos concretos y muy íntimos de su vida, más que por consideraciones políticas⁴³. Pero, ¿qué decir del párrafo 58 de las Ideas I, que parece sugerir a algunos un ateísmo metodológico, sino el ateísmo ontológico de Husserl? Esta cuestión se explicará en el contexto de los presupuestos metodológicos de la filosofía teológica de Husserl, como un camino hacia Dios.

3. EL PROYECTO DE FILOSOFÍA TEOLÓGICA DE HUSSERL⁴⁴

Husserl desarrolló su filosofía teológica a lo largo de toda su obra, por así decirlo, pues los planes para la fundación de una metafísica estricta ya forman parte de ella. De un modo más intensificado, Husserl trabajó en ello a partir de mediados de los años veinte. Como ya hemos dicho, la filosofía teológica de Husserl debía ser el fruto de la coincidencia y, por tanto, en última instancia, de la intersección de su filosofía y la teología. Por eso, para comprender la filosofía teológica de Husserl en su esencia, habría que buscar en ella huellas de su fenomenología. ¿Dónde, entonces, se pueden ver huellas de la fenomenología de Husserl en su proyecto filosófico-teológico?

1. En el marco de su fenomenología, Husserl postuló un acercamiento sin presupuestos al objeto estudiado. Por consiguiente, en el marco de su filosofía teológica, también instó a poner entre paréntesis todas las tesis, conceptos o ideas relativas a Dios. Por eso en última instancia, exigió abstenerse del

⁴¹ „(...) mochten auch die entscheidenden Antriebe (die mich von der Mathematik in die Philosophie als Berufsstätte gedrängt hatten) in übermächtigen religiösen Erlebnissen u. völligen Umwendungen liegen. Denn die gewaltige Wirkung des N<uen> T<estaments> auf den 23 jährigen lief doch in dem Triebe aus, mittelst einer strengen philos<ophischen> Wissenschaft den Weg zu Gott und zu einem wahrhaften Leben zu finden.“

⁴² Jägerschmid, «Gespräche mit Edmund Husserl (1936-1938)», 217. “Ich habe eine von Gott mir übertragene Aufgabe, eine Mission. Ich muss sie erfüllen, dafür lebe ich“. Cf. por ejemplo HuaDok III/3, 286-287; HuaDok III/3, 224.

⁴³ Aquí hay que distinguir claramente entre la religiosidad de Husserl, que era un hecho, y las cuestiones de la práctica de esta religiosidad. Husserl era creyente, pero no practicante, lo que lamentó profundamente en los últimos años de su vida. (Cf. Avé-Lallemant, «Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion», 104)

⁴⁴ En mis consideraciones, me limito exclusivamente al proyecto teórico de la filosofía teológica y no a sus consideraciones directamente sobre Dios, que pueden encontrarse dispersas a lo largo de toda su obra (Husserl nunca realizó su proyecto de filosofía teológica de forma sistemática). De este modo, no me referiré, por ejemplo, a sus reflexiones sobre Dios en el contexto de la teleología o a sus reflexiones sobre Dios como idea polar. Tampoco puedo referirme aquí a sus consideraciones sobre un Dios personal para mostrar la distinción que hace Husserl entre la idea de Dios (correlato intencional de la conciencia y de nuestro pensamiento) y Dios mismo. Escribí más sobre esto en el libro *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikation in Husserls Denken*.

uso de todos los logros de la teología, así como de sus métodos, conceptos o teorías. Citamos las palabras de Husserl dirigidas a la hermana Jägerschmid el 4 de septiembre de 1935, „La vida del hombre no es otra cosa que un camino hacia Dios. Intento alcanzar esta meta sin pruebas teológicas, métodos y puntos de apoyo (...)”⁴⁵. Por eso llama a su manera de filosofar sobre Dios en su carta a padre Erich Przywara “ateológica” (atheologische). (HuaDok III/7, 237) Al mismo tiempo, Husserl ve el camino hacia Dios que se desarrollaría bajo tal modo de pensar como paralelo al camino teológico de E. Przywara. Pues esta vía debe ser una vía paralela a la vía de la revelación dedicada a los alejados de la fe cristiana. En este sentido, no es una vía competidora que deba acabar sustituyendo a la vía de la revelación. En un diálogo con la hermana Jägerschmid Husserl dijo: “Le he dicho a usted a menudo que mi filosofía, la fenomenología, no quiere ser otra cosa que un camino, un método, para mostrar a la gente que acaba de alejarse del cristianismo y de las iglesias cristianas el camino de vuelta a Dios”⁴⁶. En su caso, como rechazan la Biblia y el testimonio de la Iglesia, descubrir la existencia de Dios solo es posible a través del pensamiento. Solo la reflexión pura, que pretende definir quién y qué sería la entidad que llamamos Dios, puede revelar al ateo, junto con la esencia del ser divino, su existencia inesperada.

2. Sin embargo, según Husserl, el sujeto pensante solo puede llegar a esta experiencia vivida de Dios cuando aplica a reducción fenomenológica. Por lo tanto, el sujeto también debe poner la tesis sobre la existencia de Dios entre paréntesis. Retomando las conversaciones entre Husserl y la Hermana Jägerschmid: “La vida del hombre no es otra cosa que un camino hacia Dios. Intento alcanzar esta meta sin pruebas, métodos y puntos de apoyo teológicos, es decir, llegar a ‘Dios sin Dios’. Tengo que eliminar a Dios de mi existencia científica, por así decirlo, para allanar un camino hacia Dios a las personas que, como usted, no tienen la seguridad de la fe a través de la Iglesia. Sé que este enfoque mío podría ser peligroso para mí mismo si no fuera una persona profundamente ligada a Dios y creyente en Cristo”⁴⁷. Por eso, Husserl llamó también a su camino filosófico hacia Dios un “camino a-teo hasta Dios” (a-theist<ischer> Weg zu Gott) (HuaDok III/9, 124). Pero ¿qué significa que este camino sea “ateo”? En este contexto, vale la pena volver al famoso párrafo 58 de la Idea “La existencia de Dios cancelada”. Como ya hemos dicho, algunos filósofos están convencidos de que en este párrafo Husserl excluyó al Absoluto como objeto de investigación fenomenológica (ateísmo metodológico). Otros, en

⁴⁵ Jägerschmid, «Gespräche mit Edmund Husserl (1936-1938)», 219. „Das Leben des Menschen ist nichts andres als ein Weg zu Gott. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen (...)“

⁴⁶ Ibid. “Ich habe Ihnen schon öfter gesagt, daß meine Philosophie, die Phänomenologie nichts anders als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die eben gerade vom Christentum und von christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zeigen.“

⁴⁷ Ibid. „Das Leben des Menschen ist nichts andres als ein Weg zu Gott. Ich versuche, dieses Ziel ohne theologische



cambio, afirman incluso que el fenomenólogo expresó su ateísmo privado en este párrafo. Tratemos primero la segunda acusación y preguntémosnos ¿qué significa en fenomenología poner entre paréntesis la tesis de la existencia de un objeto, en este caso Dios? Husserl recomendaba no solo poner entre paréntesis la tesis de la existencia a Dios, sino la tesis de la existencia de cualquier objeto de nuestros estudios, incluso al mundo. Pero poner la tesis sobre la existencia, por ejemplo, del mundo no equivale en absoluto a una simple negación: “No se trata de una conversión de la tesis en una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda (...).”⁴⁸ La aplicación de la reducción trascendental solo pretende estudiar cómo se constituye el sentido de las cosas en la conciencia. Al mismo tiempo, la noción de constitución de Husserl está plagada de muchos malentendidos. En la segunda literatura sobre fenomenología, el proceso de constitución del sentido se ve a menudo como un proceso de construcción o formación del significado de las cosas. Este tipo de interpretación también se encuentra a veces en las reflexiones de fenomenólogos contemporáneos que identifican el idealismo trascendental de Husserl con el idealismo kantiano y creen que Husserl relativizó la existencia del mundo y lo que ese mundo es a la existencia de la conciencia (curiosamente el idealismo de Husserl fue interpretado de manera similar por sus discípulos)⁴⁹. Pero ¿qué significa para Husserl que el sentido de algo se constituye en la conciencia? Para Husserl, podemos llamar constituido a un objeto cuando su sentido y su ser son inteligibles desde el lado de la subjetividad, es decir, se convierte en una entidad que podemos llamar ser-para-mí. El ser-para-mí es el ser percibido por el sujeto que conoce. Este ser debe distinguirse del ser- en-sí, que es independiente y autónomo en su modo de ser del sujeto y de su poder cognoscitivo. Al mismo tiempo, el sentido de cualquier ser-para-sí puede empezar a surgir en la conciencia de cualquier sujeto en cualquier momento. De este modo, a su vez, todo ser-en-sí puede transformarse en un ser-para-yo/ser-para-nosotros. Sin embargo, esta transformación del ser-en-sí en ser-para-nosotros no significa que este ser no existiera antes de que la corriente de conciencia se centrara en él. Ser-en-sí

Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich zu ‚Gott ohne Gott‘ zu gelangen. Ich muß Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um den Menschen einen Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiß, daß dieses mein Vorgehen für mich selbst gefährlich sein könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre.“

⁴⁸ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*, trad. por José Gaos/Antonio Ziri6n Quijano (M6xico: Fondo de cultura econ6mica, 2013), 142.

⁴⁹ Los disc6pulos de Husserl pueden excusarse por el hecho de que Husserl public6 muy pocas obras a lo largo de su vida, desarrollando su pensamiento en sus clases. 6stas, sin embargo, s6lo las escucharon en un periodo de tiempo concreto y muy limitado.



simplemente se revela ahora en mi conciencia. La conciencia es como una corriente de luz que cae sobre un objeto y hace que ese objeto exista para mí. En ese momento empiezo a ser consciente de su existencia y de su estructura ontológica. Sin embargo, antes de que esto ocurriera, ya existía, independientemente de mi percepción. Iso Kern, eminente experto en Husserl y Kant, escribió lo siguiente: “(...) La constitución genética de un ser-en-sí ajeno significa producción, pero sólo en la medida en que este ser-en-sí es ser-para-mí; significa, por tanto, producción del ser-para-mí. En la medida en que un ser-en-sí ajeno es también un ser-para-sí, no puede ser mi 'construcción' o 'producto', sino que es absoluto en relación con mi conciencia”⁵⁰. En este sentido, Husserl, como parte de su posición idealista, no relativizó el ser del mundo al ser de la conciencia. Husserl solo era convencido de que el único acceso que tenemos al objeto cognoscible es a través de su sentido. Este sentido, sin embargo, solo puede revelarse al sujeto que conoce en su propia conciencia. Así, para Husserl, la conciencia es la condición necesaria para conocer algo y, en este sentido, tiene primacía en todo el proceso del conocimiento. Tal posición se denomina idealismo epistemológico. Al mismo tiempo, el idealismo epistemológico no es la antítesis del realismo metafísico. Pues solo sostiene que la conciencia es la condición final para conocer una cosa, pero no la condición necesaria para su existencia; no considera la existencia de una cosa, sino solo la posibilidad de conocerla⁵¹. Por tanto, este idealismo no es idéntico al idealismo metafísico de Kant, que sostiene que la realidad no es más que el producto de los procesos cognitivos que tienen lugar en la conciencia, siendo completamente dependiente de ella para su existencia y su ser. Ahora cuando explicaremos en qué consiste la constitución del sentido de las cosas en la conciencia, podemos explicar lo que ocurre en la reducción trascendental. La reducción trascendental pretende una investigación detallada del ser-para-nosotros de algún ser-en-sí que ha sido reducido a un fenómeno. Pero ¿qué es un fenómeno? Llegados a este punto, conviene subrayar que, aunque un fenómeno es una entidad mental, no es una representación de un ser trascendente que produce conciencia. El fenómeno no es un reflejo mental del ser que crea conciencia en los procesos mentales en su interior. Un fenómeno es un tipo de ser especial. Por un lado, es algo inmanente porque

⁵⁰ Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, *Phaenomenologica*, vol. 16 (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964), 279. „(...) Die genetische Konstitution eines fremden An-sich-seins bedeutet zwar eine Produktion, aber nur sofern als dieses An-sich-sein Sein-für-mich ist; sie bedeutet also Produktion des Für-mich-Seins. Insofern ein fremdes An-sich-sein auch ein Für-sich-selbst-sein ist, kann es nicht mein ‚Gebilde‘ oder ‚Produkt‘ sein, sondern ist meinem Bewusstsein gegenüber absolut.“

⁵¹ Cf. Angela Ales Bello, «Idealismo e realismo in Edmund Husserl e Edith Stein», en: Edmund Husserl e Edith Stein. *Due filosofi in dialogo*, ed. por Angela Ales Bello/Francesco Alfieri, (Brescia: Morcelliana, 2015), 32-34 y 36; Tadeusz Gadacz, «Dachte Edith Stein thomistisch oder augustinisch», en: *Archive of the history of philosophy and social thought* 57, (Warszawa: The Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences, 2012), 230.

es una entidad mental. Sin embargo, sería un error pensar que es meramente inmanente. El fenómeno, sin embargo, no es puramente trascendental porque no es idéntico a un objeto trascendental. El fenómeno es, pues, una especie de trascendencia en la inmanencia. En otras palabras, el fenómeno es la propia noema o, más precisamente, una unidad de su sentido, que emerge en la conciencia por sí mismo. Por tanto, el objetivo de la reducción trascendental no puede ser la negación óptica del objeto considerado. Más bien, su objetivo es explorarla a un nuevo nivel, es decir, a nivel de su significado revelado. Husserl escribió: “Renunciar al mundo, ponerlo entre paréntesis, no significa que el mundo deje de estar tematizado. Al contrario, se tematiza de una forma nueva y más profunda”. (Hua XXVII, 173)⁵² Así pues, el párrafo 58 de las Ideas I de Husserl no puede proporcionar argumentos sustantivos para la tesis según la cual Husserl negó ontológicamente a Dios. Si la aplicación de la reducción trascendental en el caso de cualquier objeto solo da como resultado examinarlo en el nivel de su sentido revelado, y el fenómeno que es la unidad de este sentido no es meramente un producto de la conciencia sino la noema misma, entonces la aplicación de la reducción en el caso de Dios debe tener el mismo propósito: examinarle en la forma del fenómeno. A. Bello escribió: “(...) each time Husserl reflects deeply on the reduction that he is carrying out and the residue of such a reduction, that is the ‘sphere of lived experiences as absolute essentiality’, his thought runs to all that such a sphere mirrors and transcends, that is first, the world and, second, God. Since the world, even though it is transcendent, reflects itself in consciousness, so it must be the case for God (...)”⁵³. En este contexto, sin embargo, hay que subrayar que el título de este apartado, por su propia formulación, puede causar a primera vista inquietud y dar lugar a malentendidos. Este también puede haber sido el caso de algunos discípulos creyentes de Husserl, como Dietrich von Hildebrand, quien, debido al supuesto ateísmo de Husserl, rompió todo contacto con este tras su conversión al catolicismo, o incluso Edith Stein, quien afirmaba que la fenomenología de Husserl estaba orientada egocéntricamente⁵⁴ y “no hay espacio alguno para Dios”⁵⁵ en ella.

Curiosamente, la objeción de que Husserl, en el párrafo 58 de las Ideas, excluye a Dios como objeto de investigación filosófica, también debería considerarse a la luz de un análisis correcto de lo que

⁵² „Die Weltentsagung ‘Welteinklammerung’, meint doch nicht, daß hinfort die Welt überhaupt nicht mehr Thema sei, vielmehr, daß sie nun in einer neuen, um eine ganze Dimension tieferen Weise unser Thema sein muß.”

⁵³ Angela A. Bello, *The Divine in Husserl and Other Explorations*, *Analecta Husserliana*, vol. XCVIII, trad. por Antonio Calcagno, (Dordrecht: Springer, 2010), 28.

⁵⁴ Stein, ¿Qué es la filosofía?, 179.

⁵⁵ Edith Stein, *La significación de la fenomenología para la visión del mundo*, en: *Obras completas III. Escritos filosóficos, Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936*. trad. por Alberto Pérez/José Mardomingo/Constantino Ruiz Garrido (Victoria: El Carmen, 2007), 553.



es la reducción trascendental. Pues si la puesta entre paréntesis de algo equivale a su negación como objeto de investigación fenomenológica, es difícil decir qué podrían investigar en última instancia los fenomenólogos. Pues el fenomenólogo debería aplicar la reducción fenomenológica no solo al Absoluto sino a todo ser trascendente. De este modo, si poner entre paréntesis la trascendencia del objeto de estudio es idéntico a excluirlo como objeto de estudio, el fenomenólogo se privaría de la posibilidad de investigar nada, lo que por supuesto conduce al absurdo.

En el contexto del párrafo 58 de las Ideas I de Husserl, hay que señalar que este párrafo está en su totalidad esencialmente dedicado a la existencia de Dios. Pues en este párrafo Husserl, por un lado, demuestra el argumento de la existencia de Dios a partir del hecho de la naturaleza teleológica de todo el universo. Pues en el universo se advierte un movimiento universal de todo hacia su completad. Se trata aquí de una tendencia metafísica, que mueve todo en el mundo para alcanzar su perfección. Esto lo notamos no solo en la naturaleza (por ejemplo, el desarrollo de una planta a partir de una semilla), sino en todo el mundo, también a nivel, por ejemplo, del desarrollo humano, de nuestras entidades culturales y científicas o de la historia de la humanidad. Por tanto, la teleología del universo no tiene nada que ver con el proceso evolutivo, y su mecanismo no es la ley de la causalidad. Además, la teleología del universo no puede explicarse con ningún argumento científico-natural, porque no parece ser nada que se desprenda de la estructura ontológica del universo. Por lo tanto, según Husserl, es algo similar a un milagro. El fenomenólogo dice en sus Ideas I: “La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado nexos FÁCTICOS de vivencias de conciencia de ciertas formas con ordenaciones regulares señaladas, en los que se constituye, como correlato intencional, un mundo MORFOLÓGICAMENTE ORDENADO (...).En todo esto hay, dado que LA RACIONALIDAD que el factum realiza no es una racionalidad que la esencia exija, una maravillosa TELEOLOGÍA⁵⁶. Además: la exploración sistemática de todas las teleologías que cabe encontrar en el mundo empírico mismo, por ejemplo, la evolución fáctica de la serie de los organismos hasta llegar al hombre, en la evolución de la humanidad el desarrollo de la cultura con sus tesoros espirituales, etc., no queda despachada con las explicaciones científico-naturales de todas esas formaciones (...)”⁵⁷. En este punto, sin embargo, surge la pregunta: ¿cómo es posible que el mundo esté ordenado teleológicamente, si esto no se desprende de su estructura ontológica y no es el resultado de la evolución y de las leyes causales

⁵⁶ Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, 210. Las mayúsculas y cursivas son de acuerdo al texto original.

⁵⁷ Ibid. Las mayúsculas y cursivas son de acuerdo al texto original.

que actúan en la naturaleza? ¿Cuál es la fuente de la teleología del mundo? ¿Cuál es su causa? Husserl prosigue sus reflexiones de la siguiente manera: “No el factum en general, sino el factum en cuanto fuente de posibilidades de valor y realidades de valor crecientes hasta lo infinito, impone la cuestión de la “razón de ser” – que naturalmente no tiene el sentido de un origen cósmico-causal. Pasamos por alto lo que todavía puede conducir, por parte de la conciencia religiosa, al mismo principio, y justo en la forma de un motivo racionalmente fundamentante”⁵⁸. Por otro parte, en el parágrafo 58 sus Ideas, Husserl caracteriza el ser divino al tomarlo como un trascendente entre paréntesis, afirmando que: “Sería (...) un ‘ABSOLUTO’ EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO DEL ABSOLUTO DE LA CONCIENCIA, como por otra parte sería algo ‘TRASCENDENTE EN UN SENTIDO TOTALMENTE DISTINTO frente a lo trascendente en el sentido del mundo’⁵⁹. Esta caracterización es muy importante, porque Husserl excluye aquí claramente, por un lado, que Dios como absoluto sería idéntico a la conciencia, que en su ser es después de todo también un ser absoluto según el fenomenólogo. Por lo tanto, la conciencia es un ser absoluto en el sentido epistemológico, ya que es la condición necesaria e indispensable para la posibilidad de conocer algo. La conciencia, sin embargo, no es una entidad en sentido ontológico. Tal absoluto, en cambio, para Husserl es Dios y solo él. Por otro parte Husserl excluye aquí, que Dios es trascendente en un sentido completamente distinto del mundo. Por tanto, no pertenece al reino noema. Al mismo tiempo, esto significa también que Dios no pertenece a la noesis, porque el hecho de que Dios es, en un sentido absolutamente distinto, trascendente al mundo, significa que no es un Dios mundano y su inmanencia en la conciencia no puede entenderse como la inmanencia del ser como vivencia⁶⁰.

En el contexto del apartado 58 de las Ideas de Husserl, debe recordarse también que Husserl prohibía la suposición a priori de la existencia del objeto investigado. Husserl no solo lo prohíbe en el marco de la reducción trascendental, sino también en la fase de sus investigaciones eidético-ontológicas, con lo que los fenomenólogos realistas (por ejemplo, H. Conrad-Martius, R. Ingarden, A. Reinach) y también Edith Stein⁶¹ estaban plenamente de acuerdo, prohibía en cierto sentido también la suposición a priori de su inexistencia. Poner entre paréntesis la tesis de la existencia de algo implica automáticamente no juzgar tampoco de antemano su inexistencia. Sin dar por supuesta

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 210-211.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 193; Tadeusz Gadacz, «Dachte Edith Stein thomistisch oder augustinisch», 230; Angela Ales Bello, «Idealismo e realismo in Edmund Husserl e Edith Stein», 28-30.

⁶¹ No incluyo deliberadamente a Edith Stein entre los fenomenólogos realistas, porque estoy de acuerdo con las

la existencia o inexistencia de una entidad, ésta se investiga en la medida de lo posible, centrándose únicamente en su esencia. Sin embargo, cuando esta esencia se revela a medida que avanza nuestra investigación, también se nos revela gradualmente si esta entidad existe o es solo una entidad imaginaria. Este procedimiento de investigación, a su vez, es sumamente importante a la hora de investigar el ser divino, especialmente por parte de los no creyentes. Quién sabe si por eso la fenomenología de Husserl fue el impulso de conversión para tantos de sus discípulos. Consideremos a Conrad-Martius, que escribió en este contexto: “Todo lo que representa una entidad verdadera autosuficiente, puede existir - por supuesto sólo en aquella forma de ser que pertenece a esta misma entidad en su esencia. 'Puede' existir – 'debe' no necesariamente existir. Pero es precisamente este 'puede', precisamente esta posibilidad de existencia, lo que nos lleva a un punto en el que ahora irrumpe también el sentido existencial de la fenomenología. Ya se ha dicho mucho sobre el hecho de que prácticamente todos los fenomenólogos han avanzado en algún sentido personal hacia el ámbito de lo concretamente cristiano. (...) El argumento más fuerte a favor del ateísmo y, en un sentido muy especial, en contra del círculo de la revelación de lo específicamente cristiano era y es la aparente imposibilidad de las cosas y hechos creídos en él. Pero en el momento en que la esencia plena de un estado de cosas se revela, se revela también la posibilidad de su existencia, lo que debe perturbar al incrédulo”⁶².

3. Por un lado, la filosofía teológica debe ser aconfesional, ya que debe llevar a cabo sus deliberaciones sobre Dios con plena autonomía e independencia. Por eso, el modelo metodológico

investigaciones de, por ejemplo, A. Bello o F. Tommasi, según las cuales Stein se incluyó demasiado rápido en este grupo (Cf. Francesco Valerio Tommasi, «... verschiedene Sprachen redeten...». Ein Dialog zwischen Phänomenologie und mittelalterlicher Scholastik im Werk Edith Stein», en: Edith Stein. Themen – Kontexte – Materialien, ed. por Beate Beckmann-Zöllner/Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, (Dresden: Text & Dialog, 2015), 116; Angela Ales Bello, «Idealismo e realismo in Edmund Husserl e Edith Stein», 37. De hecho, el pensamiento de Stein estaba más próximo al de Husserl que al de sus colegas, ya que ella también simpatizaba con la posición idealista. Escribí más sobre esto en mi texto «El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y Santo Tomás». (Cf. Monika Adamczyk-Enriquez, «El concepto de la filosofía cristiana de Edith Stein. Entre Husserl y Santo Tomás». En: Eikasia 109 (2022), acceso el 30 de junio de 2023, https://www.researchgate.net/publication/365115846_El_concepto_de_la_filosofia_cristiana_de_Edith_Stein_Entre_Husserl_y_santo_Tomas.)

⁶² Hedwig Conrad-Martius, «Einleitung», en: Adolf Reinach, Was ist Phänomenologie (München: Kösel, 1951), 15-16. „Alles, was eine in sich geschlossene wahre Wesenheit darstellt, kann existieren – natürlich nur in derjenigen Seinsform, die zu eben dieser Wesenheit wesenhaft gehört. ‚Kann‘ existieren – ‚muß‘ nicht notwendig existieren. Aber gerade dieses ‚kann‘, gerade diese Möglichkeit der Existenz führt uns an einen Punkt, an dem nun auch der existenzielle Sinn der Phänomenologie hervorbricht. Es ist schon viel darüber gesprochen worden, daß so gut wie alle Phänomenologen in irgendeinem persönlichen Sinn in den Bereich des konkret Christlichen vorstießen. (...) Das stärkste Argument für den Atheismus und in ganz besonderem Sinn gegen den Offenbarungsumkreis des spezifisch Christlichen war und ist die scheinbare Unmöglichkeit der dabei geglaubten Dinge und Sachverhalte. In dem Augenblick aber, in dem sich dem Wesensblick mit dem sich enthüllenden vollen Wesen einer Sachlage auch deren Daseinsmöglichkeit enthüllt, muß eine erste Erschütterung über den Ungläubigen kommen.“



para ella debe ser, según Husserl, la filosofía teológica de Aristóteles⁶³. Por otro lado, Husserl afirma que la tarea de esta filosofía es ser un instrumento metodológico para la fe, con la ayuda del cual pueda demostrarse su verdad. En otras palabras, la teología filosófica está llamada “(...) a hacer comprensible y entendible por qué la fe que se ha hecho temporal, comunicándose con ideas de la situación histórica y en el lenguaje de un tiempo, puede pretender legítimamente ser verdad absoluta, y esto también a pesar del cambio de las formas religiosas de las interpretaciones como también la forma filosófica de las interpretaciones”. (Hua XLII, 259) La filosofía teológica de Husserl necesita, por tanto, en última instancia, un “terreno de confesión” (Boden der Konfession) (Hua XLII, 259)⁶⁴ sobre el que puede cumplir su tarea del servicio a la fe y teleología. Desgraciadamente, este segundo aspecto de la filosofía teológica de Husserl es casi siempre pasado por alto en la literatura, aunque Husserl revela esta bidimensionalidad de su filosofía teológica no solo en el mismo manuscrito, sino en la misma página de su manuscrito. Sin embargo, cabe preguntarse en este contexto si no se ha deslizado un error en el pensamiento de Husserl. Aquí se supone que la filosofía teológica es aconfesional y confesional al mismo tiempo. O ¿es posible para esta filosofía unir estos dos aspectos? Pero ¿es esto posible? Parece que el carácter aconfesional de esta filosofía podría reducirse al principio de su ateología. Parece que no solo porque esta es la única manera de llegar a una experiencia viva de Dios a través del pensamiento, lo cual es particularmente importante en el caso de los no creyentes, a quienes Husserl dirigió su camino hacia Dios. Su aconfesionalismo parece estar dictado principalmente por el hecho de que, al estar llamado a demostrar la veracidad de la fe, no puede asumir a priori que sus verdades son ciertas. Debe descubrir la veracidad de esas verdades mediante un pensamiento perspicaz, riguroso e implacable.⁶⁵

Como vemos, la filosofía de Stein y la de Husserl pueden considerarse caminos hacia Dios. Pero se trata de dos caminos completamente distintos, hasta se podría decir opuestos. En el caso de Stein, se trata de un camino enteramente teísta, pues el ser divino está en el centro de sus consideraciones. Como tal, es también un camino totalmente confesional y teológico. Pues, Stein practica la filosofía en un estado cristiano, que está abierta metodológica y con su contenido para la teología y a la fe, de las

⁶³ Cf. Hua XLII, 259.

⁶⁴ „(...) um verständlich und einsichtig zu machen, warum der zeitlich gewordene, mit Vorstellungen der historischen Situation und in der Sprache eine Zeit sich mitteilende Glaube sich rechtmäßig als absolute Wahrheit ausgeben könne und das auch trotz des Wandels der religiösen Formen von Interpretationen, auch von philosophischen Interpretationen.“

⁶⁵ Por supuesto, queda la cuestión de cómo debe aplicarse la filosofía teológica de Husserl sobre la base de la fe de quién y a quién debe apoyar, es decir, a los católicos o a los protestantes. Desgraciadamente, no conocemos la respuesta a esta



cuales, según Stein, depende material y formalmente. Por esta razón, la filosofía en el estado cristiano no es una filosofía pura y autónoma. El único punto de contacto con el pensamiento de Husserl es que su filosofía debe ser una filosofía estricta. Pues Stein quiere practicar la filosofía en general sobre su propio terreno y con la ayuda de sus propias herramientas y sobre todo basándose en el método de las visiones de la razón natural sobre la esencia de las cosas. Por ello, solo permite aceptar las verdades reveladas en un momento estrictamente definido metodológicamente. El camino filosófico de Husserl hacia Dios es, a su vez, primero un camino ateológico, ya que toda la obra de la teología, con sus métodos, conceptos o tesis, queda aquí entre paréntesis. Segundo, es un camino ateo – como decía Husserl – un camino hacia Dios sin Dios. Pues la tesis sobre la existencia de Dios queda suspendida dentro de la filosofía teológica de Husserl. En tercer lugar, el camino de Husserl a Dios es, por un lado, una vía aconfesional en su comienzo, para convertirse, al final, en una vía completamente confesional, dentro de la cual se podría decir que la filosofía sirve a la fe.

Así pues, en el caso de Stein y Husserl, se trata efectivamente de dos caminos filosóficos diferentes e incluso opuestos hacia Dios. Al mismo tiempo, no se puede negar que las dos vías se encuentran en su objetivo, que es el absoluto divino, y las diferencias entre ellas se deben claramente a que ambas iban dirigidas a públicos distintos. La filosofía de Stein, aunque factible para los no creyentes, es mucho más desafiante para ellos que la filosofía de Husserl. No es casualidad que todas las objeciones dirigidas a la visión steiniana de la filosofía giren en torno al hecho de que parece ofrecerse solo a los creyentes⁶⁶. Por el contrario, el pensamiento de Husserl se dirigió desde el principio a los no creyentes. Esto, sin embargo, le obligó, si quería ser eficaz en su labor, a una serie de restricciones metodológicas como la de ser ateológico o ateo. No obstante, no cabe duda de que tal aproximación a la filosofía por parte de Husserl era impensable para Stein (pero también por ejemplo para su amiga H. Conrad-Martius o el ya mencionado aquí Ditrich Hildebrand). En este contexto, sin embargo, se plantea la cuestión de si no sería posible sintetizar de algún modo las dos vías, de modo que la vía de Stein resulte más atractiva para los no creyentes y la vía de Husserl para los creyentes. ¿Es realmente necesario que estos caminos estén tan alejados? Dejo esta cuestión abierta por el momento y a la consideración de los investigadores del pensamiento de Stein y Husserl.

pregunta, pues aunque no es ningún secreto que Husserl estuvo convencido durante muchos años de que la fe verdadera y auténtica es la protestante (cf. Hua XXVII 66 y 72), en los últimos años de su vida pareció plantearse convertirse al catolicismo. (Cf. Jägerschmid, «Gespräche mit Edmund Husserl (1936-1938)», 210-211) Curiosamente, un manuscrito en el que Husserl escribe sobre el confesionalismo y la confesionalidad de su filosofía teológica también fue escrito en 1934.

⁶⁶ Cf. Karl-Heinz Lembeck, «Glaube im Wissen? Zur aporetischen Grundstruktur der Spätphilosophie Edith Steins». En: *Denken im Dialog*, ed. por Waltraud Herbstrith (Attempto Verlag Tübingen: Tübingen, 1991).



Artículo

Experiencia y sociedad: algunos aportes de Edith Stein al análisis de la vida social

Experience and society: Some contributions of Edith Stein to the analysis of social life

Rubén Sánchez Muñoz

UPAEP, MÉXICO

ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

 <https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

Resumen: A lo largo de este artículo vamos a sostener que algunos temas que desarrolló Edith Stein desde su filosofía pueden aportar y contribuir a la comprensión de nuestro mundo, es decir, aspectos de la filosofía steiniana que pueden ayudarnos a comprender nuestra realidad social. Y es que, como ella misma muestra a lo largo de su obra, la persona humana (que nos parece central) es un ser social y cuando lo imaginamos fuera de sus vínculos con otras personas, caemos en una ficción. Por tanto, para comprender aspectos importantes de la persona, como son su desarrollo profesional o el lugar que ocupa en una comunidad o sociedad, debemos ver y atender los vínculos que tiene con los otros. Esto prueba que Stein mantuvo desde un inicio una idea de subjetividad que solo se comprende en el horizonte de la intersubjetividad. Por esta razón, en el primer apartado de este trabajo exploramos algunas ideas referentes al conocimiento del otro, lo que es posible gracias a la empatía; en el segundo apartado revisamos las comunidades de pertenencia en las que se desarrolla y descubre la persona. En el tercer apartado vemos que esta vida social es de sumo valor para describir y comprender la formación y la educación de la persona, ya que todo proceso de formación se da en el seno de un grupo que posibilita o impide el desarrollo del carácter. Por último, indicamos algunas ideas sobre sociedad y religión ya que en este ámbito de las relaciones sociales, la relación o religación con Dios, Persona en sentido pleno, ocupa un lugar especial.

Palabras clave: Fenomenología, empatía, relaciones sociales, comunidad de pertenencia, religión, Dios.

Abstract: Throughout this article we are going to argue that some themes developed by Edith Stein from her philosophy can contribute and contribute to the understanding of our world, that is, aspects of the Steinian philosophy that can help us to understand our social reality. And the fact is that, as she herself shows throughout her work, the human person (which seems central to us) is a social being and when we imagine him outside his links with other people, we fall into a fiction. Therefore, in order to understand important aspects of the person, such as his professional development or the place he occupies in a community or society, we must see and attend to the links he has with others. This proves that Stein maintained from the beginning an idea of subjectivity that can only be understood in the horizon of intersubjectivity. For this reason, in the first section of this paper we explore some ideas concerning the knowledge of the other, which is possible thanks to empathy; in the second section we review the communities of belonging in which the person develops and discovers himself. In the third



section we see that this social life is of utmost value in describing and understanding the formation and education of the person, since every process of formation takes place within a group that enables or hinders the development of character. Finally, we indicate some ideas about society and religion, since in this area of social relations, the relationship or religion with God, a Person in the full sense of the word, occupies a special place.

Keywords: Phenomenology, empathy, social relations, community of belonging, religion, God.

Recibido: 29 de marzo de 2023 / Aceptado: 5 de agosto de 2023

INTRODUCCIÓN

Tenemos que empezar por decir que la experiencia de la persona, es decir la experiencia del mundo y la experiencia de sí misma, es formulada por Edith Stein en todo momento en el marco de la vida social. La vida humana aislada de los vínculos sociales es una abstracción¹. La constitución misma de la persona (por ejemplo, en actos de empatía) se da en el núcleo de comunidades de pertenencia en las cuales se va formando y de las cuales vive y se nutre y se entrelaza de muchas maneras². La persona es quien es, porque vive en el seno de una sociedad que la acoge de un modo u otro. Y no se puede comprender lo que sea su vida sin estas relaciones intersubjetivas. En los últimos tiempos se ha prestado mucha atención a la fenomenología social (recurriendo principalmente a los trabajos de A. Schutz, Max Scheler y Thomas Luckmann), y hay que decir que en Edith Stein encontramos importantes contribuciones también³. En las páginas que siguen me dedicaré a realizar un esbozo a manera de cartografía que nos permita ubicar algunos de sus aportes y contribuciones.

Cabe decir que dentro de los tópicos sobre los cuales gira el pensamiento fenomenológico actual, Edith Stein sigue siendo un punto de referencia fundamental por sus aportaciones. Pienso en temas como: empatía, afectividad y sentimientos, valores, corporalidad, pasividad (e interioridad),

¹ Mientras que en el campo de la fenomenología trascendental de Husserl aparece el problema o pseudoproblema que supone el conocimiento del otro, en Edith Stein ese problema queda disuelto desde su primera obra. No es que en Husserl necesariamente sea así. Lo que pasa es que se mal interpretó el solipsismo al que conduce la reducción trascendental y la puesta entre paréntesis del mundo, incluidos los otros y Dios. Pero la tesis de Stein sobre la empatía inicia precisamente hablando de la experiencia que tenemos de otros sujetos. Es decir, en el mundo en que vivimos hay otras personas de las cuales tenemos experiencia.

² Urbano Ferrer, «Las comunidades de pertenencia en la tradición fenomenológica con especial referencia a Edith Stein», en Edith Stein. Una filósofa de nuestro tiempo, ed. por Rubén Sánchez (Bogotá: Aula de Humanidades, 2020), 13-32.

³ Ingrid Vendrell, «Simpatía, empatía y otros actos sociales: las raíces olvidadas de la sociología fenomenológica», Espacio abierto 2, n.º 17 (2018): 302-315.



vivencia religiosa, vida social, educación, entre otros. A partir de estos aportes, la tarea que se nos impone es la de aprender a leer nuestra realidad recuperando los aportes de ella (y no sólo de ella) y esforzarnos por ampliar esos temas en la medida de nuestras posibilidades; sobre todo, la tarea más grande consiste en encontrar campos de aplicación para nuestro mundo de la vida y nuestra realidad social.

Voy a desarrollar cuatro temas en los que “experiencia y sociedad” se entretujan en distintos niveles tomando como punto de partida la idea de persona, la que me sigue pareciendo central en su obra: 1. Empatía y conocimiento del otro; 2. Comunidades de pertenencia; 3. Autoformación y carácter y 4. Sociedad y religión.

1. EMPATÍA Y CONOCIMIENTO DEL OTRO

Son abundantes y diversos los enfoques a partir de los cuales se estudia en la actualidad el fenómeno de la empatía (*Einfühlung*). El tema aparece en el campo de la psicología (Seligman), en el campo de la inteligencia emocional aplicada al liderazgo (Goleman), en psiquiatría (Cyrulnik) y educación (Costa), y en el campo propio de la filosofía fenomenológica aplicado a temas como la salud en medicina y los cuidados en enfermería (Zahavi), sin olvidar lo necesaria que ha sido en el contexto de pandemia y lo necesaria para comprender la guerra, la violencia y las migraciones en el ámbito de la vida social. Vivimos en una sociedad donde muchos fenómenos sociales nos afectan directa o indirectamente y la empatía sigue siendo un fenómeno fundamental de la vida interpersonal.

Se trata, por tanto, de un tema de mucha importancia, ya que en él se intenta describir y comprender la experiencia que tenemos de los otros. En efecto, en la obra de Edith Stein la *Einfühlung* aparece en el horizonte de un mundo intersubjetivo, en el que aparecen y nos encontramos con otros sujetos espirituales que son personas (ciertamente también aparecen sujetos no humanos, a saber, los animales⁴, y otro tipo de realidades vivas como las plantas). Pero lo más importante es ir a la vivencia o experiencia originaria de las cosas, a lo dado en ella, a fin de comprender su sentido. Este es un aspecto importante que aparece en la obra de Stein en todo momento (pues no debemos olvidar que en ningún momento ella abandona su impronta fenomenológica).

Así pues, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿qué experiencia tenemos de los otros? Y la primera noticia que tenemos de los otros es la de su cuerpo, la de su estar ahí delante de mí como sujeto corporal, cuyo cuerpo se constituye igual que el mío, con campos de sensaciones (táctiles, visuales,

⁴ Enrique Muñoz, «Distintas aproximaciones al ser humano y al animal: Scheler, Heidegger y Stein», en Edith Stein. Una filósofa de nuestro tiempo, ed. por Rubén Sánchez (Bogotá: Aula de Humanidades-UPAEP, 2020), 163-178.



auditivas, etc.) y siendo ellos mismos, como yo, el punto cero de sus coordenadas espaciales. En el caer en la cuenta de este dato, descubro que la empatía (y Stein entiende por empatía “la comprensión de sujetos espirituales y sus vivencias”), me permite tener acceso a puntos de vista que originariamente son de otros. No solo puedo acceder a sus campos perceptivos y representarme el mundo a través de ellos, sino que al hacerlo mi propia perspectiva del mundo se enriquece. Mi mundo visto solo desde lo que yo mismo experimento y vivo, sería muy pobre en experiencia. Esto es válido para los campos perceptivos, pero puede llevarse también al tema de los sentimientos y al campo de la axiología, a los que Stein da un lugar especial debido a lo importantes que resultan para la constitución de la persona⁵.

A través de la empatía los sujetos se comunican, entran en un primer contacto que puede llegar a tocarlos interiormente y desvelar capas de su propia subjetividad que en un primer momento no sabían que tenían. El encuentro con el otro, más allá de las creencias, las ideas, las tradiciones y estilos de vida (tan importantes para comprender fenómenos actuales como la globalización y la interculturalidad), es la puerta de entrada a un universo de valores que originariamente es de otros, pero que pueden devenir como propios. Así, la presencia corporal de los otros y el intercambio que se da entre ellos muestra una dimensión de la realidad que es de vital importancia para la constitución de cada persona. No estamos solos.

La persona aparece como heredera de hábitos, creencias, costumbres, tradiciones, historia, en pocas palabras: cultura. “Todo nuestro «mundo cultural», todo aquello que ha modelado la «mano del hombre», todos los objetos de uso, todas las obras de la artesanía, de la técnica, del arte, son correlato hecho realidad del espíritu”⁶. Al igual que Husserl, Stein considera que la vida propiamente humana es la vida en la cultura y esta no puede darse sin vivir en comunión con los demás. ¿Qué decía Husserl al respecto? Recordemos lo que escribió en sus ensayos para la revista *Kaizo*: “Por cultura no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga”⁷. A juicio de Husserl la vida propiamente humana es vida en la cultura.

⁵ Rubén Sánchez, *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2020).

⁶ Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, ESGA 5 (Freiburg: Herder, 2008), 109, trad. por Constantino Ruíz Garrido y José Luis Caballero Bono como «Sobre el problema de la empatía», en *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920) (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2005), 174.

⁷ Edmund Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (México-Barcelona: UAM-Anthropos, 2002), 22.

Así, los objetos culturales tienen detrás de sí el horizonte de la intersubjetividad, del vivir unos con, en, para, los otros. Forman parte de lo que el maestro de Stein llamará *Lebenswelt*. Por ello, si pensamos por ejemplo en la educación, esta no se da al margen de la cultura, sino que la mantiene, la promueve y la impulsa. En su investigación sobre “Individuo y comunidad” dice Stein:

Dondequiera que se ha formado una cultura nacional, dondequiera que existe una moral consolidada, un derecho consolidado, una poesía como patrimonio común de un pueblo, allí los valores no sólo existen a disposición de las almas receptoras, sino que por su encarnación en obras reales dan ya testimonio de la receptibilidad y de la energía creativa del pueblo. Éste, extrayéndolo en cierto modo de sí, ha creado en las obras un manantial inagotable, del que puede sacar incesantemente nuevas energías⁸.

Pero, sobre todo, lo que está en la base de la cultura y que impulsa el crecimiento de toda comunidad cultural es el mundo de valores con los que se relacionan (o descubren) las personas que cohabitan y mantienen una vida en común:

No menos importante para el desarrollo de una comunidad es el mundo de valores en que ella vive: los valores estéticos de su ambiente, los valores éticos que han hallado acogida en su "moral", los valores religiosos que han encontrado en su "religión", los valores personales que se le presentan, por ejemplo, en los grandes personajes de su propio pasado, o también aquellos valores de los que es portadora ella misma⁹.

Estas indicaciones nos permiten pensar la dimensión cultural e intercultural a partir de la cual se da también la constitución del cuerpo propio, es decir, el encuentro que tenemos con nosotros está mediado a su vez por la cultura; que el otro con el que me encuentro no se da al margen de la cultura sino en el seno de la misma. Entonces, ya podemos anticipar con estas ideas que el encuentro intercorporal con el otro no es el encuentro con un cuerpo físico (*Körper*), sino con un cuerpo vivo (*Leib*) y, sobre todo, con el cuerpo de una persona humana que vive en el interior de una cultura dada, y que mantiene una común unidad de vida con otros. En especial, se trata de un cuerpo personal que forma parte de la identidad propia de un ser único e irrepetible.

⁸ Edith Stein, «Individuum und Gemeinschaft», en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6 (Freiburg: Herder, 2010), 183, trad. por Constantino Ruíz Garrido y José Luis Caballero Bono como «Individuo y comunidad», en *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)*, (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2005), 429.

⁹ Stein, «Individuum und Gemeinschaft», 183, trad. como «Individuo y comunidad», 429.



Stein considera que el tratamiento del cuerpo humano visto solo como cuerpo físico es una abstracción; juzga que en la vida cotidiana los otros nunca se nos dan solo como cuerpos materiales. Y reducirlo a su mera materialidad tiene implicaciones morales también que se ven reflejadas en la vida social, solo que no nos detendremos en ello. Ciertamente, el aparecer del otro es el aparecer de un cuerpo vivo (Leib) que siente, que percibe el mundo, que se mueve de aquí para allá, pero, además, se trata de alguien que pertenece a un grupo social o comunidad que lleva en su estilo de vida y que es, a su vez, la vida y estilo de otros. Es decir, la persona humana individual es portadora de tipos sociales en los que están implicados los otros. Se trata de un cuerpo en cuyo aparecer se dejan ver rasgos de su personalidad, de su vida, de sus tradiciones, por tanto, apuntando a un universo de valores que la orientan y la motivan¹⁰. Se refiere, por tanto, al cuerpo de una persona (con marcas, huellas, cicatrices, un estilo propio o sea una individualidad, como parte de una generación, de un pueblo, con un color de piel, una lengua, una forma de vestir, de actuar, etc). El cuerpo es expresión del espíritu de esa persona, pero tiene en su aparecer mismo una sobreabundancia. El aparecer de la persona en su aspecto corporal es ella misma fuente de sentido, dice algo de ella, pero dice más de lo que la persona misma quiere que diga. Por ejemplo, su rostro dice algo de su temple de ánimo, de su estar en el mundo de un modo u otro, de sus intereses, preocupaciones, etc. Stein describe el cuerpo a partir del modo como la persona llega a disponer de él para realizarse, pues ella se vale del cuerpo para actuar y para crear, pero ello no significa que siempre puede disponer del cuerpo a su favor, ya que a veces el cuerpo también aparece como límite y obstáculo para el crecimiento y realización de la persona. En consecuencia, sin que llegue a desarrollarlo, está implícito el carácter performativo del cuerpo en su dimensión personal y social, o sea cultural.

Pero este encuentro con el otro a través de su cuerpo vivo tiene un gran alcance al que los análisis de Stein abren las puertas¹¹. ¿Qué es lo que conozco del otro cuando me encuentro corporalmente con él? No conozco solo su ser corporal, ya que su cuerpo, de acuerdo con Stein, es expresión del espíritu (Geist). Pero no se trata de un cuerpo que la persona domine por completo. Debe hacerlo suyo, debe apropiárselo en la medida de sus posibilidades.

¿De qué modo pueden unas personas ayudar a otras para llegar a apropiarse de esas cualidades de las cuales disponen, y dentro de las cuales se hallan las capacidades corporales (además de las anímicas y espirituales)?

¹⁰ Una crítica actual a la praxis de la medicina es precisamente la de ver el cuerpo en un sentido físico y material.

¹¹ La obra de Stein sobre la empatía de 1916 anticipa muchas tesis que va a desarrollar después Merleau-Ponty en su libro *Phénoménologie de la perception* (Éditions Gallimard, 1945).

Lo más importante del cuerpo en su consideración social es que es el medio, por decirlo de algún modo, a través del cual la persona sale al mundo y se relaciona con los demás. La persona no podría realizarse a sí misma sin poder disponer de sí (y esto ya supone un gran problema para algunos casos especiales, por ejemplo, de enfermedad), pero este sí mismo es una “zona de penumbra” que debe conquistar y apropiarse, hacerla suya¹². El cuerpo tiene ese sentido. A través del cuerpo el sujeto es afectado (por las cosas y por los demás). En un plano social, la persona se vale del cuerpo para relacionarse con los otros, para trascender. Pero no solo eso, ya que en el modo como la persona vive le imprime un estilo propio al cuerpo, se individualiza, pero lo hace en el seno de un grupo; ese grupo social es sumamente importante, porque el individuo lleva rasgos del grupo al que pertenece.

Podría explorarse, en este sentido las relaciones que encuentra Stein entre el tipo social y lo que ella llama el “fundamento interior” de los grupos sociales. Porque la persona pertenece a grupos, es necesariamente un sujeto de comunidades, es decir, pertenece a ellas y las lleva en sí, las conserva, las promueve y las extiende más allá del tiempo. Hablaremos de ello a continuación.

2.RELACIONES SOCIALES Y COMUNIDADES DE PERTENENCIA

La persona es entendida por Stein como un ser inacabado, en proceso de crecimiento y evolución, y uno de los temas en los que ella mayormente puede aportar a nuestra sociedad es precisamente en la fundamentación de la persona en un sentido metafísico¹³. De acuerdo con Stein, la persona...

es el sujeto de una vida actual del “yo”, un sujeto que tiene cuerpo y alma, que posee cualidades corporales y anímicas, que está dotado especialmente de un carácter que se va desarrollando, o con cualidades que se van desarrollando bajo la influencia de circunstancias externas, y que en esta evolución hace que se desarrolle una disposición original que él poseía¹⁴.

Pero la persona no está sola, antes bien, se halla a sí misma en el seno de una (o varias) comunidades de pertenencia. También la persona aislada es, a juicio de Stein, una abstracción. La persona es en relación con los demás, gracias a los cuales se educa y comprende; los otros la determinan, motivan, ayudan o impiden su realización en muchos sentidos. Además, es en el ámbito de

¹² Urbano Ferrer, ¿Qué significa ser persona? (México: Lambda, 2022).

¹³ Ella misma dijo que era el tema que llevaba muy dentro en el corazón en su autobiografía.

¹⁴ Edith Stein, Einführung in die Philosophie, ESGA 8 (Freiburg: Herder, 2004), 103, trad. por Constantino Ruíz Garrido

la vida social donde llega a desarrollar una profesión y a expresarse como la persona que es.

Es verdad que la pertenencia a la “sociedad” está ligada a cierta “posición social”, es decir, al hecho de ocupar un determinado puesto dentro de la sociedad (entendida en otro sentido de la palabra). Pero esa formación se basa en el presupuesto tácito de que las posiciones sociales sólo pueden ser ocupadas por personas que, por su estructura interna, pertenezcan a la “sociedad”, y que, según eso, tales posiciones ofrecen la garantía de que quien las ocupa posee la requerida estructura interna. Si una persona, en virtud únicamente de su posición, ingresa en la “sociedad” sin poseer esa estructura, entonces no se integra jamás orgánicamente en ella, sino que permanecerá siempre en su seno como un cuerpo extraño y perturbador¹⁵.

Y, sin embargo, cada persona es un “individuum absoluto”, “un ser-sí-mismo y un-no-ser-otro”¹⁶. Así que, la persona pertenece a comunidades, pero la tarea de esas comunidades y la tarea propia de esa persona en el interior de un grupo es mantener y desarrollar esa individualidad que le es propia y que no se puede nombrar sino solo mostrar (por ser un *quale simple*).

No es casualidad que Stein hable de los conceptos fundamentales de la sociología en su curso *Der Aufbau der menschlichen Person* (1932/33), pues había desarrollado antes el tema de la comunidad en su estudio sobre *Individuo y comunidad* al distinguir diferentes modos de agrupación, a saber, comunidad, sociedad y masa. En síntesis, Stein describe los actos sociales, en buena medida siguiendo a Adolf Reinach, de la siguiente manera:

1. Los actos en que una persona se dirige a otras (órdenes, peticiones, súplicas, etc.);
2. Las tomas de posición dirigidas a otras personas (amor, respeto, admiración, odio) y que son una respuesta al valor de las personas; y
3. Aquellos actos en los cuales se produce una expectativa (o sea, actos que tienen la “virtualidad” de producir o eliminar algunas realidades objetivas. Ejemplo de ello es el derecho positivo y las promesas.

Para poder ejecutar o actuar una determinada “posición social”, la persona debe encarnar y apropiarse de un “tipo social”. ¿A qué se refiere el tipo social? A un modo de ser (y en consecuencia de actuar y de relacionarse con los demás). Stein, como puede verse en su obra, da un gran valor a la individualidad personal, ya que es lo que hace única e irrepetible a la persona. Pero amplía su

y José Luis Caballero Bono como «Introducción a la filosofía», en *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920) (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2005), 778.

¹⁵ Stein, «*Individuum und Gemeinschaft*», 240, trad. como «*Individuo y comunidad*», 495 y s.

¹⁶ Stein, *Einführung in die Philosophie*, 104, trad. como «*Introducción a la filosofía*», 779.

perspectiva al llevar el tema al ámbito social. En efecto, el ser social de la persona aparece:

1. al realizar actos sociales;
2. al mantener relaciones sociales;
3. al ser miembro de estructuras o grupos sociales y
4. al ser un tipo social¹⁷.

Pero, sobre todo, al hablar de las relaciones sociales propiamente dichas, Stein nos recuerda que todos los actos sociales “presuponen un contexto previo de entendimiento entre las personas”¹⁸, entre al menos dos personas. Veamos con cuidado el ejemplo que ella da, que es el de la amistad:

Mientras yo albergue una actitud amistosa hacia alguien, pero sin que esa otra persona lo sepa ni me corresponda, aún no existe amistad alguna entre nosotros. Solo cuando cada una de las dos personas ha dado muestras a la otra de cuál es su actitud, cuando cada una sabe de la actitud de la otra y responde a ella, y solo entonces, se puede decir que estamos ante una relación de amistad. Esas personas están en esa relación mutua: son amigas. Esta relación pertenece ahora a su ser personal y, junto a otros factores, se hace determinante para sus vidas¹⁹.

Detengámonos aquí un momento para subrayar las siguientes ideas:

- a) que en las relaciones sociales las personas reaccionan o responden a la presencia de las otras y toman posición ante ellas;
- b) que las relaciones personales son parte de la persona, hablan de ella, dicen algo de su ser;
- c) en las tomas de posición se constituye una subjetividad supraindividual que puede tener un gran alcance. Esta subjetividad es la primera persona del plural, a saber, el *nosotros*²⁰.

Mientras que en el yo, el tú, en él o ella se hace referencia a un sujeto individual a veces encarnado (cuando se trata de mí), a veces distinto, otras veces más lejano, en los pronombres personales plurales el sujeto no es un individuo sino varios (dos o más). Nosotros, ustedes, ellos,

¹⁷ Edith Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA 14 (Freiburg: Herder, 2004), 135, trad. por Francisco Javier Sancho, José Mardomingo, Constantino Ruíz Garrido, Carlos Díaz, Alberto Pérez y Gerlinde Follich de Aginaga como «Estructura de la persona humana», en *Obras Completas*, vol. IV, *Escritos antropológicos y pedagógicos (Magisterio de vida cristiana, 1926-1933)* (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2003), 714 y s.

¹⁸ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 135, trad. como «Estructura de la persona humana», 715.

¹⁹ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 135, trad. como «Estructura de la persona humana», 715.

²⁰ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 136, trad. como «Estructura de la persona humana», 716.

marcan también sentido de propiedad y espacialidad que indica cercanía y distancia.

Lo peculiar del nosotros, al que Stein recurre constantemente, es que constituye vínculos sociales de cercanía en la que los individuos se entrelazan unos con otros desde dentro, tienen algo en común. Las personas que entran en una relación recíproca de amistad son amigas y esa amistad forma parte de quienes son. En los actos de empatía también se constituye el nosotros a través del sentir: “Lo que ellos sienten tengo ahora evidente ante mí, cobra cuerpo y vida en mi sentir, y desde el «yo» y «tú» se erige el «nosotros» como un sujeto de grado superior”²¹. Y allí mismo indica:

Lo mismo puede ocurrir a los demás, y así enriquecemos empáticamente nuestro sentir, y «nosotros» sentimos ahora otra alegría que «yo» y «tú» y «él» aislados. Pero «yo» y «tú» y «él» permanecen conservados en el «nosotros», ningún «yo», sino un «nosotros», es el sujeto del sentir a una. Y no experimentamos acerca de los demás mediante el sentir a una, sino mediante el empatizar; por empatía devienen posibles sentir a una y enriquecimiento del propio vivenciar”²².

Para Stein tanto como para Husserl, las comunidades o asociaciones son personalidades de orden superior y encuentran a sus depositarios en las personas concretas que las conforman y constituyen. Ninguna comunidad podría ser sin los individuos que la conforman, pero ¿un solo individuo podría llevar en sí mismo a la comunidad a la que pertenece? La respuesta parece ser que sí.

Ahora podríamos recurrir a otro tipo de relaciones sociales, donde se muestra claramente este aspecto: las relaciones que se dan en una familia (por ser esta una comunidad originaria de pertenencia). En ella hay relaciones entre los cónyuges, relaciones de padres, de hijos, de hermanos, de abuelos, de tíos, etc., y en cada caso las relaciones están referidas a otras personas. Los padres lo son respecto de sus hijos, los hermanos respecto de los demás hermanos, los abuelos respecto de sus nietos, etc. Pero no solo ello, sino que, en cada caso, en cada una de estas relaciones se encarnan roles, papeles que desempeñar o, como dice Stein, se encarnan tipos sociales. Por esta razón, podemos describir las comunidades como realidades externas, pero, sobre todo, como realidades que encontramos en nosotros mismos, perteneciendo a ellas. “Encontramos a las comunidades “allá afuera en la vida”, pero las encontramos también dentro de nosotros, cuando vivimos como miembros de ellas”²³. En cualquier centro de estudios hay miembros que lo representan, lo mismo para una facultad, escuela o

²¹ Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 23, trad. como «Sobre el problema de la empatía», 95.

²² Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 23, trad. como «Sobre el problema de la empatía», 95.

²³ Stein, «*Individuum und Gemeinschaft*», 163, trad. como «Individuo y comunidad», 407.

club, igual para la Pontificia Universidad Católica de Chile, y para Chile mismo como país, etc.

Algunos de los tipos sociales aparecen con la persona en su venir al mundo, son connaturales (como el ser mexicano, chileno o brasileño, o bien el ser hijo o nieto), y otros más son asumidos y adoptados libremente (como estudiar en la universidad o formar parte de un coro, etc.). Por ahora no nos vamos a detener en ello. Baste señalar que el concepto de tipo social que Stein desarrolla se refiere en su acepción griega τύπος a “un todo configurado que puede darse en una *pluralidad de ejemplares*”²⁴. Así, por ejemplo, existe un tipo para cada relación social, por ejemplo, el tipo: amigo, esposo, novio, vecino, ciudadano (y habría igualmente acepciones o connotaciones de tipos sociales negativos).

De las relaciones sociales podríamos destacar aquellas en las que se forma una comunidad, lo que Stein llama “comunidad permanente de vida entre personas que afecta a esas personas en la profundidad de su ser y les confiere una impronta duradera”²⁵. Y esto es así debido a que, en una comunidad, así entendida, las relaciones no son pasajeras, antes bien, están fundadas en “vinculaciones suprapersonales” y además “tienen una ley propia de formación”²⁶.

En efecto, “tan pronto despierta a la vida consciente, el hombre se encuentra a sí mismo en comunidad con otros hombres”; actual y potencialmente, la persona está en comunidad con otros. Stein da un sentido muy interesante a la humanidad como comunidad de pertenencia. A su juicio, la humanidad es una comunidad omniabarcante en la que entra todo hombre, sea de ello consciente o no. Ciertamente, algunos hombres saben de su pertenencia a la humanidad, y otros no o en menor grado. La conciencia de pertenencia en su más elevado sentido hace posible que algunos miembros de la comunidad encarnen el tipo de la comunidad, la promuevan, la cuiden y la dirijan. Por ello, es necesario que una comunidad tenga un líder que la dirija y que sus miembros lo reconozcan como líder y lo sigan.

Pero, aún más, desde su origen, la persona pertenece a comunidades, guarda una relación de raíz con ellas. Por ejemplo, pertenece a una familia, a un pueblo, a una tradición o cultura, etc. La vida común pertenece a la condición humana y no se reduce ni se agota en las condiciones genéticas. Veamos cómo se refiere Stein a las comunidades:

²⁴ Hemos desarrollado este tema en *Persona y afectividad. Invitación a la filosofía de Edith Stein* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2020), 112 y s. Véase el estudio de Feliciano Merino, «La noción de tipo como base para una nueva filosofía de la cultura», en *Para comprender a Edith Stein*, ed. por Urbano Ferrer (Madrid: Palabra, 2008), 243-266.

²⁵ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 136, trad. como «Estructura de la persona humana», 716.

²⁶ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 136, trad. como «Estructura de la persona humana», 716. Véase al respecto el estudio de Ana María Pezzella, «Intersubjectivity and Community in Edith Stein's Thought», en *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History*, Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 4, ed. por Antonio Calcagno (Cham: Springer, 2016), 49-63.

En ocasiones, las comunidades surgen espontáneamente, ya debido a condiciones y tipos de vida comunes (clase en la escuela, vecindad), ya con base en un mismo origen (familia, clan, tribu, pueblo). Otras veces tienen su causa, bajo la influencia de actos libres, entre otros factores, en tomas de posición y modos de pensar personales recíprocos (amistad, comunidad matrimonial) o en la común dedicación de un conjunto de personas a un cierto ámbito de valores (comunidades de intereses científicos o artísticos, comunidades de los creyentes). En la formación de las comunidades muchas veces actúan a la vez varios de esos factores, y en algunos casos todos ellos²⁷.

La idea de Stein es que cada persona individual, por pertenecer a una comunidad, “encarna un tipo humano”, es decir, “tiene algo en común con los demás miembros de esa comunidad, que a la vez le distingue de quienes pertenecen a otras comunidades...”²⁸. Pero la persona no pertenece a una comunidad solamente, sino a varias, lo que implica que encarna varios tipos humanos en los que se mueve sin perder nada de su individualidad, sino enriqueciéndola con ello.

Hemos dicho que a la filósofa y santa le interesa mucho destacar la individualidad personal; es por esta razón que sostiene que la persona “en sí misma posee algo típico, que corresponde a su posición como miembro de su comunidad y le distingue de otros miembros de la misma”²⁹. Es decir, aun perteneciendo a realidades supraindividuales, dentro de ellas se destaca el valor y la individualidad (personal) de cada miembro. Y esto es importante subrayarlo, porque por un lado el individuo no puede ser al margen de la comunidad (necesita de ella para realizarse como persona), pero al mismo tiempo se realiza en la comunidad resaltando o imprimiendo su sello personal a ella. Este sello personal, es el rastro o la huella o impronta de lo que Stein llama núcleo (Kern) de la persona y que aparece en cada obra como suya (son su sello o su tipo). Por esta razón reconoce que aun cuando dos personas hacen las mismas cosas esas cosas no son las mismas, ya que cada uno le imprime su nota personal o sea su “característica personal”³⁰.

²⁷ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 137 y s, trad. como «Estructura de la persona humana», 717 y s.

²⁸ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 138, trad. como «Estructura de la persona humana», 718.

²⁹ Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 138, trad. como «Estructura de la persona humana», 718.

³⁰ Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenzphilosophie. Die Seelenburg, ESGA 11/12* (Freiburg: Herder, 2006), 364 y s, trad. por Alberto Pérez, José Mardomingo y Constantino Ruíz Garrido como «Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser», en *Obras completas*, vol. III, *Escritos filosóficos* (El pensamiento cristiano: 1921-1936) (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2007), 1022.



Puesto que aun en el seno de la comunidad y el conjunto de las relaciones sociales, la persona mantiene su individualidad, tenemos que pensar en la formación y la autoformación de la persona a partir de los actos sociales y destacar la tarea de toda tarea de formación.

3. AUTOFORMACIÓN Y CARÁCTER

Dentro de los muchos aportes de Edith Stein a nuestra realidad social no podemos dejar de tocar el tema de la educación, en especial, lo referente a la formación y la autoformación de la persona. Justo porque Stein parte de una imagen dinámica de la persona³¹, nosotros tenemos que preguntarnos de qué modo este dinamismo propio se enlaza con el fundamento ontológico que la sostiene. El problema es el siguiente. Stein sostiene que el núcleo de la persona es inmutable, que es el mismo en todo tiempo y en cada etapa de la persona y que en él está contenido lo que la persona es³². Por ello, el núcleo es su fundamento y le otorga una individualidad y dignidad propias (esta idea es de sumo valor para los tiempos que vivimos); pero, por otro lado, sostiene que la persona debe actualizar sus potencias y llegar a ser el que tiene que ser.

Entonces, para llegar a ser el que tiene que ser, necesita formarse a sí misma. Tiene que darse una forma. Así, la persona misma, con todas las disposiciones anímicas, corporales y espirituales, debe encauzar su propia vida. Se convierte en la materia sobre la cual debe trabajar. En un sentido amplísimo debe formarse a sí misma. La persona tiene que desarrollar una disposición originaria que ya poseía desde el momento de su creación. ¿Qué es lo que debe formar, entonces? Digamos que se trata de formar el carácter (y en ello estaría englobada una serie de aspectos y dimensiones de la persona). Pero ¿qué entiende Stein por carácter? Hoy más que nunca se vuelve necesario pensar y revisar las propuestas pedagógicas y los intereses que las conducen. La idea de Stein que podemos recuperar (y que han desarrollado algunos pedagogos y psicólogos importantes de nuestro tiempo) es que la formación más importante es la que deviene en autoformación y que toda tarea educativa debe estar centrada en la persona. Aquí se abre una línea en dirección a los procesos educativos actuales cuando éstos no tienen a la persona como centro, sino que cuidan otros aspectos de la realidad. Si no se educa a la persona pensando en ella, sino en otro fin, por ejemplo, el trabajo o la economía y la riqueza, se olvida justamente lo más valioso e importante. La persona es un valor y un fin en sí misma.

³¹ Rubén Sánchez, «La imagen dinámica de la persona en Edith Stein», en Edith Stein. Filósofa del siglo XX para el siglo XXI, coord. por Eduardo González Di Piero (Buenos Aires: Biblos 2019), 113-125.

³² Peter Schulz, «Persona y génesis. Una teoría de la identidad personal», Anuario filosófico 31, n.º 62 (1998): 785-817.

Por ello, la formación del carácter ocupa un papel central. Dice Stein:

El genuino campo del carácter es el ámbito de la vida afectiva y de la vida de la voluntad. El carácter es la capacidad de sentir y el impulso con el que ese sentir se transforma en voluntad y en acción. Y puesto que el sentir es sinónimo de estimar valores, puesto que la conciencia, con sus datos, es para el mundo de los valores lo que la percepción es para los objetos de la naturaleza, entonces podremos afirmar también: el carácter es la apertura (eventualmente también la cerrazón) *para el reino de los valores, y es la manera en que uno se aplica a su realización*³³.

Entonces, no es irracional sostener que la formación del carácter es determinante para la realización de la persona. Pero ¿cómo lograr dicha formación? Es verdad que el medio ambiente en el que vive la persona juega un lugar dentro de los procesos de formación de la misma, sin embargo, a juicio de Stein no es determinante, ya que las cualidades del carácter, entendiéndose por ello la capacidad de sentir los valores y la voluntad para realizarlos, es una nota constitutiva propia de la persona (y, en consecuencia, distinta en unos y otros).

La postura de Stein al respecto apunta a que todo proceso formativo contribuye al descubrimiento (y desarrollo) del carácter (y al revés: la falta de formación y oportunidades demeritaría tal desarrollo, en consecuencia, las cualidades pueden atrofiarse). En este sentido, lo que no se puede hacer es que la persona desarrolle un carácter que no le pertenece³⁴; su capacidad de sentir los valores y realizarlos son parte de su individualidad³⁵. Por ello, los valores auténticos en sentido estricto son personales. Y esto es así a razón de que el carácter tiene un sentido óntico, es decir, como propio de la persona, ya que le imprime un sello personal, una peculiaridad, como ella misma la llama³⁶. Es así como entendemos afirmaciones como las siguientes: “todo avance en el reino de los valores es al mismo tiempo un acto de conquista en el reino de la propia personalidad”³⁷; o bien al decir: “En lo que

³³ Stein, *Einführung in die Philosophie*, 128, trad. como «Introducción a la filosofía», 802.

³⁴ Véase la siguiente aseveración de Stein: “Aquel que quiera discernir los valores del mundo perceptible, y quiera desarrollar su receptibilidad para tales valores, ese tal necesitará la sensibilidad. Y el que no posee suficiente inteligencia para captar un estado de cosas o para tener ideas claras sobre las consecuencias de sus propias acciones, ese tal no se hallará en condiciones de adoptar las decisiones correctas y no podrá formar las correspondientes capacidades para hacerlo”, Stein, *Einführung in die Philosophie*, 129, trad. como «Introducción a la filosofía», 804.

³⁵ “Ahora bien, el carácter de una persona -aunque cada persona pueda clasificarse dentro de uno de esos tipos- no se agota con el hecho de ser un caso singular del tipo, sino que muestra además una “nota individual” no sólo en la totalidad sino también en las distintas cualidades y vivencias. Hay que señalar que esa “individualidad” o “peculiaridad personal” muestra grados en su manifestación externa; que no todos muestran tales grados en igual medida”, Stein, *Einführung in die Philosophie*, 132, trad. como «Introducción a la filosofía», 806.

³⁶ Stein, *Einführung in die Philosophie*, 132, trad. como «Introducción a la filosofía», 806.

³⁷ Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, 119, trad. como «Sobre el problema de la empatía», 184.

nosotros denominamos carácter –entendido en este sentido sumamente estricto– parece que nos sale al paso la persona misma, mientras que las demás cualidades son algo inherente a ella de manera más bien externa”³⁸.

En este sentido, los valores éticos ocupan un lugar especial:

Los valores éticos son valores de la persona. Son inherentes a la constitución de la persona y a sus modos de conducta. Se manifiestan en las relaciones de esa conducta con los valores de todas clases: en la manera en que la persona se deja llenar de un valor y adopta una actitud ante esos valores, en la preferencia que da a unos valores sobre otros, en la forma en que se decide por las opciones prácticas³⁹.

Y por esta razón, las personas son portadoras de valores, primero, porque la persona misma es un valor en sí mismo y segundo, porque ella porta los valores, es decir, los descubre y los realiza:

Las personas, lo mismo que sus cualidades y acciones, más aún, sus mociones vitales en el sentido más amplio de la palabra, son portadoras de valores. Y estos valores personales, lo mismo que todos los valores en general... subsisten independientemente de la existencia de sus portadores⁴⁰.

La idea central está en que los valores que la persona siente son correlativos a sus estratos personales, lo cual quiere decir que la persona encarna los valores, no puede defender un orden de valores sin identificarse con ellos y realizarlos; la relación y capacidad que tiene la persona para sentir los valores dice quién es la persona (y ella se conoce en ese sentir), y permite comprender, a su vez, las tomas de posición de la persona ante ellos (y en consecuencia ante las demás personas y la realidad). El estudio de la esfera afectiva y correlativamente la relación de la persona con el mundo de los valores es un tema que hemos abordado en nuestro estudio sobre *Persona y afectividad*⁴¹, pero el tema es mucho más amplio y hay que seguir trabajando en ello.

Si nos preguntamos, en consecuencia, ¿cuál es la tarea de la formación (y de los procesos educativos en general) respecto de la persona?, tendríamos que responder que la tarea más importante de todas es la de ayudar a la persona a desplegar su carácter (a sentir los valores adecuadamente y decidirse a actuar acorde con ellos). El problema es que en nuestro contexto cabe la posibilidad de que

³⁸ Stein, «Individuum und Gemeinschaft», 190, trad. como «Individuo y comunidad», 437.

³⁹ Edith Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7 (Freiburg: Herder, 2006), 112, trad. por Constantino Ruíz Garrido y José Luis Caballero Bono como «Una Investigación sobre el Estado», en *Obras completas*, vol. II, *Escritos filosóficos* (Etapa fenomenológica: 1915-1920) (El Carmen-Espiritualidad-Monte Carmelo: Vitoria-Madrid-Burgos, 2005), 633.

⁴⁰ Stein, «Individuum und Gemeinschaft», 180, trad. como «Individuo y comunidad», 426 y s.

⁴¹ Rubén Sánchez, *Persona y afectividad. Invitación a la fenomenología de Edith Stein* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2020).



pocas veces se dé importancia a la persona individual en un plano meramente social y que haya que poner mayor atención a los espacios de vida en comunidad donde los lazos son más fuertes: la familia. La exigencia es educar y encauzar para que la persona sea el individuo que tiene que ser y que desde allí cumpla con su misión y su vocación propia en la sociedad. Sin embargo, la base de todo proceso educativo, así como de toda sociedad, es la persona. Ella es el punto de partida y el punto de llegada de toda tarea formativa. Pero, una vez más, la tarea de la sociedad es crucial, ya que siempre son otros los que forman y educan a las nuevas generaciones en intercambio mutuo⁴².

4.SOCIEDAD Y RELIGIÓN

En un estudio reciente sobre el fenómeno religioso en Edith Stein, se muestra lo importante que son las vivencias religiosas y los modos como ella describe la relación de la persona humana con Dios, pues parte de la tesis que sostiene que el ser humano es un ser que busca a Dios. Por ello precisamente, porque parte esencial del ser humano es buscar a Dios, es importante ver el lugar que le da al ateísmo y el modo como relaciona este fenómeno con la sociedad⁴³.

El argumento de Stein lo podemos resumir de la siguiente manera: puesto que la persona vive en sociedad, y es en la vida social donde ella se relaciona con el mundo de los valores o bien donde no encuentra la ocasión de vivir y hacer suyos dichos valores, de ahí se sigue que la sociedad es corresponsable de las tomas de postura de la persona ante Dios. ¿Qué queremos decir con “corresponsable”?

Las tomas de postura de una persona ante cualquier realidad y cualquier valor son algo por lo cual ella misma es responsable. El ateísmo es una toma de postura. Por ello, frente al ateísmo la persona es responsable de su toma de posición ante Dios (y al revés, quien cree y sostiene una postura de fe es responsable de ella). Pero esto no quiere decir que sea él solo responsable, ya que la persona vive con otros, pertenece a comunidades y hace su vida entre personas, de las cuales aprende modos, estilos, habitualidades, ritos, actitudes, etc. Las cosas no pasan de manera aislada de la sociedad (Llevo a los otros en mí, decía Husserl). Stein considera que la sociedad donde la persona vive también es corresponsable de lo que ella llega a ser y de las actitudes que toma. En este caso, da gran importancia a la educación religiosa y al modo como la persona puede conocer a Dios gracias al testimonio de aquellos con quienes convive (en actos de empatía o en experiencias originarias).

⁴² Rubén Sánchez, *Educación, persona y empatía* (Bogotá: Aula de Humanidades, 2021).

⁴³ Rubén Sánchez, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte* (México: Lambda, 2022).



El tema del ateísmo llama la atención de un modo especial no solo porque el ateo niega a Dios, sino porque al negarlo, está al mismo tiempo negando una dimensión de su persona. La relación con Dios (o sea la religión en este sentido) es un modo, el modo más alto y trascendente, de comunidad, o sea de comunión. Además, Stein lo describe como encuentro personal o sea de persona a Persona. Stein piensa que el interior del alma humana es la morada de Dios y que Dios habita allí (al igual que San Agustín, Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz). Así que quien niega a Dios, en consecuencia, niega el fondo de su ser y se queda vacío (y a ello apunta la psicología sin alma de la que ella hablaba). Este vacío lo conduce a una falta de sentido y de convicciones que lo desorientan, porque se queda sin sostén ni fundamento.

El ateísmo no es un fenómeno aislado sino social; aparece en las relaciones que hay entre unos y otros e interfiere, como muchos otros fenómenos, en la vida en sociedad. Pero, de modo especial, impacta:

1. En la constitución misma de la persona (por ejemplo, en su capacidad receptiva o sensibilidad, por tanto, influye en su carácter) y
2. En la relación del hombre con Dios.

REFLEXIÓN FINAL

Hay a nuestro alrededor una variedad de fenómenos sociales en los que puede verse lo necesario que es no solo reflexionar y quedarse teóricamente en esas reflexiones, sino buscar campos de aplicación. Pienso en la migración, la pobreza y la aporofobia, el exilio y la violencia, las relaciones intergeneracionales o en los fenómenos vitales (ejemplo, la vejez), donde nos damos cuenta que los otros sufren y la pasan mal. Pero no es suficiente darse cuenta y conocer cuál es la estructura de la conciencia y cómo el fenómeno es dado a ella. Esto hace de la filosofía una tierra infértil. Hay que ir más allá y llegar efectivamente al otro. La indiferencia es otro fenómeno social, el pasar de largo ante el sufrimiento y el hambre. Y esta indiferencia apunta a muchos problemas entretreídos, a un sistema económico mundial que promueve el individualismo y el egocentrismo y da cauce a una crisis humana, a una crisis social.

Sumado a esto, vemos que la educación está centrada en la instrumentalización, en la preparación técnica para el trabajo y se ocupa de que la persona se prepare para trabajar y ser productivo socialmente. Y el trabajo y la profesión son importantes, pero no por sí mismas, y no de espaldas al universo personal y a la realidad social. Es preciso volver a la persona y promover una educación centrada en ella, como pensaba Stein.



Y, dado que somos corresponsables de los otros (de su cuidado, su educación, sus habitualidades, etc.), somos responsables también de su formación religiosa y del encuentro personal con Dios. Esta es una de las dimensiones más importantes de la persona que hay que cuidar, pero no se lo podemos dejar al Estado o a la escuela. Es una tarea personal que debe fortalecerse en el seno de la comunidad.




Artículo

Tras las huellas de Anna y Adolf Reinach en la experiencia religiosa de Edith Stein¹ The religious experience of Edith Stein: looking for the footprints of Anna and Adolf Reinach

Pamela Lucía Chávez Aguilar

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE,
FACULTAD DE FILOSOFÍA

pchavez@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-6352-3410>

Resumen: Dado que cierto conocimiento de la experiencia de otros es posible por la empatía, su experiencia religiosa puede configurarse como una puerta de acceso a Dios. La proximidad afectiva con el matrimonio Reinach, el dolor por la pérdida y el intento de comprensión racional compartida, son elementos clave en la conformación de la experiencia de Dios que tiene Edith Stein. Ésta, marcada por el misterio de la cruz y el cobijo, expresa el despliegue biográfico del ser personal de Teresa Benedicta de la Cruz, en relación con otros.

Palabras clave: Edith Stein; Anna Reinach; Adolf Reinach; experiencia religiosa; *Geborhenheit*.

Abstract: Thanks to empathy, some knowledge of the other's experience is possible for us. This way, the religious experience of the other can be a door of access to God. Some keys to configure of Edith Stein's religious experience are the affective proximity to the Reinach marriage, the deep suffering for loss and the attempt for common rational understanding. This experience, marked by the mystery of the cross and the *Geborhenheit*, expresses the biographical journey of the personal being, which unfolds in relation to others.

Keywords: Edith Stein; Anna Reinach; Adolf Reinach; *religious experience*; *religiöse Erlebnis*; *Geborhenheit*.

Recibido: 10 de abril de 2023 / Aceptado: 31 de julio de 2023

¹ Este artículo amplía la comunicación presentada en el XIII Simposio La experiencia de Dios: certeza e incertidumbre. Diálogos con Edith Stein, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, CES (Santiago, agosto 2022).

Aunque la experiencia es de suyo propia de un sujeto, existe la aspiración de encontrar una experiencia común, que pueda ser comprendida intersubjetivamente. La cuestión tratada en este artículo se relaciona con esa compleja aspiración: se busca una aproximación a la experiencia religiosa de Edith Stein -rastreado a su vez en ella la experiencia de otros- y hacerla comprensible y significativa para nosotros, un siglo después. Nuestra autora había investigado rigurosamente en su tesis doctoral la empatía, ese acto en que se nos da cierto acceso a la vida anímica de otros². Dada para nosotros la empatía, es natural que la experiencia religiosa de otros -especialmente si es conocida cercanamente- se configure como una puerta de acceso a Dios. En este artículo se postula que la proximidad afectiva con el matrimonio Reinach, el dolor de la pérdida y la comprensión racional compartida, son elementos clave para comprender la experiencia religiosa de Edith Stein.

Se hace necesaria una aclaración previa sobre el sentido de la palabra "experiencia". Más allá de la milenaria discusión filosófica³, la fenomenología de Husserl había distinguido entre experiencia del mundo natural y vivencia fenomenológica; la primera, en la que espontáneamente habitamos confiados en la realidad de nosotros mismos, de los otros y del mundo, es la que ha de ser puesta entre paréntesis -hasta donde es posible- para reflexionar sobre un nuevo universo de experiencia: las vivencias (*Erlebnisse*) o actos del fluir conciente, que en su estructura intencional nos ofrecen el mundo como dado ante nuestra conciencia⁴. Como fenomenóloga, Edith Stein se adentró en la vivencia o experiencia -esta unidad de acto de conciencia- no sólo como recurso metódico. El darse de las vivencias o experiencias (*Erlebnisse*) a nuestra conciencia humana, le condujo al redescubrimiento de la interioridad humana -la perla preciosa de san Agustín- como camino irrenunciable de acceso al ser, como puente finito tendido desde y hacia el infinito⁵. De esta manera, este artículo se enmarca en la búsqueda de comprensión de la *religiöse Erlebnis* de Edith Stein.

² Edith Stein, *El problema de la empatía* (ESGA 5) (Madrid: Trotta, 2004).

³ Al revisar cómo ha sido pensada la experiencia (en alemán *Erfahrung*, en griego *empeiría*), resalta su relación con el conocimiento, la ciencia y el aprendizaje. En primer término, la experiencia ha sido entendida como el origen del conocimiento, según señalaba Aristóteles, conformada por la permanencia de múltiples recuerdos, base para la formación de las nociones universales y nivel irremplazable en el saber y el saber hacer acerca de las cosas particulares; en segundo lugar, constituye el ámbito de contrastación o comprobación de la verdad de los enunciados acerca de lo real, en la ciencia moderna; es también el ámbito del entre lo recibido de los sentidos y lo puesto por la estructura del entendimiento y la sensibilidad de los seres racionales finitos, según el idealismo trascendental kantiano. En cualquier caso, la experiencia manifiesta el encuentro de un sujeto en el tiempo con algo dado. Cfr. José Ferrater Mora, «Experiencia», en *Diccionario de Filosofía de Bolsillo* (Madrid: Alianza, 1994), 296-303.

⁴ Tonke Dennebaum, «*Erfahrung*», en *Edith Stein - Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert, (Freiburg im Breisgau: Herder, 2017), 102-104; Peter Volek, «*Erlebnis*», en *Edith Stein - Lexikon*, 109-111.

⁵ Miriam Ramos, «*Erlebnis* y *Erfahrung* (vivencia y experiencia) en Edith Stein», *Steiniana* III, n.º 1 (2019): 60-75.



La pregunta orientadora es: ¿qué huellas de Anna y Adolf Reinach pueden encontrarse en la experiencia religiosa de Edith Stein? La búsqueda ha tomado tres derroteros: primeramente, se recuerda la historia compartida entre Edith Stein y el matrimonio Reinach; luego, se muestran sintéticamente rasgos esenciales de la experiencia religiosa de Adolf Reinach, en base a sus anotaciones sobre religión; en tercer lugar, se comentan textos fundamentales del periodo fenomenológico temprano de Edith Stein, en que se refiere a la experiencia religiosa. Finalmente, el epílogo expresa los hallazgos en torno a la pregunta orientadora.

1. HISTORIA DE UNA RELACIÓN: EDITH STEIN, ADOLF Y ANNE REINACH

Adolf Reinach era para los estudiantes de Gotinga, el intérprete de Husserl, el profesor que acercaba pedagógicamente el pensamiento del maestro a los estudiantes, mediador entre ellos y Husserl. No obstante, Reinach era un pensador independiente que desarrollaba sus propios planteamientos; por ejemplo, respecto a la intersubjetividad de los actos como la promesa, que implica en sí misma unos significados compartidos⁶. Cuando en 1913 Edith casi desesperaba de su trabajo sobre la empatía, sobre el cual Husserl le había impuesto la exigencia de comenzar por estudiar a Theodor Lipps, dos encuentros con Reinach bastaron para que ella se reencontrara con su trabajo, se sintiera renacer y rescatada de la angustia -sentimiento que todo tesista conoce- por este "ángel guardián".⁷ La amistad crecía en el entusiasta círculo de amigos fenomenólogos, pero una sombra se cernía sobre ellos. Era julio de 1914, en Gotinga, cuando yendo a una clase de Reinach, Edith Stein recibe la noticia de la declaración de guerra y de la cancelación de las clases. Todo cambió entonces para siempre; se despidió de Reinach y se dirigió a su casa en Breslau. Reinach se alistó, como otros profesores jóvenes y casi todos los estudiantes de Gotinga; fue enviado al cuerpo de artillería de Mainz y luego cerca de Verdun; Edith se preparó para servir como enfermera de la Cruz Roja. En 1915 supera su examen de estado y luego sirve como enfermera en un hospital. Ese mismo año, tuvo la oportunidad de conocer mejor a Anna Reinach, con quien desarrolló una profunda amistad⁸.

Entre 1916 -luego del examen doctoral- y hasta 1922, la historia de Edith Stein fue compleja. Marcan este período la derrota en la guerra, la imposibilidad de acceder a una habilitación en una

⁶ Alasdair MacIntyre, *Edith Stein: un prólogo filosófico (1913-1922)* (Granada: Nuevo Inicio, 2008), 105.

⁷ MacIntyre, *Edith Stein*, 123.

⁸ Adolf Reinach se casó con Anna Stettenheimer en Mainz, Alemania, el 14 de septiembre de 1912. Según diversas fuentes, Anna era una mujer brillante, culta y amable. En 1904, un decreto real permitió a las mujeres matricularse en la Universidad de Tübingen; Anna eligió el campo de la medicina y poco después cambió a la física, obteniendo su doctorado en 1907.



universidad, su rechazo al puesto de asistente de Husserl; pero, sobre todo, las pérdidas humanas dejadas por la guerra, siendo una de las más significativas para todo el círculo de Husserl, la muerte de Reinach en el frente en 1917.

Según MacIntyre, tanto en su proceso de conversión como en su evolución filosófica, Edith Stein es continuadora de Reinach; algo similar afirmamos de su experiencia religiosa, en consonancia con lo afirmado por Beate Beckmann-Zöller⁹. En 1918, Edith recibió de Anna una copia de las notas sobre filosofía de la religión que Reinach había escrito en momentos de calma en el frente de batalla. En una carta, ella cuenta que se trata de cosas muy interesantes, con algunas explicaciones tan bellas que podrían publicarse, para lo que pedirá el parecer de Anna Reinach¹⁰. Viaja a Gotinga en 1918 a pasar la Semana Santa; conversa con Anna y otros amigos, de lo que resulta la publicación en 1921 de los escritos de Reinach, entre ellos las anotaciones sobre religión. En dicho encuentro, para Edith resulta desconcertante el talante de calma y paz interior que observa en Anna; esperaban consolarla y reciben de ella consuelo, expresando una fuerza en su vida capaz de transformar su dolor. Edith Stein escribirá: "fue mi primer encuentro con la Cruz y con la fuerza divina que transmiten quienes la llevan. Vi por primera vez la Iglesia nacida de la Pasión del Salvador, triunfante sobre el aguijón de la muerte. Fue el momento en que mi incredulidad se rompió"¹¹. A través de Anna, Edith Stein tiene la experiencia de la presencia de Jesús, humano y divino, alguien en quien confiar incondicionalmente, y cuyo don máspreciado es la gracia de la paz interior¹². La historia de Edith Stein con Anna Reinach es la experiencia testimonial de un vínculo empático, de una proximidad significativa, de un encuentro con la experiencia del espíritu de paz interior recibida de Dios por Cristo, en medio de la cruz.

2. EXPERIENCIA RELIGIOSA EN ADOLF REINACH

Reinach nació de una familia judía. Como filósofo, no despreció el mundo religioso; leyó cautivado las *Confesiones* de san Agustín y sus reflexiones metafísicas sobre el tiempo. Decía a sus

Entre 1911 y 1912 enseñó en la escuela secundaria de niñas de Stuttgart, como directora de ciencias naturales, hasta su matrimonio; aunque en ese momento renunció a la enseñanza, asistía regularmente a las conferencias de su esposo y participaba activamente con los estudiantes. Cfr. Beate Beckmann-Zöller, «Adolf und Anne Reinach, Edith Steins Mentoren im Studium und auf dem Glaubensweg», *Fenomenología*, 4, 1 (2005), en *Selected Essays from Northern Europe*, ed. por Hans Rainer Sepp & Ion Copoeru (Zeta Books, 2007), 31-65; véase otras crónicas en: <https://reinach.ophen.org/tag/anna-reinach/>

⁹ MacIntyre, Edith Stein, 275; Beckmann-Zöller, «Adolf und Anne Reinach», 31-65; Carlos López, «Adolf Reinach, fenomenólogo realista y 'amigo del mirar'», *Estudios Filosóficos LXVII* (2018), 49-71.

¹⁰ Edith Stein, «Carta 31» (12 de febrero de 1918), en *Cartas* (ESGA 2), OC I (Burgos: Monte Carmelo et al.), 601.

¹¹ Citado por MacIntyre, Edith Stein, 276.

¹² MacIntyre, Edith Stein, 276.

alumnos: "la muerte no indica que con ella todo termine" o "La Trinidad es el único concepto aceptable de Dios"; le admiraba que el pensamiento clásico confluyera hacia el cristianismo¹³.

La experiencia religiosa de Reinach revela algo de su persona y de su época. Según testimonian quienes le conocieron, él era una persona amistosa, profundamente empática, muy querido de sus estudiantes, un amigo a quien se confiaba las cosas importantes, feliz en el amor de su matrimonio con Anna, alegre en alegre compañía; al mismo tiempo, era alguien que llevaba una triste e inquieta pesadumbre por el sentido de la existencia. Según Hedwig Conrad-Martius, en la introducción a sus *Escritos*, Reinach era "un hombre desamparado" (*er war ein ungeborgener Mensch*), para quien el ser humano -como Adán- estaba desterrado, amenazado, expuesto, en un mundo con las cosas en desorden y sin posibilidad de enderezarse por sí mismas. Al mismo tiempo, no tenía temor a la verdad, ni a las preguntas últimas ni a encontrarse con Dios¹⁴.

Su mirada desprejuiciada de fenomenólogo, con una personal reverencia a lo creado y a la belleza de la música, se abre al don, en medio del abismo de la guerra. En 1915, segundo año de la Primera Guerra Mundial, Reinach se encuentra en el frente, en Francia, cumpliendo servicio voluntario en el ejército alemán, al que le ha llevado su sentido del deber y el amor a su país. Escribe a Anna: "Las primeras semanas fueron terribles; después la paz de Dios vino a mí también, y ahora todo está bien"; poco después escribió a Dietrich von Hildebrand: "Tengo que contarte un cambio que me ha ocurrido y que llega hasta las mismas raíces de mi ser"¹⁵.

A comienzos de 1916, regresa con permiso a su casa. Ya han transcurrido meses de su conversión interior, al igual que la de Anna; se bautizan por la iglesia protestante, aunque Adolf tiene cierta duda e inclinación hacia la católica; pero eligen entrar en comunión con Cristo y, en lo demás, dejarse llevar por Él. Nuevamente en el frente, Reinach escribe en mayo de 1916 a Anna cuál es ahora su anhelo:

Mi plan está claro ante mis ojos: naturalmente es muy modesto. Me gustaría empezar desde la experiencia interior de Dios, la experiencia de sentirse refugiado en Él, y quisiera mostrar que la ciencia 'objetiva' no puede contradecirla. Me gustaría exponer la significación total de esta experiencia, mostrar hasta qué punto puede reclamar objetividad, demostrar por qué es un

¹³ John M. Oesterreicher, *Siete filósofos judíos encuentran a Cristo* (Madrid: Aguilar, 1961), 172.

¹⁴ Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, 152

¹⁵ Citado por Oesterreicher, *Siete filósofos judíos*, 176.

conocimiento auténtico, aunque de un género especial; y, por último, sacar las conclusiones. Naturalmente, una exposición como ésta no tiene nada que ofrecer a aquél que vive a la vista de Dios. Pero puede sostener al que vacila, al que permite que las objeciones de la ciencia le confundan, y puede impulsar hacia adelante a aquel al cual estas objeciones le han apartado de encaminarse hacia Dios. Hacer una obra semejante con humildad es hoy día muy importante, mucho más importante que combatir en esta guerra. Porque ¿qué fin tiene este horror si no conduce a los hombres más cerca de Dios?¹⁶

Es entonces cuando escribe sus notas, en numerosos pedazos de papel, que son enviados entre sus efectos al morir en 1917, ordenados por Edith Stein a petición de Anna y publicados como *Anotaciones sobre filosofía de la religión* (1916-1917)¹⁷; la publicación data de 1921 y forma parte de un volumen con toda su obra escrita, cuya introducción hace Hedwig Conrad-Martius. En esos apuntes, Adolf Reinach examina su experiencia religiosa, especialmente algunas formas de ella: el presagio, la esencia de la vivencia religiosa en cuanto tal, la plegaria y la piedad.

a. *El presagio*. Son noches de bombardeo y los soldados prevén que van a morir; arreglan sus asuntos, dejan cartas. No dudan de que hay *presagios* que permiten prever algo oculto (futuro) con seguridad. El presagio... ¿es sólo un cálculo de probabilidad, o un estado de ánimo? ¿Cómo explicar que alguien no sólo haya predicho su muerte sino que la haya puesto por escrito en forma adelantada? El presagio es una forma de conocimiento, entendiendo por tal un acto que deja aparecer al sujeto ciertos estados de cosas como existentes ahora o en el futuro o en general; lo noético del presagio, ¿es sentir, querer o pensar?

b. *La vivencia religiosa: Absoluto y cobijo*. Pero la vivencia religiosa en cuanto tal va más allá del presagio. Para Adolf Reinach, la esencia de la vivencia religiosa se muestra en cuatro rasgos. En primer lugar, el ser recibida; es insostenible pensar que el alma “cree” la confianza, la quietud religiosa o la elevación en cuanto tiene fe en Dios. Forma parte de su esencia también la tendencia a teñir toda el alma, en forma semejante a las vivencias de valor. En tercer lugar, frente a otros valores, la vivencia religiosa tiene un contenido de magnitud absoluta, por el que se anuncia un Absoluto. La confianza en Dios, el agradecimiento debido a Dios tiene una magnitud infinita, es decir, no es capaz de incremento. Dios está para nosotros en “altitud absoluta” y nuestra vivencia sigue esa forma; por ejemplo, la

¹⁶ Oesterreicher, Siete filósofos judíos, 176.

¹⁷ Adolf Reinach, *Anotaciones sobre filosofía de la religión* (Madrid: Encuentro, 2007).

magnitud plena del amor a Dios. Remite a lo Absoluto, una “abundancia sin confines, el reino sin límites, que todo lo abarca, lo que no es aumentable”. El reino humano es el del ser finito que mira hacia arriba, y puede entrever lo que está encima de nosotros; lo absoluto participa de la experiencia del ser finito como su contenido, no como su modo (puede crecer en fuerza, pero no es pensable un amor más pleno que el amor a Dios). Somos finitos, sólo Cristo el Hijo de Dios, es la plenitud perfecta¹⁸. Pero la vivencia religiosa es un puente hacia “lo que se esconde detrás (que) es el núcleo más valioso de nuestra vida, lo único que nos puede sostener en las tempestades de la vida”. Por último, la vivencia religiosa originaria es el sentimiento de un seguro estar cobijado en Dios (*restloser Geborbenheit in Gott*). Esta mirada influencia fuertemente a Edith Stein, cuya experiencia de Dios es también “estar en las manos de Dios”, “cobijado” (*Geborbenheit*), el sentimiento de estar cobijado (*das Gefühl des Geborgenseins*). Esta es una experiencia propia del pueblo hebreo, tal como expresa el Deuteronomio 32, 11: “Como el águila que induce a su cría a volar, y manteniéndose sobre ella, Él extiende sus alas: y ha tomado a Israel y lo ha llevado sobre sus hombros”¹⁹. Del cobijado se deriva la confianza: “Alcanzamos la vida auténtica sólo mediante una viva y ardorosa confianza... el alma abrigada y recogida en Dios”; la confianza y seguridad en Dios son el núcleo de la experiencia religiosa de Reinach²⁰.

c. *La plegaria*. La oración es un estado de recogimiento que nos abre a la profundidad de las vivencias hacia Dios. Pero la plegaria conlleva una antinomia. Reinach pone un ejemplo: cae una avalancha; hago una plegaria para que no me alcance, con esperanza de ser escuchado. Pero el suceso natural ya está en curso. ¿Qué espero? ¿Espero la suspensión del fenómeno? ¿Qué ruego en medio de un bombardeo? Según Reinach, ante todo debemos dejar a la vivencia religiosa su propio sentido, aunque sea enigmático; en efecto, en este caso nos encontramos ante el enigma del tiempo, de la simultaneidad, de la anticipación de un hecho que ya está en curso. En realidad, la esencia de la plegaria radica en conectarnos en el tiempo con el trasfondo profundo del mundo: *la misericordia de Dios me ha regalado la vida*²¹. La plegaria conecta con la verdad del ser finito cobijado por el Absoluto Misericordioso. La plegaria, más que pedir un favor, es un decir que sí a su poder y su sabiduría.

¹⁸ Reinach, Anotaciones, 52.

¹⁹ Citado por Oesterreicher, Siete filósofos judíos, 182. Cfr. Mt 23, 37.

²⁰ Oesterreicher, Siete filósofos judíos, 182; Beate Beckmann-Zöller, «Adolf und Anne Reinach», 44; cfr. Rubén Sánchez M. «El reposo y la seguridad en Dios. Bases para una fenomenología de la religión en Edith Stein», Revista Portuguesa de Filosofía 78, 1-2 (2022), 415.

²¹ Sal 17, 2-3.5-8.14.17-18.50.

d. *La piedad*. Escribe en 1916: "Descripción de la piedad, a) la apertura de uno mismo, receptividad; b) la dirección *absoluta* hacia arriba, hacia un por encima absoluto, simbolizada en la mirada al cielo"²². Reinach ha pasado él mismo a mirar el mundo a través de esa apertura: "Todas las cosas llevan la señal de Dios, tiempo y espacio incluidos"²³.

De esta manera, junto a Reinach, podemos contemplar la magnitud del don que significa una experiencia religiosa:

Nosotros los hombres, que estamos en tiempo y espacio y en el mundo terrenal, captamos lo supraterrrenal. Este es el regalo más precioso con el que Dios nos ha agraciado. Y no sólo captamos lo supraterrrenal, sino que en los actos en los que viene a dársenos se refleja en cierto modo la abundancia absoluta que hemos adjudicado a lo supraterrrenal. En tanto que vivenciamos a Dios nos sentimos dependientes de Él, sentimos gratitud frente a Él, lo amamos; y esta dependencia, esta gratitud y este amor son todos no relativos e incrementables como las relaciones entre persona y persona, sino de naturaleza absoluta. Así recibe también el vivenciar terrenal contenido supraterrrenal, y es que así debe ser²⁴.

3. EXPERIENCIA RELIGIOSA EN TRES TEXTOS TEMPRANOS DE EDITH STEIN

Los escritos anteriores a 1922, han sido considerados el "periodo fenomenológico" de Edith Stein; esto es lo que expresa, por ejemplo, la clasificación de la traducción española de sus obras completas. Dado que la filósofa no dejó de ser fenomenóloga, aquí preferimos hablar de un periodo temprano de su pensamiento, cuyo final podría situarse en torno al año de su bautismo, 1921. Con posterioridad a ello, Edith Stein emprenderá la tarea de estudiar y traducir a santo Tomás de Aquino, con el objetivo de empaparse del pensamiento cristiano bebido de una de sus fuentes más sólidas. Ahora bien, en dicho periodo inicial, se encuentran tres textos decisivos para la comprensión de la experiencia religiosa que se está gestando en ella, en tres obras fundamentales: *El problema de la empatía* (1917), *Causalidad psíquica* (1919) e *Introducción a la filosofía* (1920-1921).

En las últimas páginas de su disertación doctoral *El problema de la empatía*, la vivencia religiosa aparece como una posibilidad de la conciencia, ante lo cual no puede pronunciarse, pero que queda abierta a futuras indagaciones. En esta obra, la empatía -entendida como "experiencia de sujetos ajenos

²² Oesterreicher, Siete filósofos judíos, 181.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Reinach, Anotaciones, 45.

y de su vivenciar"²⁵- le había llevado a analizar el individuo psicofísico como persona espiritual mediante el acceso de la corporalidad o de algo ligado en algún sentido a ella. Pero, al final de la obra, surge la pregunta por la posibilidad de otro acceso, no ligado a algo físico. ¿Es posible conocer el vivenciar de "personas espirituales puras"? Edith Stein no se pronuncia por la existencia de ellas, sino que piensa fenomenológicamente, con el único requisito racional de que sean personas "cuya representación no encierra contradicción alguna"²⁶. La autora constata un hecho: "Ha habido hombres que creyeron experimentar la acción de la gracia divina en un cambio repentino de su persona, otros que se sintieron guiados en el obrar por un espíritu protector..."²⁷. Ante dichas experiencias, podría dudarse si son producto de la autenticidad o de la falta de claridad; pero, incluso si en alguien fuesen ilusiones, Edith Stein pregunta con seriedad:

¿Mas no está también dada ya con las imágenes ilusorias de tal experiencia la posibilidad esencial de experiencia auténtica en este terreno? En cualquier caso, el estudio de la conciencia religiosa me parece el medio más adecuado para la respuesta a nuestra cuestión, como por otro lado es su respuesta del más alto interés para el terreno religioso²⁸.

De esta forma, queda abierto el campo de indagación de la conciencia religiosa, limitándose Edith Stein con sobriedad a expresar en las últimas líneas de su obra: "Mientras tanto, cedo a investigaciones ulteriores la respuesta de la pregunta planteada y me conformo aquí con un *non liquet*".

Si el anterior texto ha dejado abierto el espacio epistemológico para su estudio, la experiencia religiosa parece irse manifestando, paralelamente, en la vida interior de Edith Stein. De ello da cuenta una enigmática vivencia de la autora, narrada en un pasaje profusamente citado de su obra *Causalidad psíquica*, datado apenas dos años después de su tesis doctoral. En esta obra, al analizar la cuestión de la energía vital -impulsada por la sensibilidad, por ejemplo, por el descanso o por calmar la sed- y sus conexiones con la energía vital espiritual -impulsada por el contacto con objetos espirituales, por ejemplo, por contemplar la belleza de una obra de arte-, manifiesta que existe una tercera fuente de afluencia de energía vital. Edith Stein la describe así:

²⁵ Stein, El problema de la empatía, 17.

²⁶ Stein, El problema de la empatía, 135.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

Existe un estado de reposo en Dios, de completa relajación de toda actividad espiritual, en el que no se hace ninguna clase de planes, no se adoptan resoluciones, y menos aún se actúa, sino que todo lo futuro se deposita en manos de la voluntad divina, uno 'se abandona' por completo 'al destino'. Este estado se me concede, por ejemplo, cuando una vivencia que sobrepasaba mis energías, ha consumido por completo mi energía vital espiritual y me ha arrebatado toda actividad. El descansar en Dios, frente al fracaso de la actividad por carencia de energía vital, es algo completamente nuevo y singularísimo. Aquel era silencio propio de muertos. En lugar de él aparece ahora el sentimiento de hallarse acogido, de estar liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y cuando yo me entrego a este sentimiento, comienza a llenarme poco a poco nueva vida y vuelve a impulsarme -sin tensión alguna de la voluntad- a nueva actividad. Esta vivificadora afluencia aparece como un efluvio de una actividad y de una energía que no son mías, y que actúan en mí sin imponer exigencias a las mías. El único presupuesto para semejante renacimiento espiritual parece ser cierta capacidad receptiva, como la que se fundamenta en la estructura de la persona que se ha sustraído a la acción del mecanismo psíquico²⁹.

La experiencia expresada por Edith Stein resalta sobre una vivencia de negatividad, aunque no lo expresa como condición imprescindible, guardándose de ello al decir "por ejemplo". La tensión de un momento existencial de agotamiento de energía vital, de fracaso de la actividad o de agobio, se transforma por afluencia de una nueva vida sentida como recibida, que adviene hacia la propia interioridad. No es antecedida por acción alguna del sujeto, sino que la única condición, dice la filósofa, es cierta actitud receptiva, semejante a la actitud de quien detiene su actividad psíquica, hasta donde es posible. Como vivencia dada en la zona más profunda del interior humano, está mediada por la libertad, por el *fiat*: debe haber cierta apertura a las experiencias religiosas para que realmente puedan encontrar un significado existencialmente³⁰. Lo fundamental, en consonancia con lo expresado por Reinach, es el carácter recibido de esta vivencia y el sentimiento de liberación de la tensión y de abandono en la voluntad divina; entonces, la nueva vida se manifiesta como renacer de la energía vital espiritual.

²⁹ Edith Stein, *Causalidad psíquica* (ESGA 6), OC II (Burgos: Monte Carmelo et al., 2005), 298.

³⁰ Beate Beckmann-Zöller, «Phänomenologie des religiösen Erlebnisses im anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein». *Teresianum* 50 (1999/1-2), 299-317. Sobre la presencia de la libertad en la experiencia religiosa véase: Pamela Chávez, «On freedom: three steps in the thought of Edith Stein», en «Alles Wesentliche läßt sich nicht schreiben» *Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks*, ed. por Andreas Speer y Stephan Regh (Colonia: Herder 2016), 335-346.

Un tercer texto iluminador se encuentra en *Introducción a la filosofía*, el cual dice:

En el sentimiento de seguridad que se apodera a menudo de nosotros, cuando nos hallamos precisamente en una situación 'desesperada', cuando nuestro entendimiento no ve ya ninguna salida posible y cuando sabemos ya que en el mundo entero no hay ninguna persona que tenga la voluntad o el poder de aconsejarnos y ayudarnos, entonces en ese sentimiento de seguridad nos percatamos de la existencia de un poder espiritual que ninguna experiencia externa nos enseña. No sabemos qué va a ser de nosotros, ante nosotros parece abrirse un abismo y la vida nos arrastra inexorablemente hacia adelante, porque la vida sigue y no tolera ningún paso atrás. Pero cuando creemos que vamos a precipitarnos en el abismo, entonces nos sentimos 'en manos de Dios', que nos sostiene y no nos deja caer. Y en tal vivencia no sólo se nos revela la *existencia* de Dios, sino que también *lo que Él es*, su esencia, se hace visible en sus últimas irradiaciones: la energía que nos apoya, cuando fallan todas las energías humanas, que nos regala nueva vida, cuando pensamos que estamos muertos internamente, que fortalece nuestra voluntad, cuando ésta amenaza paralizarse -esa energía pertenece a un Ser todopoderoso. La confianza que nos hace admitir que nuestra vida tiene un sentido, aunque el entendimiento humano no sea capaz de descifrarlo, nos hace conocer la sabiduría humana. Y la confianza en que este sentido es un sentido de salvación, en que todo, aun lo más grave, se halla finalmente al servicio de nuestra salvación, y en que, además, ese Ser supremo se apiada de nosotros, cuando los hombres nos abandonan, y en que ese Ser no conoce en absoluto ninguna depravación, todo eso nos muestra cuál es su bondad total³¹.

También en este texto la experiencia religiosa aparece en contraste con un momento existencial de negatividad, de desesperación agravada por el sentimiento de desamparo de toda ayuda humana. Ante el abismo inexorable, el alma recibe la vivencia de "estar en manos de Dios". Esta experiencia de estar sostenido por Dios -expresada de la misma manera por Reinach- entrega nueva fuerza a la voluntad y luz al entendimiento; experimenta la confianza en Dios, Todopoderoso, Absoluto y bondad suma, y que todo acontecimiento tiene un sentido, aunque a veces no podamos descifrarlo totalmente.

A partir de estos textos, se vislumbra que la experiencia religiosa de Edith Stein en los años que van desde 1917 y, especialmente, de 1919 a 1921, puede caracterizarse como una vivencia recibida de transformación del sentimiento desolador ante el abismo en una experiencia de seguridad y confianza

³¹ Edith Stein, *Introducción a la filosofía* (ESGA 8), OC II (Burgos: Monte Carmelo et al., 2005), 848-849.



al sentirse sostenido, protegido, cobijado. La persona en actitud receptiva, que en un comienzo se encontraba al límite de sus fuerzas vitales, manifiesta la afluencia de una fuerza superior inexplicable, que le otorga nueva luz y fuerza a su vida interior. Como ella misma señala, no pretende que la vivencia que ella describe sea el único camino para llegar a Dios, pero le importa validar que son posibles las experiencias religiosas, es decir, aquellas "en las que un ser espiritual -su existencia y su esencia- llega a ser el dato sin la ayuda de ninguna manifestación externa"³². De esta manera, queda respondida la pregunta que abría al término de su tesis doctoral.

EPÍLOGO: TRAS LAS HUELLAS DE ANNA Y ADOLF REINACH EN LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE EDITH STEIN

¿Cómo no descubrir en la obra de Edith Stein la experiencia próxima de los Reinach? Cuánto influyeron en ella tal vez sólo podemos sugerirlo, partiendo de la explícita referencia de nuestra autora a la experiencia religiosa de la quietud y del cobijo (*Geborbenheit*) -del abandono como un niño confiado en los brazos de su madre- y al primer encuentro con la cruz, testimoniada en la serena calma de la traspasada Anna ante la muerte del amado y joven esposo. Pero podríamos dar un paso más, y postular dicha influencia en la noción de lo Absoluto -que para ella será el Ser Eterno- en esa "altitud absoluta", que da al ser finito su ontología de "ascensión" al sentido del ser con una mirada metafóricamente dirigida "hacia lo alto", encontrando, no obstante, en todo lo creado, en su interior y en el mundo externo, indicios de su presencia.

Esto nos parece una conclusión válida, teniendo en cuenta esta nota de Reinach del 20 de mayo de 1916, en que resuena algo del posterior proyecto filosófico de la filósofa carmelita: "La finitud del espíritu humano se demuestra frente al espíritu infinito. La prueba cosmológica de Dios es un intento peculiar de romper estos límites en tanto que, en cierto modo, se diviniza a estos mismos límites"³³. Así, la experiencia religiosa de Edith Stein parece transitar en su comienzo biográfico y en su origen íntimo por las huellas dejadas por su admirado profesor y por este matrimonio amigo.

³² Stein, Introducción a la filosofía, 849.

³³ Reinach, Anotaciones, 31.



Artículo

La experiencia estética como propedéutica a la experiencia de Dios

The aesthetic experience as a propaedeutic way to the experience of God

Maria Aracoeli Beroch

PONTIFICIA UNIVERSIDAD URBANIANA, ROMA

m.beroch@urbaniana.edu

 <https://orcid.org/0000-0003-3401-6329>

Resumen: En distintas obras de Edith Stein se encuentran alusiones y algunas reflexiones sobre el ámbito estético, generalmente integradas en otros temas. Este ámbito implica para Stein las nociones de arte, artista, lo bello y sus características, indicaciones sobre las reacciones del espectador ante objetos bellos y/o artísticos y, en fin, Dios como belleza y autor de lo bello en la creación. Se evidencia que en el pensamiento de Stein la estética no implica sólo la reflexión sobre el objeto bello (natural o manufactura humana) sino también el punto de vista del sujeto que se relaciona con la belleza.

El artículo se propone, en un primer momento, reconstruir lo que Stein entiende por experiencia estética a partir de distintas pistas textuales y testimonios personales de la pensadora alemana. La noción de experiencia no es unívoca y esto se refleja también al aplicar la noción a este ámbito de estudio. En un segundo momento, sobre todo a partir de los escritos steinianos de la etapa del período cristiano, se presentan algunos textos donde se verifica que la experiencia estética abre paso a lo ético y sobre todo a lo religioso, permitiendo así una experiencia de Dios.

Palabras clave: experiencia, estética, belleza, arte, artista, creador, Dios.

Abstract: In different works of Edith Stein we find allusions and a few reflections on the aesthetic realm, for the main part combined with other topics. For Stein, this realm entails the notions of art, the artist, the beauty and its characteristics, information about the reactions of the spectator before beautiful and/or artistic objects, and finally, God as beauty and author of the beautiful in creation. It is clear that in Stein's thought aesthetics does not only imply reflection on the beautiful object (natural or manmade) but also reflects on the subject who relates to beauty.

The article aims first to reconstruct Stein's understanding of the aesthetic experience through various textual clues and personal testimonies of the German thinker. The notion of experience is not univocal, and this is also shown when applying the notion to this field of study. Secondly, the article presents texts, for the most part from the Christian period of Stein's writings, that reveal how the aesthetic experience opens the way to the ethical and above all to the religious, thus allowing for an experience of God.

Keywords: experience, aesthetics, beauty, art, artist, creator, God.

Recibido: 26 de julio de 2023 / Aceptado: 14 de septiembre de 2023



En distintas obras de Edith Stein se encuentran alusiones al arte y al artista. Dentro de esta temática la autora expone ejemplos y testimonios personales relacionados con la experiencia estética, con lo que es bello y produce gozo y, en fin, con Dios como belleza y autor de lo bello en la creación. Se sabe asimismo del interés de Stein por relacionar la empatía con la estética, redactando una parte, perdida, de su tesis doctoral sobre este argumento¹.

En este sentido es llamativo que, en su última obra *Ciencia de la Cruz* dedicada a tratar la espiritualidad mística de Juan de la Cruz, Stein dedique un espacio importante, en la introducción, a presentar algunos aspectos de la estética que son como hilos conductores para reflexionar luego sobre distintos temas del pensamiento sanjuanista. Allí Stein estipula que lo que se puede llamar la “ciencia viva” sobre Dios y su plan salvífico para la humanidad cala hondo en el santo y en el niño; en el Doctor de Fontiveros se agrega un tercer componente para acercarse de modo personal a la ciencia de la Cruz que es el hecho, justamente, de tener una naturaleza de artista: «era para él una necesidad el expresar en canciones lo que sucedía en su alma. Sus escritos místicos no son más que aclaraciones posteriores de las expresiones poéticas inmediatas»² y da a continuación una, aparentemente, breve definición de algunos términos estéticos:

Es propio del artista, que aquello que interiormente le conmociona (berhürt), exige ser formado en él en “imagen” y, también, ser formado hacia afuera. Por “imagen” no entendemos solamente algo reducido al campo de lo representativo y de las “artes plásticas”; se incluye, también, cualquier tipo de “creación” artística, también la poética y musical. Al mismo tiempo, “imagen” es aquello en lo que se representa algo, y “creación” es algo formado, como un conjunto que viene a ser su pequeño mundo. Toda auténtica obra de arte es, además, “símbolo”, igual da que sea o no la intención del artista, o que éste sea “naturalista” o “simbolista”. “Símbolo”: es decir, de la plenitud infinita del sentido hacia la que avanza todo conocimiento humano, capta algo y hace manifiesto y lo expresa; y, ciertamente, de tal manera que hace resonar misteriosamente la totalidad de la plenitud de sentido, inagotable para todo conocimiento humano. Así entendido, todo arte auténtico es “revelación” y toda creación artística un servicio santo³.

¹ Cf. El estudio introductorio de Elio Costantini en Edith Stein, *Il problema dell’empatia*, ed. por Elio Costantini, (Roma: Studium, 1985), 65.

² Edith Stein, *Ciencia de la Cruz, Obras Completas. Escritos Espirituales*, vol. V, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2004), 207; cuando se confrontan términos en castellano con la lengua original se cita la edición de las obras completas en alemán *Kreuzeswissenschaft: Studie über Johannes vom Kreuz*, ESGA vol. 18, ed. por Ulrich Dobhan (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2003), 7-8.

³ Stein, *Ciencia de la Cruz*, 207-208.

Si bien lo estético como vía hacia Dios no protagoniza el pensamiento de Stein, analizando algunos de los distintos elementos diseminados en sus escritos, en este artículo se presenta una propuesta de reconstrucción de lo que se puede entender como una “experiencia estética”. Este ámbito de la reflexión steiniana ha sido poco explorado por lo que se espera aquí poder contribuir a enriquecer la comprensión de la filósofa alemana sobre la experiencia. Ésta, en el ámbito estético, como otros campos de experiencias que conllevan valores (la experiencia del bien – ética – y la experiencia religiosa), facilita un encuentro personal con Dios. Es decir, se trata de una “experiencia de Dios”, belleza en sí misma y creador de las bellezas finitas: la “experiencia estética” (punto 1) como propedéutica a la “experiencia” de Dios (punto 2).

Aquí, la noción de “experiencia” se toma en un sentido no unívoco que en Stein involucra distinciones expresadas en un grupo de términos y que adquiere ciertos matices particulares según se la aplique al ámbito de la estética o al ámbito de lo divino, como se verá.

El término “experiencia” (*Erfahrung*) en la obra de Stein ha sido analizado cuidadosamente por Tonke Dennebaum en el reciente *Edith Stein Lexikon*⁴ y comentado y ampliado por Miriam Ramos Gómez en un artículo publicado en *Steiniana*⁵. Siguiendo a esta última autora, hay que entender el término y la noción de “experiencia” o de “experimentar” (*erfahren*) como “percepciones sensibles” relativas a lo que deriva de los sentidos externos⁶, pero que también implica, análogamente a la noción de “vivencia” (*Erlebnis*), inmediatez, que puede (o no) estar acompañada de una reflexión de tipo cognoscitivo⁷. Lo que cae bajo la experiencia no es sólo lo que perciben la sensibilidad o los sentimientos, sino también lo que se percibe o vive, o, justamente, se experimenta, a nivel espiritual e inclusive místico, como se ve analizando algunos de los textos relativos al tema.

En este estudio no se pretende ser exhaustivos con el argumento sino llamar la atención, en base a algunos textos steinianos, sobre la relación de esos tipos de “experiencias” entre sí. Estas experiencias surgen partiendo de lo sensible, con ciertas características y ubicadas en el plano de lo artístico-estético-bello para el ser humano, siendo utilizadas y trasladadas por Stein hasta el ámbito mismo de la mística, entendida como relación de unión íntima con un Dios único en Tres Personas⁸.

⁴ Cf. Tonke Dennebaum, «Erfahrung», en *Edith Stein-Lexikon*, ed. por Markus Knaup y Harald Seubert (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2017), 102-104.

⁵ Cf. Miriam Ramos Gómez, «Erlebnis y Erfahrung (vivencia y Experiencia) en Edith Stein», *STEINIANA: Revista de Estudios Interdisciplinarios* 3, n.º 1 (2019): 60-75. <https://doi.org/10.7764/Steiniana.1.2019.2>.

⁶ Cf. Ramos Gómez, «Erlebnis y Erfahrung (vivencia y Experiencia) en Edith Stein», 71.

⁷ Cf. *Ibid*, 73.

⁸ Si bien los estudios sobre la concepción estética y artística de Stein son escasos, véase Jad Hatem, «Le portrait signifiant:



1. PROPUESTA DE RECONSTRUCCIÓN DE UNA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN LA OBRA STEINIANA

Como se puede ya apreciar en el citado texto de *Ciencia de la Cruz*, Stein menciona como parte de la estética lo referido al mundo del arte, es decir, la producción de obras de arte y por tanto también los artistas y quienes las perciben (sean o no expertos de arte), en su propio contexto histórico y cultural o fuera de él; ubica también en la estética lo que implica la belleza y lo bello, que puede ser una producción hecha por el hombre o algo natural. En todos estos temas el punto de vista de Stein abraza tanto el análisis del objeto - aquí entendido como “aspecto objetivo” de la estética - como su repercusión en la persona o en un grupo de personas (comunidades, culturas, naciones, etc.) - lo que se identifica aquí como el “aspecto subjetivo”.

1.1 LA REALIDAD BELLA

¿Cómo se da la relación del sujeto con un objeto, a nivel estético? En el interés permanente de Stein por dilucidar la esencia de la persona humana, algunas veces se encuentran entremezcladas, entre profundas disquisiciones filosóficas, relatos de experiencias que tocan esta pregunta-problema. Una de

la philosophie steinienne de la création artistique», *Teresianum* 50, n.º 1-2 (1999): 319-334; Winfrid Hover, «Der Wahrheit Schönheitsglanz. Edith Steins Beitrag zu einer christlichen Ästhetik und Kunsttheorie», en *Ein Leben für die Wahrheit*, ed. por Lina Börsig-Hover, (Fridingen an Donau, Börsig, 1991), 159-175; Victoria Eugenia Lamas Álvarez y Miriam Ramos Gómez, «Edith Stein: una teoría de la comunicabilidad de la Obra de Arte», *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38, n.º 2 (2021): 307-32; Elisabeth Maier, «Auf der Suche nach der ‘Harmonie’. Edith Stein und die Kunst», *Edith Stein Jahrbuch* 23 (2017): 16-32; Terrence C. Wright, «Artistic Truth and the True Self in Edith Stein», *American Catholic Philosophical Quarterly* 82, n.º 1 (2008): 127-142. Recientemente ha presentado la analogía entre vivencias estéticas y religiosas Christof Betschart, «Vissuto estetico e religioso nella scoperta della personalità secondo Edith Stein», *Teresianum* 67, n.º 2 (2016): 513-526; sus reflexiones han sido fuente de inspiración para este artículo, para rastrear experiencias personales e indicaciones sobre la percepción/vivencia estética en los trabajos de Stein.

⁹ Se mencionan aquí dos referencias textuales, entre otras posibles que se podrían señalar, para esta doble perspectiva. Así, en *La estructura de la persona humana*, 652: «Deberíamos comenzar mostrando que también aquí tiene lugar una información espiritual que se concreta en una doble intencionalidad. Así, por lo que hace a los objetos, el mundo se nos revela como un mundo de valores: como un mundo de lo agradable y lo desagradable, de lo noble y lo vulgar, de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de lo sagrado y lo profano. También se nos muestra como un mundo de lo útil y lo nocivo, lo entusiasmante y lo repelente, lo que nos hace sentirnos bien o felices y lo que nos deprime o nos hace sentirnos desgraciados. (La primera serie es una escala de valores objetivos, la segunda es la escala de su relevancia para el sujeto que los capta); cf. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, *Obras Completas. Etapa fenomenológica*, vol. IV, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2003) y en *Introducción a la filosofía*, 678: «Aunque primeramente la hemos mostrado de manera visible desde el punto de vista de la conciencia, sin embargo, pertenece ineludiblemente a toda conciencia de razón, no sólo a la conciencia cognoscitiva, el tener un objeto correlativo al cual se refiera. En todo sentir se siente algo; en todo querer se quiere algo; en todo actuar se obra algo. En consonancia con ello, las disciplinas filosóficas mencionadas [estética y la filosofía de la religión] no son nunca mera crítica de la razón, sino que son siempre, a la vez, investigación de la estructura de los objetos que corresponden a la conciencia de la razón investigada en cada caso. La estética no es sólo análisis de las vivencias estéticas, sino que tiene que responder también a la pregunta acerca de la esencia del objeto estético»; cf. Edith Stein, *Introducción a la filosofía*, *Obras Completas. Etapa fenomenológica*, vol. II, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2005).

las posibilidades de abordaje de esta cuestión se lee en *La estructura de la persona humana*. Reflexionando sobre el alma humana como ser espiritual (junto a los espíritus puros y Dios)¹⁰ y lo que puede “vivificarla” o incrementar su “fuerza espiritual”¹¹, Stein propone la experiencia del encuentro con la belleza de un paisaje:

Tomemos como ejemplo, a fin de aclarar la cuestión, un valor cuyo portador no es una persona ni un acto personal: la belleza de un paisaje. Un valle cerrado por paredes de roca de color claro y no muy altas, bañado por la luz de la luna, cubierto por un cielo cuajado de estrellas titilantes contra el cual se dibuja con toda claridad, pero sin dureza alguna, el perfil de las rocas. Se trata de una imagen de belleza indescriptible, clara, suave y pacífica. “Indescriptible” tiene aquí un sentido estricto. Las palabras no son más que un intento de estimular a la fantasía para que represente una imagen que guarde la mayor correspondencia posible con la realidad a la que hace referencia. Pero de suyo esta belleza es algo único, poseído sólo por este todo configurado individual. La belleza no es algo material, si bien el todo configurado que la posee está formado por seres materiales, y la impresión que produce el todo depende esencialmente de cualidades de cosas: la rígida inmovilidad del muro natural da al valle el carácter de lo protegido y seguro, los tonos luminosos de las paredes de roca su peculiar claridad. Acabo de decir que esa belleza es clara, suave y pacífica. Quien la acoja dentro de sí participará de esa claridad, esa suavidad y esa paz. Entendemos ese estado del alma, sin más, como algo espiritual¹².

En este texto la autora describe algunas características de la belleza en el ámbito de la naturaleza, es decir, el encuentro con un objeto que no es una manufactura humana. La belleza del paisaje es portadora de un valor (Wert) para Stein, junto con la bondad, la sublimidad. Es un “objeto para un sujeto”¹³ y además, es algo “objetivo”, el valor se encuentra en ese todo configurado que es el paisaje, real y único, apenas descripto. “La belleza no es algo material”, dice la autora, aunque lo descripto resida en algo que se capta con los sentidos, cuyas cualidades se dan en una imagen que es “clara, suave

¹⁰ Para una presentación de lo que Stein entiende por “espíritu” en este contexto, Cf. Stein, *La estructura de la persona humana*, 666-689, los puntos precedentes al texto que se está analizando, capítulo VII “el alma como forma y como espíritu”.

¹¹ Stein, *La estructura de la persona humana*, 688.

¹² *Ibid*, 689-690; cf. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*, ESGA vol. 14, ed. por Beate Beckmann-Zöller (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 20153), 114-115.

¹³ Stein, *La estructura de la persona humana*, 688: “Valores como la bondad, la belleza, la sublimidad no son personas ni actos de personas; son objetos para sujetos, pero ellos mismos no son sujetos. Ahora bien, si son seres espirituales, tenemos ante nosotros, en cualquier caso, un nuevo tipo de seres espirituales: estamos ante el ‘espíritu objetivo’”.

y pacífica”. Y a su vez, estas mismas notas se producen al modo de una “impresión” (Eindruck) en el alma que la encuentra: claridad o luminosidad, suavidad y paz, de naturaleza espiritual.

La imagen bella debe corresponder lo más posible a la realidad que refleja, aún si de suyo sea “indescriptible”. Aunque desde estos primeros renglones del texto es evidente que el paisaje bello es real y produce también un estado real en el sujeto, Stein aclara aún más la objetividad de este “estado del alma”, dando muestras de conocer los problemas que se plantean sobre todo con la Crítica del Juicio de E. Kant y su recepción posterior¹⁴:

Algunos cultivadores de la estética afirman que ese estado del alma al que nos lleva el objeto estético es lo primario, y que en un segundo momento es “proyectado” o “introducido” por nuestros sentimientos en el objeto, el cual, de suyo, no puede encontrarse en modo alguno en un estado semejante. Pero es patente que esta interpretación contradice el sentido de nuestra vivencia (Erleben). Experimentamos (wir erfahren) la claridad y la suavidad como propiedades del valle, y las experimentamos (wir erfahren) también cuando nosotros mismos estamos internamente desgarrados y sin paz y sentimos (empfinden) como doloroso ese contraste con el carácter del paisaje. Y si cambiásemos de estado interior debido a las propiedades del paisaje, experimentaríamos (wir erfahren) ese cambio como procedente del paisaje mismo¹⁵.

La experiencia de las propiedades de la belleza de la naturaleza es una experiencia objetiva, de algo que no es mera construcción de quien se relaciona con ella, de modo que, aun cuando el estado interior de la persona no experimente en sí el reflejo de eso bello real, lo reconoce como bello, fuera de sí mismo, objetivamente. Nótese los distintos términos para hablar de este encuentro del espíritu humano con lo bello: vivencia, experiencia, “sentir” una situación que sin embargo Stein denomina aquí “espiritual”. E inclusive la belleza de las cosas ejerce una cierta causalidad sobre el espíritu, como lo decía ya años antes: «La comprensión de un valor puede motivar una toma de posición del ánimo (por ejemplo, el gozo por la belleza) y eventualmente un querer y un obrar (por ejemplo, la realización de un comportamiento reconocido como moralmente recto)»¹⁶.

¹⁴ Años después, Stein explícitamente menciona esta fuente y las problemáticas relacionadas a la obra en el ámbito estético en *Ser finito y ser eterno, Obras Completas. Escritos Filosóficos*, vol. III, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2007), 919-920.

¹⁵ Stein, *La estructura de la persona humana*, 690.

¹⁶ Edith Stein, *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Causalidad psíquica, Obras Completas. Etapa fenomenológica*, vol. II, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo[et al.], 2005), 255.

Así, no sólo las realidades más complejas como un paisaje de montaña, sino los mismos colores, los sonidos, y las formas tienen un sentido espiritual y éste es lo más valioso que hay en ellos, concluye Stein en el texto de *La estructura de la persona humana*, «lo que puede penetrar en nosotros, alegrarnos, elevamos, entusiasmarlos»¹⁷. Esto es válido tanto para los objetos naturales como para las producciones artísticas realizadas por mano humana.

En el último período de su vida, en su obra mayor *Ser finito y ser eterno*, Stein reflexiona aún más sobre la “esencia del objeto estético”, como había mencionado en otros escritos¹⁸, y su impacto en el sujeto, en diálogo con el pensamiento escolástico, uniendo los valores en las propiedades trascendentales del ser¹⁹, por lo que la belleza es una de las determinaciones trascendentales del mismo:

Unidad, verdad, bondad, belleza pertenecen al significado del ser mismo; y además conviene agregar que se trata del ser de un algo y, específicamente, de un algo pleno. Puesto que las determinaciones trascendentales separan el ente en cuanto tal, no podría ser de otra manera, sino que ellas a la vez separen el ser. Pero el “sentido pleno” del ser es más que la totalidad de las determinaciones trascendentales, porque el ente que es no es la forma vacía del ente, sino el ente en la plenitud de su *quid*²⁰.

Aquí la “objetividad real” de la belleza llega a su culmen, en cuanto se la identifica con el mismo ser, que es lo que resuelve la esencia misma de la creación y del Creador, quien es la Belleza misma²¹. Las características más notorias de lo bello en este último período steiniano son además de la claridad, la armonía y la integridad de las partes de la realidad que se percibe y/o vivencia como bella²².

¹⁷ Stein, *La estructura de la persona humana*, 690-691.

¹⁸ Cf. Stein, *Introducción a la filosofía*, 678.

¹⁹ “trascendental”, en el pensamiento escolástico medieval y por lo tanto pre-kantiano, es una noción que se “convierte” con el ser en cuanto presenta la misma extensión del ser “extra-mental”, pero se distingue “de razón”.

²⁰ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 931. Subrayado de Stein.

²¹ He tratado de la belleza en *Ser finito y ser eterno* en, Maria Aracoeli Beroch, «Bellezza finita e Bellezza eterna. La trascendentalità del bello in Edith Stein», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 113, n.º 1 (2021): 275-291.

²² He presentado los atributos de la belleza y su característica de vía de acceso a Dios en el último período especulativo de Stein en Maria Aracoeli Beroch, «La belleza en Tomás de Aquino y el Pseudo-Dionisio: la lectura de Edith Stein», en, *Mirar hoy lo estético en la edad media*, ed. por Víctor Manuel Tirado de San Juan, Marcin Jan Janecki y David Torrijos Castrillejo (Turnhout: Brepols. *Textes et études du Moyen Âge* 103, 2023); en fase de publicación.

1.2 LA EXPERIENCIA ESTÉTICA DEL SUJETO

Stein insiste desde el inicio de su vida académica, en varias oportunidades, sobre la objetividad, no sólo de lo que rodea al ser humano sino de los valores que se pueden individualizar en los mismos objetos, más allá de las disposiciones subjetivas. El sujeto se puede beneficiar mucho de las cualidades de esas realidades definidas “estéticas”²³, naturales o manufacturas, en cuanto implican “valores”, es decir, tienen un “sentido espiritual”, como se vio en los textos citados, si el alma está dispuesta a recibirlos:

Toda constitución de un objeto va acompañada a la vez por la constitución de un valor: y el mundo de cosas exentas de valor es, en el fondo, una abstracción, que se nos sugiere por el hecho de que nosotros no nos hallemos entregados por igual a todas las intenciones que puedan alzarse sobre el fondo del material existente, sino de que alternemos entre diversas “actitudes”. Cuando adoptamos una actitud teórica, entonces vemos simples cosas; cuando adoptamos una actitud axiológica, entonces vemos valores y especialmente valores estéticos, éticos, religiosos, etc.²⁴.

Ya en este escrito de la juventud se nota la atención que da Stein a la apertura hacia lo estético, en libertad: es el ser humano quien debe “adoptar una actitud”, “acoger” estas realidades para que influyan positivamente en su espíritu y que se transformen en una fuerza de vida:

El sentimiento placentero (das Lustgefühl), que como “materia” constituye la base de mi captación (Erfassung) de la belleza de un color, fundamenta a la vez mi gozo por ese valor. El desagrado, en virtud del cual se me revela el valor negativo de mi envidia, es constitutivo a la vez de mi vergüenza o arrepentimiento. (Las expresiones como “sentimiento placentero” “desagrado”, etc., no deben considerarse bajo la lupa crítica. Lo que queremos indicar con ellas son estados que, en su plena concreción, solamente se pueden experimentar (erlebt), pero no

²³ Cf. Edith Stein, *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu. Individuo y comunidad, Obras Completas. Etapa fenomenológica*, vol. II, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo[et al.], 2005), 371: “Casi parece que, para la constitución del valor objetivo, los datos ajenos al yo, que forman el objeto mismo, deban ser considerados los responsables, porque, por ejemplo, la belleza de los colores o de la forma, en una palabra, de las cualidades del objeto perceptible por los sentidos, se configuran como algo que pertenece efectivamente a tales cualidades”.

²⁴ Stein, *Individuo y comunidad*, 372. Tratando de la poesía de Goethe, se nota la misma visión: “En cuanto crea como artista entregado a un proceso del todo puramente creador, está ‘bajo el poder de un espíritu más alto’. Y así la última clave para la comprensión no es el poeta, sino el poema mismo”, cf. Edith Stein, *Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe, Obras Completas. Etapa fenomenológica*, vol. IV, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2003), 364.

pueden formularse en conceptos y no pueden expresarse en palabras. Y aunque prescindamos de las oscilaciones de la vivencia individual (Erlebens) y nos atengamos únicamente a los tipos que puedan captarse en conceptos, nuestro lenguaje, modelado según el mundo exterior, no bastará para su nítido deslinde y designación)²⁵.

El “sentimiento” implica para Stein, en este contexto, los actos por los que los valores u objetos se presentan como bienes y también implican las actitudes mismas que esos valores desencadenan en el espíritu humano²⁶; se ve aquí ya su concepción del “sentir” como algo no meramente “material”. La hermosura, aclara Stein, pide la apertura interior de la persona a ella. No basta con el simple “conocimiento intelectual” de lo hermoso, se necesita el “sentimiento” así definido, que abraza lo intelectual, lo sensitivo y la reacción positiva del propio ser humano al valor mismo que lo bello propone²⁷. Puede suceder también, nota Stein que “cuando yo capto un valor y permanezco frío ante él, entonces no hay sentimiento al que yo pueda abandonarme con un cambio de actitud, me hallo internamente vacío”²⁸.

Como constataciones respecto a la relación “realidad (objetiva) bella-experiencia (subjetiva) estética” que produce por lo tanto gozo, paz, luz en el espíritu, Stein ha dejado testimonios personales. En su autobiografía, *Vida de una familia judía*, cuenta que, siendo joven, durante sus estudios en Breslau, entra en una suerte de depresión y sin ya desear vivir más; el cenit de este momento llega cuando lee una novela costumbrista que le hace perder la confianza en las relaciones humanas, es decir, una manifestación artística, como es una novela, contribuye a su estado de tristeza:

Me sentía como agobiada por una pesada carga, de tal modo que no podía recobrar mi alegría. Y me resulta significativo el modo como me curé de aquella depresión. En aquel año se celebraba en Breslau la gran fiesta en honor a Bach. Bach era mi músico preferido, y tenía una entrada para todas las audiciones de sus obras: conciertos de órgano, música de cámara, y para una gran velada de orquesta y coral. No recuerdo qué oratorio se interpretaba aquella noche. Sólo guardo en la memoria que se cantó el himno, de espíritu desafiante, de Lutero, “Un firme castillo ...”. Me había

²⁵ Stein, *Individuo y comunidad*, 372; cf. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA vol. 6, ed. por Beate Beckmann-Zöller (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2010), 135.

²⁶ Cf. *Íbid*, 370.

²⁷ Cf. *Íbid*, 371.

²⁸ *Íbid*, 373.

gustado cantarlo siempre en las celebraciones de la escuela con otros. Y cuando sonó con ganas de lucha la estrofa: “y aunque el mundo estuviese lleno de demonios / y nos quisieran devorar, / no nos dominaría el temor; / tenemos que conseguir ...”, en ese momento desapareció toda mi melancolía. Ciertamente, el mundo podía ser malo, pero si nosotros poníamos en pie todas nuestras fuerzas, el pequeño grupo de amigos en el que podía confiar, y yo con ellos, entonces venceríamos a todos los “demonios”²⁹.

La decisión de asistir a un concierto de música clásica, aunque se encontrara desganada de todo, causa su recuperación anímica: el encuentro con un artista que es de su gusto y los buenos recuerdos respecto a las relaciones humanas que se despiertan a partir de una parte de su concierto, logran que se cure de su estado. Se pueden señalar otros pensamientos de Stein escritos unos años más tarde de haber vivido esta experiencia, que corroboran las reacciones positivas, de transformación interior, que puede suscitar el arte bello cuando se lo acoge: “La belleza de una forma, que yo contemplo en la fantasía, inflama en mí el entusiasmo que me impulsa a una creación artística. El héroe de un poema me llena de admiración, y de esa admiración brota el impulso a emularlo. En ambos casos, los valores vivenciados no son únicamente motivos que marcan la dirección a mi actividad, sino que a la vez proporcionan las energías impulsivas que ello requiere”³⁰.

Dentro de la experiencia positiva con lo bello “objetivo”, Stein señala además que el encuentro es personal, único, si el sujeto acoge el dato en plena libertad:

La receptividad estética es un rasgo caracterial de la persona, que ella tiene en común con muchas otras. Y son los mismos valores objetivos los que en todas ellas llegan a constituir un dato. Pero, a pesar de eso, cada persona tiene su “relación personalísima” con los valores estéticos, posee su lugar de disfrute, distinto de cualquier otro. Y la misma obra de arte significa para cada uno algo distinto; además de su valor objetivo, accesible a todos, tiene para cada uno un valor “individual” especial. Hay obras cuyo valor es “indiscutido”, y en las que reina unanimidad universal sobre el grado de su valía. A quien no tenga “sensibilidad” para ellas, a ese tal se le niega toda comprensión artística en el campo correspondiente. Pero mi especial “predilección” por tal o cual obra no se la

²⁹ Edith Stein, *Autobiografía. Vida de una familia judía, Obras Completas. Escritos autobiográficos y cartas*, vol. I, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo[et al.], 2002), 324-325.

³⁰ Stein, *Individuo y comunidad*, 426.

impondré a nadie más, porque esa predilección se basa en lo que tal obra me está diciendo a mí, en un último y secreto acuerdo entre ella y yo. Semejante relación absolutamente individual existe entre la persona y cada valor accesible a ella³¹.

La escucha atenta del oratorio de Bach fue especial para Stein, por la situación anímica (y espiritual) en que se encontraba, propio sólo de su camino de vida, distinto de cada uno de los otros espectadores del concierto esa noche. Es interesante subrayar cómo la experiencia estética tiene algo de “inefable”, análogamente a lo que sucede con la experiencia del encuentro con Dios. Se establece entre estos valores y la persona una relación íntima, única porque depende de las condiciones estructurales (sensibles, psíquicas, espirituales) de cada uno y de las circunstancias vivenciales. En ese texto se habla incluso de un “secreto” entre la obra y lo que suscita en quien la contempla; es sabido que al momento de manifestar su conversión, Stein también menciona una actitud de “secreto”, no tanto en cuanto no se pueda compartir con otros, sino en cuanto se trata de un misterio difícil de comprender para quien no lo vive en carne propia³².

La experiencia estética puede suscitarse también inesperadamente, aunque se haya buscado adrede el encuentro con el arte, como la misma Stein cuenta respecto de su visita al Museo de Liebig en Frankfrut am Main junto a su amiga Pauline Reinach. El objetivo era contemplar la Atenas de Mirón, pero antes de llegar al salón donde se encuentra la famosa obra topan con otro grupo escultórico:

fuimos a una sala donde había cuatro figuras del siglo XVI de una sepultura flamenca: la Virgen y Juan, en el medio; Magdalena y Nicodemo, a los lados. El cuerpo de Cristo ya no estaba. Aquellas figuras tenían una expresión tan extraordinaria que no pudimos apartarnos de allí en un buen rato. Y cuando desde allí llegamos a la Atenas, la encontré sólo muy agraciada, pero me dejó fría. Justamente muchos años después, en una nueva visita, encontré el acceso a ella³³

A este relato autobiográfico se puede aplicar la presentación que la misma Stein hace de una persona que tiene “sentido artístico”, según reflexiona en Acto y potencia:

¿Qué es “sentido artístico”? Es la potencia de evaluar algo según el grado de belleza y gozarse en

³¹ Stein, Introducción a la filosofía, 810.

³² Cf. Harm Kluefing, «“Secretum meum mihi”. Eine Anmerkung zu Edith Stein», Edith Stein Jahrbuch 11 (2005): 65-75.

³³ Stein, Autobiografía. Vida de una familia judía, 480.

ella. En la natural disposición de la persona, es decir, en lo que desde el principio de su existencia es potencial, está la actitud intelectual y afectiva en este campo: ella pasa en el encuentro con los objetos correspondientes al modo de la actualidad y es retenida después del curso de los actos estéticos en la forma de habitus. Ciertamente sin huella alguna de una tal potencia no puede haber ninguna persona espiritual: pero ella señala considerables diferencias de grado, y donde sólo existe un minimum, entonces de ahí no surgirá (como en aquellos que la poseen al maximum) el impulso de buscar objetos correspondientes. Y donde tiene lugar un encuentro, allí el afecto (sin influencia de otros) es de menor vitalidad y calor. Cuanto mayor es el calor y la vitalidad, tanto más fuerte es la conmoción (Ergriffenheit) de la persona (allí el “tanto ... tanto más” significa que en el calor y la vitalidad se manifiesta la conmoción [Ergriffenheit]), tanto más ampliamente se actualiza su núcleo [de la persona]³⁴.

Nuevamente aquí se nota que la experiencia estética no es sólo algo sensible, por más que se hable de “sentido” (Kunstsinn) para el arte. Se trata de una disposición de la persona que implica también lo intelectual y que lo capacita, a medida que se educa con distintos encuentros de obras artísticas, para “conmociones” que son un bien para lo más profundo de la persona, su núcleo (Kern). Las expresiones de las figuras religiosas captan más la afectividad y lo intelectual de las jóvenes espectadoras (aunque Stein no es todavía formalmente una cristiana) que la Atenas de Mirón quien, en esas circunstancias particulares (personales) las deja “frías”, mientras las figuras del Calvario las cautiva, les da calor y vitalidad, aunque no puede aun ella captar todo el sentido de los personajes, más allá del sentido artístico que esas figuras ofrecen. Esto no quiere decir que, cambiando las circunstancias personales de los mismos sujetos, no se encuentre una “vía de acceso” a la otra obra artística en cuestión (la Atenas de Mirón) que resultó interesante en el primer encuentro, pero no de modo tan intenso como las religiosas. Es el “núcleo” de la persona que aquí se ve ulteriormente desarrollado y enriquecido por la experiencia estética, como parte del mundo de los valores que se relacionan con lo más íntimo de la persona y forjan su carácter³⁵. Es este “núcleo” el “lugar” donde, en los escritos de naturaleza más netamente teológica, se da el encuentro más profundo el ser humano con su Dios³⁶.

³⁴ Edith Stein, Acto y Potencia, Obras Completas. Escritos Filosóficos, vol. III, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2007), 378-379; cf. Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins, ESGA vol. 10, ed. por Hans Rainer Sepp, (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005), 132.

³⁵ Cf. Stein, Introducción a la filosofía, 810.

³⁶ Cf. Stein, Ser finito y ser eterno, 1019-1023.



2. DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA A LA EXPERIENCIA DE DIOS

Un aspecto de la experiencia estética que se repite en los textos y testimonios de Stein, como ya se mencionó, es el hecho de implicar valores, que si son aceptados por la persona que se conmociona y vive lo bello, enriquecen su carácter y su espíritu.

En algunos de sus escritos hay una suerte de escala de valores que partiendo de lo estético, pasa por lo ético hasta culminar en lo religioso. Además, la experiencia de la belleza, suscita sentimientos y vivencias espirituales, que lindan a veces con lo inefable y con el misterio; estas experiencias son parte de esa “actitud axiológica” que la persona decide adoptar y que abre el camino para una experiencia religiosa: “los valores nos invitan a una contemplación más detenida, a penetrar en ellos con más profundidad: puedo darles seguimiento o no, y si les doy seguimiento puedo hacerlo en diversas direcciones. También las conmociones interiores están abiertas a la intervención de la libertad”³⁷. En esa actitud “estética” de apertura y de acogida de lo bello y los valores que comportan, el espíritu se ejercita en recibirlos cada vez con mayor intensidad y más “separados” de lo meramente sensible, progresando de lo material a lo espiritual³⁸. Es en este contexto donde Stein a veces presenta el paso de lo bello al autor del objeto estético, primero desde el punto de vista natural:

cuando contemplo una obra artística, entonces observo en ella vestigios de la actividad creativa de la que ha surgido, y puedo representarme dicha actividad por medio de la empatía. Hay que considerar en primer lugar la acción externa. Puedo intuir por medio de la empatía los movimientos que son apropiados para producir las formas correspondientes, la fuerza de los golpes de cincel, etc. Además, la apariencia exterior de la obra artística nos delata una determinada manera de ver, y su contenido de significado nos revela qué es lo que llenaba el alma del artista, cuál era la actitud de su pensamiento y de sus sentimientos ante el mundo -porque toda labor creativa, todo hacer en general, brota de un sentimiento, como una ‘expresión’ en sentido amplio-,

³⁷ Stein, Estructura de la persona humana, 652.

³⁸ Cf. Edith Stein, Caminos del conocimiento de Dios, Obras Completas. Escritos Espirituales, vol. V, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2004), 169: “Ya que el conocimiento humano progresa del sensual al espiritual con ayuda del conjunto de los símbolos, le es connatural al lenguaje humano transferir los nombres de las cosas y acontecimientos sensibles a los espirituales: hablamos de ‘viva’ alegría, de ‘negra fatalidad’, de ‘cólera ardiente’. Cuanto más cercano a lo natural es un lenguaje, cuanto más concreto el pensamiento, tanto más vivas se sienten estas relaciones. ¿Pero cómo es posible conseguir a partir de las cosas de la experiencia algo que está más allá de toda experiencia?”.

en lo cual se descarga la vida afectiva de la persona, desencadenada por su mundo circundante. Así que las obras se convierten en la manifestación de la personalidad de su creador³⁹.

Pero esto que sucede a nivel natural guía a quien acoge las experiencias estéticas a elevarse por encima del mismo creador humano ya que, en cuanto lo auténticamente estético es parte del mundo de los valores, el artista humano es una mediación respecto del Autor divino:

todo gran genio es un instrumento del Altísimo; un portavoz a través del cual se deja percibir el espíritu de Dios, aquella pura obra de arte es una revelación de la Verdad divina en un lenguaje que es inteligible para el espíritu y el corazón humanos. Pero esto sólo verdaderamente sucede, cuando el artista se entrega al espíritu que está sobre él en una pura obediencia objetiva olvidándose de sí mismo, y no se entromete por el propio capricho en el centro⁴⁰.

Aquí también se pide respeto de la realidad, objetividad, de parte del artista a la belleza del ser, y a las características que se derivan de ella. El “genio”, a diferencia de las concepciones post-kantianas, sólo es tal en cuanto también él acoge el mundo de valores que lo sobrepasa pero que justamente por esto puede elevar su obra por encima de los mismos parámetros meramente estéticos, para introducirlo en el mundo ético y religioso. Por su parte el espectador, que contempla la obra del artista y educa su sentido artístico, también puede elevarse de la manufactura humana al artista humano y entrever en él al Creador del universo, abriéndose través del arte y de las mediaciones humanas al mismo Artífice divino. Contemplar una obra bella produce paz, armonía y suavidad en el sujeto y, en cuanto valor, da un gozo que acrecienta la fuerza vital del espíritu humano como Stein recuerda en distintas de sus obras; esta experiencia es aun más intensa cuando se trata de conectarla al Autor divino, fuente de toda creación:

alegrarse de lo bello quiere decir ser conmovido por un valor. Y dado que los valores no aparecen y desaparecen (sólo los bienes en los que están realizados son en ocasiones precederos), ser conmovido por un valor quiere decir a su vez participar de lo eterno (...) En todo lo bello y bueno que el hombre encuentra en sí y alrededor de sí, sospecha la presencia de un ser supremo situado

³⁹ Stein, Introducción a la filosofía, 850.

⁴⁰ Stein, Natural y sobrenatural en el Fausto de Goethe, 369.

por encima de él y de todo, y se siente empujado a buscar y servir a ese ser. Todo hombre es un buscador de Dios, y es en cuanto tal como se halla más fuertemente ligado a lo eterno⁴¹.

De los valores estéticos que conllevan los objetos bellos se percibe también la bondad de la realidad y «detrás de todo lo que en el mundo se puede encontrar de valioso, se encuentra la persona del Creador que en cuanto arquetipo encierra en sí y excede todo valor pensable»⁴². La actitud es esta búsqueda y atención hacia lo eterno, que se identifica poco a poco con lo divino, hasta llegar, si Dios lo permite, al mismo Ser personal: «hay que saber mirar cada indicador, que señala de este mundo al ‘más allá’ para conocer a Dios a través de una expresión simbólica»⁴³. Como se recordaba al inicio, partiendo de la última obra steiniana donde se trata del camino del espíritu hacia la unión con Dios, la autora llama la atención sobre la imagen y el símbolo como elementos que permiten el acceso a Dios para el ser humano, donde, “toda auténtica obra de arte es, además, ‘símbolo’” como también lo dice en otra de sus últimas obras, los Caminos del conocimiento de Dios:

Dios se ha configurado en sus imágenes y a través de las mismas se da a conocer. El hecho de que Él no sea conocido ya antes y, por lo tanto, tampoco sea reconocido, no anula el concepto de la imagen como copia. A través de un buen retrato se puede conocer a un desconocido, y no únicamente reconocer a un conocido. Y se puede examinar una buena fotografía, ver que es una fotografía y que es un buen retrato. Ciertamente no todos alcanzan esto, sino únicamente quien posee el “sentido” para ello y un ojo crítico; sin embargo, existe la posibilidad real. Precisamente, me parece que esto que hoy se entiende bajo el término “símbolo”, se realiza plenamente cuando una figura expresiva es captada como “imagen sensible”, abriéndonos la imagen a un sentido hasta ahora desconocido⁴⁴.

El sentido artístico que permite la experiencia estética, puede elevarse hasta experimentar un sentido “simbólico” de esas mismas obras artísticas donde siguen estando en juego las categorías estéticas, pero en estrecha relación a la obra divina y su Creador, donde se avanza hacia una experiencia

⁴¹ Stein, La estructura de la persona humana, 736.

⁴² Edith Stein, Conferencias (1926-1933), Obras Completas. Etapa fenomenológica, vol. IV, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2003), 76.

⁴³ Stein, Caminos del conocimiento de Dios, 170.

⁴⁴ Stein, Caminos del conocimiento de Dios, 144.

en el ámbito religioso que, según Ciencia de la Cruz, se podría denominar experiencia simbólica de Dios y en esta obra en concreto, experiencia de la cruz: «Cuando se la llama [a la cruz] ‘imagen simbólica’, no se quiere con ello significar otra cosa sino que es ‘símbolo’ en el sentido amplio al que acabamos de aludir: algo visible que extiende su significado a otra cosa invisible»⁴⁵.

Casi en los mismos términos con los que Stein presenta los valores estéticos, habla en su madurez de experimentar los valores religiosos. Así como el alma debe abrirse y acoger los valores estéticos, debe acoger los valores religiosos, no materiales y espirituales por antonomasia:

la receptividad interior original del alma renacida en el Espíritu Santo; lo que en ella entra, lo acoge en la forma adecuada y en la correspondiente profundidad; y encuentra en ello -no impedida por ningún falso entumecimiento ni entorpecimiento-la fuerza viva, móvil y dispuesta a ser formada, y que se deja dirigir y moldear fácil y alegre por lo recibido. Cuando la fuerza de un alma santa acoge de esta manera las verdades de la fe, entonces ella llega a la “ciencia de los Santos”. Cuando el misterio de la cruz se convierte en su “forma interior”, entonces alcanza la “ciencia de la cruz”⁴⁶.

Sin embargo, puede ser que el artista, y el mismo “buscador de Dios”, no quieran configurarse a la imagen que el Señor les pide, que implica el seguimiento del mismo Dios. El artista puede conformarse con la imagen exterior que ha creado, como si no hubiera para él otra exigencia, dice Stein⁴⁷ y lo mismo puede sucederle a quien contempla las imágenes simbólicas que deberían llevarlo a Dios. En este caso, la estética no es propedéutica a la experiencia de Dios, como se propone en esta lectura de Stein, sino la única etapa que alcanzará la persona, que no se verá plenamente realizada como tal, en cuanto no llegará a su propio núcleo, sino que tendrá una experiencia y conocimiento de sí mismo superficial, basado en lo meramente sensible, “sensual”, sin llegar al ámbito ético y menos aún transformarse en una persona creyente⁴⁸.

⁴⁵ Stein, Ciencia de la Cruz, 234.

⁴⁶ *Íbid*, 206.

⁴⁷ Cf. *Íbid*, 206.

⁴⁸ Cf. *Íbid*, 244-247.



RECAPITULACIONES CONCLUSIVAS

De los textos analizados sobre la experiencia estética surge su carácter de objetividad: la realidad bella que se encuentra, por un lado, no es pura invención o proyección del sujeto y, asimismo, por otro lado, suscita en quien la contempla e interactúa con ella ciertas reacciones objetivas. La belleza, en la madurez de la autora, es definida como parte del todo configurado, en cuanto se identifica con el elemento filosófico que explica la constitución de lo real, el ser, que resulta así un “ser bello”. Este ser tiene características particulares para ser identificado como bello: luz o claridad, armonía e integridad; desde la experiencia estética de obras naturales como un paisaje, la claridad se combina con la suavidad y la paz que produce en los espíritus humanos.

Desde el análisis del sujeto, la obra bella – natural o manufactura humana - puede “vivificarlo”, incrementar su “fuerza espiritual” aunque no se puede expresar exhaustivamente en lenguaje pues las palabras son sólo un intento de estimular a la fantasía para que represente una imagen que se adecúe lo más posible a esa realidad que se ha encontrado y que conmueve. Por este motivo, la belleza no es algo sólo material, aunque la experiencia parte de lo sensible y la impresión que produce el todo depende esencialmente de cualidades de cosas. Se trata de un encuentro que se define como una “vivencia” o “experiencia” o “conmoción”, “sentimiento espiritual”. Las mismas cualidades de los objetos como sus formas y colores pueden ser traspasados al ser humano si éste les da cabida en su interioridad.

Asimismo, «toda constitución de un objeto va acompañada a la vez por la constitución de un valor»⁴⁹, esto vale también para el objeto estético, del que se puede tener una mera actitud “teórica” sin involucrarse en todo su ser; si se lo acoge se adquiere una actitud “axiológica”: los valores estéticos se ubican como introducción a los éticos y religiosos, dice Stein en diversos escritos.

Enriquece espiritualmente a la persona entregarse a la realidad bella. Si no se accede a la obra, se permanece “frio” ante ella, mientras que cuando se decide – con su propia libertad – a involucrarse y dejarse impactar por lo bello, se recibe una corriente vital, una fuerza, que conmueve y acrecienta positivamente la interioridad de la persona humana. Hay algo de indescriptible en este encuentro personal con lo bello, de “secreto” en cuanto inefable, por más que en la interioridad humana se construyan imágenes.

La presentación de la experiencia estética que se ha trazado en este artículo no pretende ser exhaustiva y está sujeta a ulteriores verificaciones y profundizaciones, en un ámbito de la investigación sobre el pensamiento de Stein que aún debe ser explorado con cuidado.

⁴⁹ Stein, Individuo y comunidad, 372.



Aquí, como en otros argumentos steinianos, la experiencia estética natural puede ser trascendida y dejar espacio a la experiencia de lo divino. Porque, en definitiva, las imágenes artísticas y/o bellas muestran lo representado por medio de semejanzas: el que las contempla, si se dispone, es llevado hacia el original que ellas representan⁵⁰, hacia la fuente divina última, que, casi en una paradoja de visible-invisible habita en lo más interior de la persona humana. Aquí la experiencia estética y las vivencias éticas deben dejar paso a que se “experimente” la acción divina. Sólo así el ser humano será verdaderamente él mismo, respondiendo a su propia vocación de ser creatura “a imagen y semejanza” de su Creador (Génesis 1, 26-27), análogamente a los espíritus puros, «transformados en espejos claros e inmaculados que reciben el rayo de la luz original y de la divinidad suprema. Colmados de este rayo dejan sin envidia que esta luz se difunda según la ley divina sobre otras criaturas»⁵¹.

⁵⁰ Cf. Stein, *Ciencia de la Cruz*, 234.

⁵¹ Stein, *Caminos del conocimiento de Dios*, 979-980.



Crónica

XIII SIMPOSIO INTERNACIONAL CENTRO UC DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

La experiencia de Dios: certeza e incertidumbre. Diálogos con Edith Stein

Los días 16, 17 y 18 de agosto de 2022, en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se realizó el XIII Simposio Internacional del Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein, convocado como parte de las actividades anuales de dicho Centro.

El Simposio se inauguró con las palabras de bienvenida del director Dr. Juan Francisco Pinilla Aguilera y contó con la presencia del Sr. Pedro Bouchon, Vicerrector de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile, quien se dirigió al auditorio destacando la labor del Centro respecto a la investigación interdisciplinaria.

Las jornadas de reflexión se llevaron a cabo por las mañanas entre las 10.00 y las 13.00 horas. El tema de la experiencia de Dios se enfocó desde tres ámbitos: el ecosistema, la sociedad y la interioridad.

En el primer día (16.08.2022), la Dra. Anneliese Meis Wörmer, desde la teología, presentó la ponencia magistral titulada *Experiencia de Dios y ecosistema. Acercamiento a la fundamentación filosófica teológica desde la obra Ser Finito y Ser Eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del Ser de Edith Stein*. La ponente contrastó el pensamiento de Stein con el ecosistema, concluyendo que recibe una profunda fundamentación filosófica teológica de parte de la fenomenóloga que emerge de la experiencia originaria de Dios trino y Uno. Luego de un fecundo diálogo con los asistentes, la Dra. Haddy Bello, desde la teología, presentó la comunicación *Relación entre el ser humano y la creación divina. Una reflexión desde el pensamiento steiniano*.

En el segundo día (17.08.2022), el Dr. Rubén Sánchez, desde la filosofía, presentó la ponencia magistral titulada *Experiencia y sociedad. El aporte de Edith Stein al análisis de la vida social*. El Dr. Sánchez destacó que la experiencia de la persona, del mundo y de sí misma, es formulada por Edith Stein en todo momento en el marco de la vida social. Desarrolló cuatro tópicos –*Empatía y conocimiento del otro, Comunidades de pertenencia, Autoafirmación y carácter, Sociedad y religión*–, para destacar la necesidad de reflexionar y buscar campos de aplicación frente a la variedad de fenómenos sociales, en que los otros sufren, lo pasan mal, que dejan ver la necesidad de volver a la persona, como pensaba Stein.



El diálogo abierto con el auditorio, tras un breve refrigerio, dio paso a *Tiempo para imaginar*. La concurrencia fue gratamente sorprendida por Rocío Acosta en violín y Tatiana Mejías en violoncello, quienes interpretaron el primer dueto para piano en mi menor (BWV 802) de Johann Sebastian Bach, compositor favorito de Stein por sentirse profundamente atraída por la música del compositor alemán que, a su juicio, promovía un mundo de pureza y orden absoluto.

La mañana contó con las comunicaciones de Francisca Hill y la Dra. Pamela Chávez, ambas desde la filosofía, respectivamente tituladas *La experiencia de los otros como clave de un autoconocimiento verdadero y como punto de partida de un estudio de la conciencia religiosa según Edith Stein y Tras las huellas de Anna y Adolf Reinach en la experiencia religiosa de Edith Stein*.

En el tercer y último día (18.08.2022), el Dr. Juvenal Savian Filho, desde la filosofía, presentó la ponencia magistral titulada *Deus, experiência e interioridade segundo Edith Stein: afirmação da real presença divina na vivência religiosa e legítima dúvida metódica a esse respeito*. El Dr. Savian, a partir de lo que la autora comprende como experiencia de Dios, realizó un ejercicio filosófico en el que problematizó la posibilidad de referirse a tal experiencia del mismo modo que a cualquier otra experiencia, considerando que desde la fenomenología no se puede hablar de “objeto divino”, toda vez que es imposible evidenciar un darse de tal objeto a la intuición.

La ponencia del Dr. Savian, luego del dialogo académico, dio pasó al *Tiempo para imaginar* que contó con la participación del Dr. Germán Hidalgo, desde la arquitectura, quien presentó *La Puerta Estrecha: John Ruskin y Charles-Edouard Jeanneret (Le Corbusier) en Florencia, 1907* para apreciar y valorar la experiencia del viaje como instancia de conocimiento y comprensión de la realidad y la mirada como instrumento supremo.

Finalmente, la mañana se cerró tras las comunicaciones tituladas *Hacia una psicología con alma: interioridad, inconsciente y experiencia de lo divino*, presentada desde la psicología por el Mgtr. Andrés Salas, y *Reflexiones en torno a la relación de la experiencia mística y la fe. Un contrapunto entre Edith Stein y Ernst Tugendhat*, expuesta desde la teología por la Mgtr. Gwendolyn Araya.

Al cierre del Simposio, concurrió el Decano de la Facultad de Teología, Sr. Fernando Berrios, para pronunciar unas palabras de reconocimiento a la labor del Centro y de impulso para continuar adelante su gestión. El director Dr. Juan Francisco Pinilla Aguilera dio por concluido el encuentro con unas palabras de cierre.

Como siempre, bajo el manto de la santa, Teresa Benedicta de la Cruz; contando con la buena acogida de la Facultad de Teología de la PUC; con la participación de los ponentes internacionales y nacionales que iluminaron la temática del Simposio en torno a la experiencia de Dios en diálogo con



Edith Stein y su obra; el excelente diálogo con los asistentes que posibilitó un provechoso encuentro e intercambio de ideas en relación con las distintas vertientes de la experiencia seleccionadas para el diálogo (ecosistema, sociedad e interioridad); se celebró este nuevo Simposio steiniano, treceavo desde sus inicios, como parte de las actividades del Centro, siempre atento a dar a conocer su cometido y llegar a los interesados en conocer más en profundidad a la fenomenóloga.

A modo de conclusión puede consignarse que el Centro UC de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein va dando los frutos que se propuso desde su inicio, a través del estudio constante del pensamiento de Edith Stein contenido en sus obras.

Eliana Martínez
Miembro CES



Recensión

**Rubén Sánchez, (2021) Educación, persona y empatía:
¿Es importante la empatía para la educación?
(Bogotá: Editorial Aula de humanidades, 184 pgs.)**

Educación, Persona y Empatía se titula el presente libro del doctor Rubén Sánchez Muñoz, docente de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México.

En el texto se desarrollan diversas temáticas que se ven implicadas en el proceso de educación de una persona, ya que como se sostiene en las primeras páginas, la educación corresponde a un fenómeno que abarca la totalidad de las dimensiones de la vida del ser humano.

El libro se compone de seis capítulos, en los cuales se analizan los vínculos que existen entre la educación, la afectividad, el cuerpo, la empatía y la vocación, entre otros.

En el Primer Capítulo presenta una serie de conceptos relacionados con la fenomenología, entre los cuales se encuentra la explicitación de algunos conceptos previos, tales como: fenómeno, ver, actitud fenomenológica, entre otros. Luego de esta introducción, el autor profundizará en una fenomenología de la educación, entendida como una forma de mostrar, lo cual tiene dos acepciones: la primera sostiene que lo que se muestra es mostrado por otro y aquí se reconoce la función del profesor, mientras que, en la segunda se afirma que lo que se muestra es visto de forma directa sin mediaciones.

En el Segundo Capítulo se aborda la temática de la educación y la afectividad, respondiendo a la interrogante respecto de si es posible educar a las personas en el ámbito de la afectividad. Para ello, se realiza una breve descripción de las experiencias afectivas desde un enfoque fenomenológico, hasta llegar a la conclusión de que en las aulas se va constituyendo un lazo afectivo entre los actores de la labor educativa, es decir, entre estudiantes y profesores.

En el Tercer Capítulo titulado Educación, empatía e intersubjetividad se inicia con el presupuesto de que todo proceso educativo tiene como base la experiencia que tenemos de otros. A continuación, se trata brevemente el concepto de intersubjetividad, para luego dar paso al concepto de



empatía (*emföhlung*) desarrollado por Edith Stein, destacando su relevancia para el proceso educativo.

En el Cuarto Capítulo se desarrolla el concepto de empatía reiterada, a través de la cual la persona tiene acceso a las vivencias de los otros. Además, se muestran las aplicaciones que tiene dicho concepto en el desarrollo de la educación, entre las cuales destaca el hecho de que las personas se encuentran en el aula, dando paso al establecimiento de relaciones mediadas por la corporalidad, llegando así a la conclusión de que la mirada de los otros sujetos va enriqueciendo la percepción que se tiene de uno mismo.

En el Quinto Capítulo sobre Vocación, ethos y educación, se da cuenta de la relación que existe entre estos términos. En primer lugar, se muestra la realidad radical del ser humano que es la vida, la cual no puede vivirse de cualquier forma, sino que es responsabilidad de cada uno elegir su propio ser, prestando atención a una llamada que corresponde a la vocación. En cuanto al ethos, se puede ver su relación con la vocación en cuanto a que éste se transforma en un imperativo que exige a la persona ser la mejor versión de sí misma.

Finalmente, en el Sexto Capítulo sobre el crecimiento de la persona y las virtudes se busca analizar el planteamiento de que al forjar su carácter el ser humano se adueña de sí mismo, lo que trae diversas implicancias para la educación.

Una de las implicancias más relevantes, corresponde a que la esencia o la teleología de la educación vendría a ser el hecho de conducir y formar a las personas para la felicidad.

Por otro lado, es de gran relevancia detenerse en lo que respecta a la relación que se establece entre educación y empatía, ya que se pueden ver plasmados elementos centrales de la tesis *Zum Problem der Einföhlung* de Edith Stein. Aquí se nos proporciona el argumento central de todo el escrito, que inicia con la caracterización de la educación centrada en la dimensión social de la persona.

Posteriormente, se detiene en la intersubjetividad, la cual está relacionada con el habitar corporal del mundo y, en el caso de la educación, el habitar una escuela común. A lo anterior se suma el concepto de empatía, entendido por Edith Stein como aprehensión de vivencias ajenas, el autor sostiene que mediante ella las personas pueden convivir y comprenderse dentro de culturas distintas.

En consecuencia, al aplicar el concepto de empatía al proceso educativo, se concluye que mediante ella se puede desarrollar tanto la convivencia como también la comprensión dentro del aula, por ello viene a ser el fundamento de la educación.

De esta forma, se puede sostener que el presente texto aporta elementos fundamentales para la comprensión de las necesidades de la educación actual y representa una herramienta atingente para quienes se desempeñan en la docencia.



El concepto de empatía y sus características, desarrolladas por Edith Stein en su tesis doctoral, pueden ser aplicadas a temáticas diversas, tales como: desarrollo afectivo, convivencia escolar, dentro de la comunidad educativa; interculturalidad, que son las más necesarias de atender en el contexto actual.

Camila Romero Romero
Estudiante invitada del CES
caromero5@uc.cl