



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

CENTRO UC ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS EN EDITH STEIN

VOL. VIII N° 8 / 2024



PONTIFICIA  
UNIVERSIDAD  
CATÓLICA  
DE CHILE

# STEINIANA

REVISTA DE ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS

VOL. VIII N° 8 / 2024



**Número especial dedicado a las actividades del Archivo de Colonia**

N<sup>o</sup> ISSN 0719-8728

Steiniana- Revista de estudios interdisciplinarios Vol VIII / 2024

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

**Equipo Editorial**

Pamela Chávez Aguilar

Cristián Nuñez Durán

Franco Rojas Contreras

**Guest Editor**

Monika Adamczyk-Enriquez, a nombre del Edith-Stein-Archiv zu Köln

**Comité Científico**

Monika Adamczyk-Enriquez

Antonio Calcagno

Anna Maria Pezzela

Juvenal Savian Filho

Francisco Javier Sancho

Rubén Sánchez Muñoz

**Colaboran en este número**

Luis Román Rabanaque, Ignacio Quepons, Carlos Guillermo Viaña Rubio, Juan Carlos Moreno Romo, Stefano Santasilia, Walter Redmond, Matyas Szalay, Monika Adamczyk-Enriquez, Rodrigo de la Vega.

*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](mailto:steiniana@uc.cl)

Facultad de Teología UC

Tel: (56) (2) 2354 1634

Steiniana, © Pontificia Universidad Católica de Chile, 2024

Steiniana cuenta con el apoyo financiero del Fondo de Apoyo a la Indexación de Revistas de Bibliotecas UC 2024.



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

# INDICE

Editorial	2
<i>Monika Adamczyk-Enriquez</i>	
<b>Artículos</b>	
El cuerpo propio entre la naturaleza y el espíritu. Una reflexión sobre Edith Stein y Edmund Husserl	5
<i>Luis Román Rabanaque</i>	
Compasión, confianza y vulnerabilidad: de la fenomenología de la empatía a la individuación de la persona	26
<i>Ignacio Quepons</i>	
Edith Stein sobre la motivación	40
<i>Carlos Guillermo Viaña Rubio</i>	
Edith Stein, Descartes y nuestras filosofías	61
<i>Juan Carlos Moreno Romo</i>	
Un acercamiento a las bases de la experiencia mística en Edith Stein y Gerda Walther	89
<i>Stefano Santasilvia</i>	
Analogía Entis. Stein – Dionisio – Tomás	102
<i>Walter Redmond</i>	
The unfinished existence of man. The struggle for real self-autonomy in the contemporary context – Edith Stein and Byung-Chul Han in dialogue	130
<i>Matyas Szalay</i>	
<b>Varia</b>	
Archivo Edith Stein en Colonia	151
<i>Monika Adamczyk-Enriquez</i>	
<b>Crónica</b>	
Crónica del ciclo de conferencias: El mundo del pensamiento de Edith Stein	160
<i>Rodrigo de la Vega</i>	



## EDITORIAL

En los semestres de verano de 2022 y 2023 tuvo lugar, en el Archivo Edith Stein de Colonia, el ciclo de conferencias en español titulado “El mundo del pensamiento de Edith Stein”. Aunque nuestro archivo se encuentra en Alemania y, como es fácil suponer, la mayoría de nuestros eventos se celebran en alemán, con este evento queremos contribuir a la investigación sobre Edith Stein en español, que actualmente ocupa un lugar destacado en todo el mundo. El ciclo completo, compuesto por 10 conferencias de invitados, fue una experiencia nueva y maravillosa para nosotros. Por ello, nos complace aún más poder presentar los frutos de este ciclo en las páginas de *Steiniana. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, que nos ha invitado a colaborar con ella, dentro del marco que se considera en el flujo editorial de una revista científica.

El objetivo del ciclo “El mundo del pensamiento de Edith Stein” era mostrar la riqueza y diversidad del pensamiento de Edith Stein. Queríamos mostrar que Stein no era una pensadora de un solo tema, sino una pensadora universal, que integraba en su reflexión la filosofía, la teología, la mística, la antropología, personalismo o la psicología, entre otras. También queríamos mostrar que Edith Stein no temía dialogar con otros pensadores, tanto con sus contemporáneos como con los antiguos y medievales, y que su pensamiento sigue siendo relevante hoy en día. Estas intenciones nuestras se reflejan también en este número especial de *Steiniana*. Así, en este número encontrarán textos relacionados con sus primeras investigaciones sobre fenomenología, teoría de la empatía, filosofía del cuerpo y psicología, pero también textos estrechamente relacionados con su filosofía cristiana y su teoría de la experiencia mística, textos en los que Stein dialoga con otros pensadores o, por último, textos que muestran en qué sentido su pensamiento sigue siendo actual (las demás conferencias del ciclo, que no se incluyen en este número, ya han sido publicadas anteriormente. Sus datos bibliográficos se encuentran en la *Crónica*, en la sección *Varios*).

En primer lugar, Luis Román Rabanaque nos presenta el estudio del cuerpo vivo en Edith Stein, que desarrolla en el marco de su teoría de la empatía. Este texto nos ofrece una revisión de los conceptos básicos sobre la teoría de la empatía de Stein, como el yo, el alma y el cuerpo, destacando al mismo tiempo la influencia de Edmund Husserl en el pensamiento de Stein en este ámbito que permite reconstruir la visión completa de Stein sobre el cuerpo propio.



Por su parte, Ignacio Quepons aborda la fenomenología de la empatía, centrándose en los conceptos de compasión, confianza y vulnerabilidad. Basándose en Edith Stein y Edmund Husserl, intenta establecer cómo la empatía puede constituir un acceso fundamental a la experiencia de la alteridad y a la constitución de la persona humana.

Carlos Guillermo Viaña Rubio explora el fenómeno de la motivación en el pensamiento de Edith Stein. Describe con detalle cómo ella distingue la causalidad psicológica de la causalidad natural y presenta la dinámica interna de la funcionalidad de la conciencia humana. El autor también ofrece una visión de la polémica de Edith Stein con la psicología naturalista.

Juan Carlos Moreno Romo analiza a Edith Stein, en conjunto con René Descartes, como ejemplo de pensadores cuyos análisis filosóficos estaban profundamente enraizados tanto en sus propias experiencias de vida, como en su cultura y en la historia contemporánea. De este modo, muestra cómo su pensamiento estaba conectado con sus vidas, los valores y también con su fe, situándolos como un contraejemplo de la filosofía «profesional» contemporánea, que a menudo está desvinculada de la vida cotidiana y de las experiencias reales.

Por otro lado, Stefano Santasilia analiza detalladamente las condiciones de la experiencia mística según Edith Stein y Gerda Walther. Al hacerlo, nos revela, entre otras cosas, el profundo significado que tiene para esta experiencia la cuestión de la empatía y la experiencia de la libertad del sujeto. Basando sus análisis de las condiciones de posibilidad de una experiencia mística, el autor también presenta en detalle esta experiencia como un encuentro único, irrepetible e íntimo entre el ser finito y el Absoluto.

Los dos últimos textos de este número son especiales para nosotros. No son parte de los conferenciantes del ciclo, la serie, sino de artículos de investigadores que han apoyado el evento desde el principio. Así, Walter Redmond explora uno de los temas clave de la filosofía cristiana de Stein, el de la *analogía entis*. Analizando su comprensión en “Ser finito, el ser eterno” Redmond trata de ofrecer una exposición exhaustiva de este tema, abordando tanto los elementos fenomenológicos de la exposición de Stein, así como las huellas dejadas en ella por Tomás de Aquino y Dionisio el Areopagita.

En sus análisis, Mátyás Szalay parte del hecho de que la existencia humana espera su realización. Observando los medios de «auto-optimización» que ofrece al hombre el consumismo moderno e inspirándose en la crítica de Byung-Chun Han respecto al impacto destructivo de esta «auto-optimización», encuentra en el pensamiento de Stein una clave para la verdadera realización de la existencia humana y, con ella, el logro de la verdadera autonomía del yo.



Este número especial de *Steiniana* está dedicado al pensamiento de Edith Stein, considerado desde múltiples perspectivas. Cada uno de los autores nos ha ofrecido una reflexión sobre un tema particularmente interesante. No cabe duda, sin embargo, de que estos temas se entrecruzan en mayor o menor medida, y algunos incluso se entremezclan o complementan. Es más, estos temas están unidos por una persona, la persona de Edith Stein, que no rehuyó ningún tema ni ningún problema. Quizá sea esta actitud universalista de su pensamiento la que hace que sus ideas sigan siendo relevantes hoy en día. Llegados a este punto, no puedo sino desearles una lectura interesante y placentera al abordar el pensamiento de una de las personalidades más destacadas del siglo XX: Edith Stein.

Dra. Monika Adamczyk-Enriquez  
Directora Adjunta del Archivo Edith Stein de Colonia



## Artículo

# El cuerpo propio entre la naturaleza y el espíritu. Una reflexión sobre Edith Stein y Edmund Husserl

## The Own Body between Nature and Spirit. A reflection on Edith Stein and Edmund Husserl

*Luis Román Rabanaque*

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA/CONICET

lrabanaque@uca.edu.ar

 <https://orcid.org/0000-0003-0579-3807>

**Resumen:** Edith Stein escribió su tesis doctoral sobre la empatía bajo la dirección de Edmund Husserl. La empatía es el tipo de vivencia intencional por la cual nos relacionamos con los otros en el mundo. Siguiendo los análisis de Husserl, Stein investiga el yo, el alma y el cuerpo viviente como los elementos para la comprensión del fenómeno de la empatía, que no es una mera conexión formal entre polos y vacíos sino una relación plena entre personas. En esta exposición procuramos mostrar la manera como Stein, siguiendo a Husserl, aborda la cuestión de la corporalidad en vistas a la pregunta por las maneras de darse de la naturaleza y el espíritu.

**Palabras clave:** Edith Stein, Edmund Husserl, Cuerpo, Persona, Empatía, Naturaleza, Espíritu.

**Abstract:** Edith Stein wrote her doctoral dissertation on empathy under Edmund Husserl's guide. Empathy is a kind of intentional act by which we connect with the others in the world. Following Husserl's analyses, Stein inquires into the I, the soul and the living body as the essential elements for understanding the phenomenon of empathy, the latter being not a mere formal relationship between empty poles, but a plentiful connection among persons. In this paper we aim to show how Stein, following Husserl, addresses the question of the body in view the problem of the manners of givenness of nature and spirit.

**Key Words:** Edith Stein, Edmund Husserl, Body, Person, Empathy, Nature, Spirit.

Recibido: 8 de enero de 2024/Aceptado: 22 de abril de 2024





## 1. HUSSERL Y STEIN

La fenomenología de Edmund Husserl nace en el contexto de la disputa acerca de la fundamentación de la lógica y la matemática a fines del siglo XIX. Husserl adhiere inicialmente a la posición de Franz Brentano y elabora una fundamentación psicológica de la aritmética en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891)<sup>1</sup>. Un rasgo central del pensamiento de Brentano, que lo distingue de otros filósofos de orientación psicológica, es la reintroducción de la noción escolástica de intencionalidad, a la que entiende, en términos ambiguos, a la vez como la dirección hacia un objeto y la posesión de un contenido inmanente a la conciencia. Cuando profundiza sus investigaciones sobre la lógica, Husserl descubre, para el caso de las significaciones en el lenguaje, que la intencionalidad implica un trascender de la conciencia más allá del contenido inmanente del dato de sensación<sup>2</sup>. Así, el arabesco que es captado en un primer momento como un dibujo decorativo puede en un segundo momento ser interpretado como signo de un lenguaje. En ambos casos los datos sensibles son los mismos, lo que ha cambiado es el modo como la conciencia se refiere a ellos. Esto significa una primera ruptura con Brentano que se ahonda en las *Investigaciones lógicas*, donde extiende esta concepción de la intencionalidad a la percepción misma. Hacia 1907, Husserl introduce la reducción fenomenológica, lo que le permite incorporar al análisis el lado objetivo de la intencionalidad y entender a ésta como correlación. Esto sucede primero con la percepción<sup>3</sup> y poco más tarde con el significado lingüístico<sup>4</sup>. En 1913 publica *Ideas I*, donde presenta ya un concepto generalizado de la intencionalidad que incluye todos los tipos de conciencia dadora de sentido. Reserva el nombre de significación para el ámbito del lenguaje y emplea «sentido» para referirse a todos los actos<sup>5</sup>. La intencionalidad consiste, entonces, en la actividad de dar sentido por parte de la conciencia<sup>6</sup>. Acuña además los términos técnicos de noesis para la vivencia intencional, hyle para el dato de sensación y noema para el correlato objetivo. En esta obra aparecen también otras dos novedades centrales, la reducción eidética y la conciencia de horizonte. Mediante la primera es posible capturar los rasgos invariantes en la experiencia de algo, su esencia o eidos, gracias a un procedimiento de variación imaginativa a partir de un caso particular<sup>7</sup>. Este

---

<sup>1</sup> Cf. Hua XII. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana* (Dordrecht: Springer, 1950-2024), seguida de número de tomo y página.

<sup>2</sup> En el artículo „Psychologische Studien zur elementaren Logik“ [„Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental“], publicado en 1984. Ahora en Hua XXII, 92-123.

<sup>3</sup> Hua XXIV, 230.

<sup>4</sup> Hua XXVI, 30.

<sup>5</sup> Hua III/1, 285.

<sup>6</sup> Hua III/1, 202.

<sup>7</sup> Cf. Hua III/1, 14 ss.

procedimiento asegura el carácter científico del análisis fenomenológico, porque permite determinar el a priori de los fenómenos de la conciencia frente a su incesante fluir. En cuanto al horizonte, Husserl advierte que toda conciencia de objeto está acompañada de la conciencia de un horizonte internos de otras determinaciones que pueden darse, así como de un horizonte externo de otros objetos que se extienden hasta comprender al mundo entero<sup>8</sup>. De este modo, a la actualidad de la experiencia le pertenece un horizonte «indeterminado, pero determinable» de posible experiencia<sup>9</sup>.

La temporalidad de la conciencia también exhibe una estructuración de acuerdo con horizontes. Toda vivencia tiene una duración que se ordena en un continuo de duraciones, un horizonte temporal<sup>10</sup>. A su vez, cada ahora de una vivencia dada posee su horizonte del antes y del después, es decir, todo momento impresional incluye un horizonte retencional y uno protencional<sup>11</sup>. En los años posteriores a *Ideas I*, más precisamente, a partir de 1917, Husserl desarrolla un nuevo tipo de análisis eidético, al que denomina análisis genético. Puesto que los horizontes temporales representan potencialidades de darse, es posible explorar esas potencialidades y explicitarlas. Se puede indagar así la «historia intencional» implicada en las estructuras de la correlación. Pero también es posible ahondar en la génesis eidética del momento impresional mismo, es decir, a lo que Husserl llamará posteriormente el presente viviente<sup>12</sup>. En el primer caso, la historia intencional, se investiga por así decirlo el obrar el tiempo sobre la conciencia, es decir, las etapas por las que necesariamente pasan las configuraciones de conciencia hasta alcanzar la forma final que ha investigado el análisis «estático» de *Ideas*. Husserl caracterizaba allí al yo de la conciencia como una «X vacía», un polo del cual «irradiaban» las vivencias o actos. Al desvelar los horizontes temporales el yo se muestra como el sustrato en el que han precipitado sus actos y capacidades de forma que se mantienen disponibles como habitualidades<sup>13</sup>. Los actos de dar sentido del yo no son puramente momentáneos, sino que gracias a la retención perduran en un fondo pasivo de la conciencia desde donde pueden ser evocados y reactivados por otros actos «actuales». Se tornan así habituales (de ahí habitualidades)<sup>14</sup>. Desde la perspectiva del otro polo de la correlación, el objeto, acontece algo análogo: los objetos —con sus sentidos— también son retenidos y

---

<sup>8</sup> Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad* (Bogotá/Cali: Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura, 2015), 11.

<sup>9</sup> Hua III/1, 101.

<sup>10</sup> Hua III/1, 182.

<sup>11</sup> Hua III/1, 183.

<sup>12</sup> Cf. HuaMat VIII, 7 s. La sigla remite a Edmund Husserl, *Gesammelte Werke—Husserliana Materialien* (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2001-2024), seguida de número de tomo y página. Todas las traducciones de estos volúmenes son mías.

<sup>13</sup> Hua I, 101.

<sup>14</sup> Cf. Hua I, 113.

se sedimentan en el fondo pasivo, forman como un «reservorio» desde donde pueden ser evocados por el ahora<sup>15</sup>. Pueden así confirmarse a sí mismos ante la presencia de un nuevo objeto igual, pero el objeto sedimentado puede también transferir su sentido a un nuevo objeto y reconocerlo como perteneciente al mismo «tipo». Gracias al desvelamiento de los horizontes temporales de la historia intencional de la conciencia se muestra no sólo la pura estructura vacía de la correlación, sino que se da cuenta también del «espesor» que gana la conciencia en su experiencia. Este rasgo, junto con las nociones de cuerpo propio y de intersubjetividad, se asocian con la noción de persona, como veremos en la próxima sección.

Edith Stein toma contacto con la fenomenología husserliana en 1912, a partir de su lectura de las *Investigaciones lógicas*, libro que ha considerado como obra señera de su propio camino filosófico. El aporte más significativo que encuentra en ella es la defensa de la idea de verdad absoluta y el conocimiento objetivo, que obliga a revisar en forma profunda los relativismos que habían abundado con el desarrollo de la psicología experimental y el psicologismo filosófico. Así escribe: «el espíritu encuentra la verdad, no la engendra. Y la verdad es eterna; cuando la naturaleza humana cambia, cuando el organismo psíquico cambia y cuando el espíritu de los tiempos cambia, podrían cambiar las opiniones de los hombres, pero la verdad no cambia»<sup>16</sup>. Stein será discípula de Husserl durante un período relativamente breve pero sumamente intenso. En ese tiempo prepara y defiende su tesis doctoral en torno a la noción de empatía (1917), y también sucede a Adolf Reinach como asistente de Husserl. En esa condición toma a su cargo la selección, transcripción y ordenamiento de importantes manuscritos del maestro, como el segundo y tercer tomos de las *Ideas*, redactados junto con el primero en 1912, y las lecciones sobre la conciencia del tiempo de 1904/5<sup>17</sup>. Ese período tiene como trasfondo la primera guerra mundial y, dentro de la fenomenología husserliana, el tránsito al idealismo trascendental.

La lectura de las *Investigaciones* la induce a viajar a Göttingen y presentarse ante Husserl, aunque para ello, como lo narra en su autobiografía, tiene que aprobar primero la entrevista con Reinach. Stein asiste a los cursos que dicta Husserl y es invitada a participar en las actividades del círculo

---

<sup>15</sup> Cf. Hua XLII, 63; Hua IV, 277.

<sup>16</sup> Edith Stein, «¿Qué es fenomenología?», en *Obras Completas*, vol III, *Escritos filosóficos. (Etapa de pensamiento cristiano: 1921-1936)* (Burgos: Monte Carmelo, 2002), 154, cit. por Cristián Núñez Durán, «Cuestiones abiertas sobre el distanciamiento entre Edith Stein y Edmund Husserl», *Tábano* 15 (2019): 69-70.

<sup>17</sup> Como lo recuerda su condiscípulo Roman Ingarden, «Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl», *Philosophy and Phenomenological Research* 23, n.º 2 (1962): 155-175, aquí 157 ss. El segundo y el tercer tomo de *Ideas* fueron publicados en 1952 como volúmenes IV y V de la colección *Husserliana*. Las lecciones sobre el tiempo aparecieron en 1928 como número IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que dirigía Husserl, con prólogo de Martin Heidegger.



fenomenológico que Reinach dirige. Cuando llega el momento de anunciar a Husserl el tema de la investigación doctoral, Stein relata:

Con el [tema] no me puso en apuros. En su curso sobre naturaleza y espíritu Husserl había dicho que un mundo externo objetivo sólo puede ser experimentado intersubjetivamente, o sea, por una multiplicidad de individuos que conocen y que están en una relación de comprensión mutua. Está presupuesta por consiguiente una experiencia de los otros individuos<sup>18</sup>.

Esta experiencia intersubjetiva es precisamente la *empatía* (*Einfühlung*). Stein le propone entonces que, puesto que en las lecciones menciona la empatía, pero no la explicita, ella llevará a cabo esa tarea. Husserl acepta, pero con la condición de que la realice en discusión con la teoría de Theodor Lipps. Husserl conoce la obra de Lipps en torno a la empatía. Hacia 1905 comienza a emplear el término, pero critica la interpretación que le da. Rechaza, en primer lugar, la suposición de que la empatía se basa en las *expresiones* de los movimientos anímicos. Según Husserl, la expresión de la vida anímica no es algo inmediato, sino mediado por el cuerpo en sus dos lados, el sintiente y el moviente<sup>19</sup>. En segundo lugar, no acepta que la relación entre el otro y el yo se establezca como una *imitación* instintiva y una *proyección* (*Hineinfühlen*) inmediata de los movimientos expresivos míos en el otro. Nuevamente, se presenta aquí una relación mediata donde se capta primero al otro perceptivamente y luego tiene lugar una presentación no perceptiva. En tercer lugar, si bien ambos hablan de una *analogía* con la experiencia propia y se oponen a la teoría de una inferencia analógica como método de acceso al otro, Husserl no admite que la expresión corporal exterior sea el momento central, sino la percepción sintiente del cuerpo viviente<sup>20</sup>. Como lo resume en otro texto, la objeción principal contra la teoría de Lipps consiste en que no diferencia los niveles de expresión y el sentido distintivo del término expresión. En cuanto a lo primero, decir, por ejemplo, que el carácter o el temperamento se «expresan» en el andar, en los hábitos o en los gestos, presupone la expresión de actos psíquicos, la que por su parte presupone la expresión de la corporalidad<sup>21</sup>. Se presentan aquí tres niveles de expresión. En cuanto a lo segundo,

---

<sup>18</sup> Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie* (Louvain: Nauwelaerts, 1965), 190 s. Stein menciona nuevamente estas lecciones en otro pasaje de la autobiografía (*Stein, Aus dem Leben...*, 176). Allí señala que la cuestión de la naturaleza y el espíritu iba a ser tratada en el segundo libro de *Ideas*, todavía inédito entonces. Sobre estas lecciones, véase también el próximo apartado.

<sup>19</sup> Cf. Hua XIII, 70.

<sup>20</sup> Cf. Hua XIII, 70. Cf. la introducción del editor Iso Kern a este volumen, xxvi; cf. también Natalie Depraz, «Lipps et Husserl: l'Einfühlung», *Revue de Métaphysique et de Morale* 4, Theodor Lipps 1 (2017): 441-459, esp. 446 s.

<sup>21</sup> Hua XIII, 76.

señala la variedad de sentidos de «expresión», y destaca algunos<sup>22</sup>.

Stein emprende su investigación siguiendo el método inaugurado por las *Investigaciones lógicas*, cuyo principio básico parafraseará años más tarde: «el principio más elemental de (este) método fenomenológico (es) fijar nuestra atención a las cosas mismas»<sup>23</sup>. También acepta el procedimiento de la *epoché* y la reducción fenomenológica inaugurados por *Ideas I*, del cual se procura un ejemplar inmediatamente después de arribar a Göttingen<sup>24</sup>. Comparte asimismo algunos de los reparos al giro trascendental que hace el grupo de fenomenólogos de Göttingen. Como lo recuerda Hans Rainer Sepp, citando palabras de Stein, lo que

extrañó en el propio círculo de amigos y discípulos de Husserl era una consecuencia -a nuestro modo de ver innecesaria- que él sacó del hecho de la constitución: si determinados procesos regulados de la conciencia llevan a que al sujeto se le presenta un mundo objetual, entonces el ser objetual, p. ej. la existencia del mundo exterior perceptible sensorialmente, no significa nada más que el ser dado para una conciencia de tal y tal manera...<sup>25</sup>.

Los integrantes del círculo veían tal consecuencia como una reducción del objeto a la conciencia, lo que significaba una renuncia a la exigencia de la vuelta hacia el objeto, así como una suerte de conversión al neokantismo. Las *Investigaciones lógicas* se habían apartado radicalmente del idealismo kantiano y volvían a considerar al conocimiento como un recibir que toma su ley de las cosas, y no un determinar que les impone su ley<sup>26</sup>. Por una parte, Stein comparte con el grupo de Göttingen y Munich el fondo ontológico de esta crítica, es decir, la posición realista, que explica el rechazo al idealismo trascendental de *Ideas*. Pero, por otra, está de acuerdo con la idea husserliana de que la fenomenología debe investigar la constitución de las cosas para la conciencia, a condición –agrega– de que esto no implique que ellas se disuelvan *en* la conciencia. Finalmente, reconoce que el idealismo husserliano no equivale al idealismo que propugna el neokantismo<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Entre ellos la expresión: a) del carácter y el temperamento; b) de los actos psíquicos; c) la que es mediada por el lenguaje; d) de los movimientos corporales (Hua XIII, 76, nota 1). Se trata de un texto de 1910 que trata la misma objeción.

<sup>23</sup> Stein, «¿Qué es fenomenología?», 157. Cit. por Núñez Durán, «Cuestiones abiertas...», 69.

<sup>24</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 174.

<sup>25</sup> Edith Stein, *Edith Steins Werke*, vol. VI (Freiburg: Herder, 1962), 10s. Cit. por Hans Rainer Sepp, «La postura de Edith Stein dentro del movimiento fenomenológico», *Anuario Filosófico* 31 (1998): 713. Trad. ligeramente modificada.

<sup>26</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 174.

<sup>27</sup> *Ibíd.*



## 2. ALGUNOS TEMAS HUSSERLIANOS PRESUPUESTOS EN LA TESIS SOBRE LA EMPATÍA

A fin de contextualizar mejor la descripción que hace Stein de la empatía, es preciso explicitar dos aspectos de la fenomenología de Husserl que son relevantes y que se interrelacionan. Se trata de la manera como concibe el cuerpo y el papel que cumple en la comprensión de la intersubjetividad.

### A) EL CUERPO PROPIO COMO PUENTE Y LA CONSTITUCIÓN DE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

Husserl se refiere al cuerpo en varios cursos antes de la publicación de *Ideas*, como *Cosa y espacio* de 1907 o *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1910/11. En el semestre de verano de 1913 dicta el seminario *Naturaleza y espíritu*. Se trata del curso que menciona Stein en la cita que se consignó más arriba<sup>28</sup>. Stein precisa que se trata de «investigaciones para la fundamentación de las ciencias de la naturaleza y el espíritu», un tema que aborda también el segundo tomo de *Ideas*, redactado junto con el primero, pero no publicado. Husserl vuelve a impartir estas lecciones tras el final de la Gran Guerra, en 1919, presumiblemente con un contenido similar. No se han conservado los textos originales de 1913<sup>29</sup>. El curso de 1919 se divide en dos partes. En la primera, Husserl realiza una caracterización general de la fenomenología a partir de la conciencia precientífica y de la introducción de la reducción fenomenológica. En la segunda, se ocupa de esbozar una teoría trascendental de la naturaleza y el espíritu, para lo cual se detiene primero de la articulación de las cosas y los sujetos en base a la distinción entre naturaleza y espíritu, para luego centrarse en los tipos de ciencias en conexión con esa distinción. A continuación, con la mira puesta en las respectivas ciencias, proporciona los lineamientos de una ontología y una fenomenología de la naturaleza física, así como una explicitación de los problemas relativos a la esfera psicofísica y psíquica. En el contexto de esta segunda parte se introduce la cuestión de la corporalidad.

Sometido a la reducción fenomenológica, mi cuerpo se ofrece como constituido de una doble manera, de la que da cuenta terminológicamente la distinción, tomada de la lengua corriente, entre *Körper* y *Leib*. En cuanto cuerpo físico, *Körper*, mi cuerpo «es en cierto modo una cosa entre las cosas»<sup>30</sup> y, como tal, aparece como extendido temporalmente, dotado de una cierta forma o figura espacial, un volumen, etc., que se exhiben en escorzos (*Abschattungen*). Del mismo modo, se halla en interacción con

---

<sup>28</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 176. Sobre esto, cf. las introducciones del editor Michael Weiler a Hua XXXII, xxiv, xxx-xxxv, y a HuaMat IV, vii-xv. También registra las lecciones Karl Schuhmann, *Husserliana-Dokumente, I: Husserl Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977), 178-182. El curso se extendió del 30 de abril al 30 de julio de 1913.

<sup>29</sup> El texto de 1919 está publicado como HuaMat IV, 2002.

<sup>30</sup> HuaMat IV, 182.

otras cosas: puede ser movido, presionado, deformado, o también resistir el movimiento exterior, etc. Al mismo tiempo, presenta ciertas particularidades, pues, a diferencia de las demás cosas: a) es siempre co-percibido en toda percepción de cosas, b) no puede ser constituido completamente, y c) es el punto cero de toda orientación espacio-temporal, de todo «aquí» y «ahora».

Por otro lado, en cuanto cuerpo animado, *Leib*, trasciende la donación de la mera cosa y apunta a la subjetividad para la cual es centro de orientación en la realidad natural. Husserl observa que el cuerpo es el «subsuelo de la vida espiritual»<sup>31</sup>, y que se articula en: a) Un estrato inferior en virtud del cual el cuerpo es el portador de *sensaciones*, lo que incluye no solamente los campos de sensación (*Sinnesfelder*), sino también los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) como placer-dolor, atracción-rechazo, y los impulsos (*Triebe*) vinculados a los instintos<sup>32</sup>. Podríamos decir que tiene el carácter de un centro de afección del mundo sobre el yo. En la descripción más detallada que efectúa en *Ideas II*, Husserl denomina a este estrato «cuerpo estesiológico»<sup>33</sup>; b) un estrato superior por el cual el cuerpo es «órgano de movimiento» o, mejor, «órgano de capacidades prácticas» del yo, implicado en el «yo hago» que se funda en el «yo puedo». Su condición de *organon*, de «herramienta», incluye entonces una referencia al yo que «siente» en y «gobierna» sobre ella. Tiene así el carácter de un centro de acción del yo sobre el mundo. En *Ideas II* este estrato recibe el nombre de «cuerpo volitivo»<sup>34</sup>. En suma, el cuerpo viviente se da como un «sistema de órganos de sensación», cuyos órganos «componentes» poseen un estrato estesiológico sobre el que se edifica un estrato de movilidad, ambos asociados a la subjetividad propiamente dicha.

Por estas razones, el cuerpo propio como fenómeno *experimentado*, es decir, el cuerpo en cuanto que tengo experiencia de él como *mi* cuerpo, tiene dos lados: un lado corpóreo y un lado yoico<sup>35</sup>. Gracias a esta estructura dual, puede ser considerado, en palabras de las lecciones sobre *Naturaleza y espíritu*, como «el puente vinculante (*die verbindende Brücke*) entre la subjetividad en el mundo y la cosidad física en el mundo»<sup>36</sup>. La metáfora del puente sugiere que se trata de un *punto medio* que constitutivamente comparte caracteres tanto de la región naturaleza como de la región espíritu. Husserl advierte que, en su condición de cosa material, el cuerpo propio se encuentra *inmediatamente* inserto en el mundo natural y comparte sus rasgos espacio-temporal-materiales, lo que permite que *mediatamente*

---

<sup>31</sup> HuaMat IV, 122.

<sup>32</sup> HuaMat IV, 183.

<sup>33</sup> Hua IV, 284.

<sup>34</sup> Hua IV, 284.

<sup>35</sup> Hua XXXIX, 633; cf. Hua IV, 284.

<sup>36</sup> HuaMat IV, 186.

los sujetos se inserten en dicho mundo. Los sujetos adquieren así una «localización» en el espacio objetivo, y algo análogo sucede con respecto a la temporalidad<sup>37</sup>. En virtud de esta doble inserción el cuerpo deviene punto cero de orientación espacio-temporal y límite interno de las posibles perspectivas en el campo perceptivo. Esto permite comprender la manera como se hace efectivo el juego recíproco entre sensibilidad y movilidad. Analizados desde el estrato estesiológico, los datos de sensación se localizan en el cuerpo de un modo tal que las clases particulares de datos se asocian con «órganos» específicos (como los datos visuales con el ojo), al mismo tiempo que permiten una referencia del cuerpo a sí mismo debido a su doble condición de *sintiente y sentido*. En el estrato volitivo del cuerpo se exhibe una estructuración que incluye un substrato inferior de movilidad relacionado inmediatamente con los campos de sensación, i.e. con el cuerpo estesiológico, y que gobierna el pasaje de un escorzo al siguiente, y un substrato superior relacionado con la movilidad del «yo puedo», i.e. que es volitivo en un sentido más propio. El substrato inferior se asocia con las *cinestesis*, o sea, con los sistemas coordinados de posibilidades de movimiento (actuales y potenciales) del yo mediante su cuerpo, mientras que el superior alude no sólo al yo de las acciones (*Handlungen*) en general, sino en particular al yo en cuanto capaz de producir efectos en el mundo circundante, o sea, en cuanto «productor» de obras culturales, de cosas portadoras de significados culturales. Debido a su carácter subjetivo, el cuerpo «opera un obrar en el mundo espiritual», mediante actos «poiéticos» cuyos productos son «obras»<sup>38</sup>. Esto significa, por cierto, no sólo que el sujeto produce obras mediante el cuerpo, sino también que opera con ellas (p. ej.: fabrica útiles, pero también los utiliza)<sup>39</sup>. De esta manera, el cuerpo en cuanto *Leib* se encuentra en la base de la constitución tanto de las cosas naturales como de las obras culturales<sup>40</sup>.

## B) CUERPO PROPIO E INTERSUBJETIVIDAD

Ahora bien, los niveles de la experiencia que hemos reseñado hasta aquí acontecen en un ámbito fundante pero que no agota la estructura total de la constitución porque se refiere únicamente al ego *individual* en su experiencia primordial. Correlativamente, el «mundo» se muestra sólo como el resultado de esas operaciones individuales: una naturaleza «para mí» y un mundo cultural «para mí». En las lecciones de 1919, Husserl reitera la idea que Stein había escuchado en el seminario de 1913: «Es claro

<sup>37</sup> HuaMat IV, 214; 121.

<sup>38</sup> HuaMat IV, 104; Hua IV, 282; cf. Hua IX, 116.

<sup>39</sup> Husserl observa que la herramienta es una extensión del cuerpo propio, tanto en relación con el cuerpo sintiente como con el cuerpo volitivo (Hua V, 7).

<sup>40</sup> Sobre esto puede verse también: Luis Román Rabanaque, «Cuerpos naturales y cuerpos culturales», *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 30 (2011): 161-175.

que lo que llamamos mundo únicamente adquiere su *sentido pleno* mediante referencia a una pluralidad indeterminadamente abierta de sujetos que entran en comunicación (*sich kommunizierenden*) con nosotros»<sup>41</sup>. El mundo se constituye en cuanto tal en el nivel intersubjetivo, que se sustenta en una «comunidad del nosotros», correlacionada con un mundo de experiencia intersubjetivo<sup>42</sup>. La comunalización de la experiencia, como la llama Husserl<sup>43</sup>, tiene lugar «mediante la empatía y sobre la base de la corporalidad constituida intuitivamente»<sup>44</sup>, de manera que sólo así los sentidos –tanto naturales como subjetivo-culturales— del mundo «para-mí» adquieren un carácter propiamente objetivo, es decir, «para-nosotros», en última instancia, «para-cualquiera». Por una parte, «la naturaleza es una unidad de identidad que se constituye por medio del entendimiento mutuo (*Wechselverständigung*) intersubjetivo de las naturalezas intuitivas constituidas separadamente en los sujetos individuales»<sup>45</sup>. Por la otra, «en el comercio mutuo entre los sujetos estos predicados de belleza, utilidad, conformidad a metas, pasan de sujeto a sujeto en el modo de la tradición...»<sup>46</sup>. La comunalización es posible porque mediante la empatía el cuerpo del otro se presenta perceptivamente como una *cosa* física, a través de la cual se suscita una presentación de un cuerpo animado análogo al cuerpo propio, que a su vez motiva una segunda presentación en la que se constituye un sujeto egológico que siente-en y gobierna-sobre dicho cuerpo. Es decir, por medio de una cosa que aparece en la percepción como un cuerpo físico, se constituye, gracias a su manera de comportarse, un excedente de sentido que lo exhibe como cuerpo viviente en su doble condición de sintiente y moviente, y que remite a una subjetividad que lo anima y gobierna. Así, en el nivel que llamamos cuerpo sintiente, yo no puedo sentir el sentir del otro cuando toco su mano, pero al sentirla comprendo que el otro siente el contacto con mi mano como yo siento el contacto con la suya. No tiene lugar una reflexividad inmediata, como cuando mi mano toca mi otra mano, sino más bien una «reflexividad como si», pero no en forma de una configuración arbitraria, como en la fantasía, sino como una trasposición analógica de sentido. Esto significa que la presentación del cuerpo del otro como cuerpo propio extraño conlleva la trasposición analógica de sus dos substratos, o sea, el cuerpo sintiente, y el cuerpo moviente. El intercambio de sentidos se funda en una trasposición analógica de la receptividad sintiente (y autosintiente) y una trasposición analógica de la movilidad cinestésica y poiética. Husserl dirá años más tarde que, en la medida en que

---

<sup>41</sup> HuaMat IV, 195.

<sup>42</sup> HuaMat IV, 194.

<sup>43</sup> Hua I, 123; VI, 178.

<sup>44</sup> HuaMat IV, 211.

<sup>45</sup> HuaMat IV, 215.

<sup>46</sup> HuaMat IV, 122.

por la empatía puedo comprender lo que ocurre en el otro (*einverstehen*), lo comprendo como situado en «un mundo circundante práctico común» en virtud de un «experienciar práctico común, o sea, en cierto modo intercambiable»<sup>47</sup>. El intercambio de las presentaciones funda una unidad sintética de orden superior, de tal modo que «cada nosotros tiene su orientación-nosotros (*Wir-Orientierung*), el aquí y allí tienen una significación-nosotros (*Wir-Bedeutung*)»<sup>48</sup>. Por último, esta constitución del otro contribuye también a la constitución de mi cuerpo propio *qua* cuerpo propio, es decir, que la constitución plena del cuerpo propio exige la inter-subjetividad como «inter-corporalidad»<sup>49</sup>.

### C) NATURALEZA Y CULTURA

Sobre la base de estos dos grupos de análisis, los de la corporalidad y los de la intersubjetividad, Husserl examina las regiones ontológicas de la naturaleza y la cultura. Su punto de partida son las actitudes características de las ciencias correspondientes, es decir, la actitud naturalista y la personalista. En la primera, se atiende a las determinaciones puramente naturales, con prescindencia de las culturales o espirituales. En la segunda, la mirada se centra en los sentidos espirituales<sup>50</sup>. En ambos casos, los objetos que las ciencias correspondientes tematizan, describen y explican mediante leyes y teorías, están dados previamente en el mundo y en esa medida se presentan con una estructura típica<sup>51</sup>. Esta tipicidad, según advierte, no debe ser confundida con la idealización que produce la ciencia matemática de la naturaleza, sino que caracteriza los fenómenos del *mundo de la vida*, donde se constituye la naturaleza como *base* originaria para toda teoría<sup>52</sup>. En una primera aproximación, su examen prescinde de toda referencia al cuerpo propio; bajo esta restricción, la conciencia inmediata encuentra –y el análisis noemático trae a primer plano– dos grandes clases de objetos mundovitales: las «cosas» y los «sujetos»<sup>53</sup>. Husserl indica que las cosas pueden describirse mediante predicados «reales» y los sujetos, mediante predicados «significativos»<sup>54</sup>. En ambos casos se pone de manifiesto un complejo sistema constitutivo organizado en niveles y estratos dentro de los niveles, cuyos elementos se vinculan entre sí mediante relaciones de fundación.

---

<sup>47</sup> Hua XXXIX, 147; sobre el concepto de *einverstehen* y el sustantivo derivado *Einverständnis*, cf. Hua IV, 192.

<sup>48</sup> Hua XXXIX, 181. Cf. D. Zahavi, «Husserl's Phenomenology of the Body», *Études Phénoménologiques* 19 (1994): 75: «[T]he body is the constitutive precondition for intersubjectivity and communication». Cf. Hua VIII, 187 y Hua V, 115.

<sup>49</sup> Cf. Hua XXXIX, 31.

<sup>50</sup> Hua IV, § 34, § 41, esp. E, y § 62. Husserl afirma además que en nuestra vida cotidiana nos encontramos regularmente en actitud personalista, cf. Hua IV, 183.

<sup>51</sup> Cf. HuaMat IV, 118.

<sup>52</sup> HuaMat IV, 18.

<sup>53</sup> HuaMat IV, 118.

<sup>54</sup> HuaMat IV, 125.

En el nivel constitutivo más elemental, las cosas reales o naturales poseen tres estratos fundamentales: 1) como cosas temporales, ordenadas en el tiempo homogéneo del mundo y dotadas de una figura temporal, 2) como cosas espaciales, que incluyen los substratos correspondientes a la forma espacial, i.e. la ‘*extensio*’ cartesiana, y a su contenido, i.e. el color, la rugosidad, etc. (las «cualidades sensibles»), y 3) como cosas materiales, que incluyen los substratos de la substancialidad y la causalidad o relación con otras cosas materiales<sup>55</sup>. Ahora bien, algunas «cosas» de la región naturaleza poseen estos caracteres en forma exclusiva o prevalente, son «meras» cosas materiales. Algunas «cosas», en cambio, presentan otros elementos noemáticos: se trata de las cosas *animadas*, que poseen tres niveles constitutivos: son cosas materiales (*Körper*), cuerpos animados (*Leiber*) y tienen un «alma animal» (*animalische Seele*)<sup>56</sup>. Tomado en su conjunto, el «mundo natural» puede dividirse así en una «naturaleza física» y «una naturaleza psicofísica»<sup>57</sup>.

Sin embargo, las cosas en su mayoría aparecen como algo más que objetos físicos o psicofísicos: poseen rasgos espirituales. En el caso de las cosas físicas, su faz perceptivo-natural no se muestra en forma predominante, sino que funciona más bien como sustrato para otros caracteres que no son de índole material. Tales caracteres se refieren a la utilidad, la belleza, etc. y son índices de actos teóricos, prácticos y valorativos del yo<sup>58</sup>. En el caso de los objetos psicofísicos, su corporalidad es índice de subjetividades constituyentes centradas en un yo activo. Además, junto a aquellas cosas que *adquieren* sentidos noemáticos espirituales gracias a los actos correspondientes (teóricos, prácticos o axiológicos), se encuentran aquellas que *son transformadas* por obra de la acción (*Handlung*). Aquí tiene lugar un querer volitivo que se dirige a la realización de una meta, de tal modo que la configuración sensible de la cosa física es ajustada para conformarse a dicha meta (*Zweckgestaltung*), y con ello alcanza la significación espiritual o cultural de obra (*Werk*)<sup>59</sup>.

Husserl afirma que los caracteres culturales de las cosas están *fundados* en los sentidos naturales, de tal modo que no pueden considerarse como *substancias* separadas. Se trata más bien de *partes de un todo*<sup>60</sup>. Los sentidos culturales son momentos, o sea, partes no-independientes, mientras que los sentidos naturales son pedazos o partes independientes del todo *mundo*. Así, en el ejemplo que ofrece Husserl, alguien que no es antropólogo puede no ver una *flecha aborígen* de piedra como flecha aborígen,

---

<sup>55</sup> HuaMat IV, 120-130.

<sup>56</sup> HuaMat IV, 212.

<sup>57</sup> HuaMat IV, 136-137.

<sup>58</sup> HuaMat IV, 122.

<sup>59</sup> HuaMat IV, 123.

<sup>60</sup> Cf. HuaMat IV, 124.



pero sí la ve como *pedra*<sup>61</sup>. En las condiciones *normales* de familiaridad con las cosas en la vida cotidiana, el objeto natural está intencionalmente implicado en la herramienta, el juguete, la obra de arte, pero permanece inatendido mientras que el interés primario del yo se dirige a la explicitación de los rasgos culturales, relativos, por ejemplo, a metas, deseos, etc.

### 3. LA TESIS DE STEIN SOBRE LA EMPATÍA

Cuando redacta su trabajo doctoral sobre la empatía, Edith Stein está familiarizada con los elementos de la fenomenología husserliana que fueron señalados. Emplea el método de reducción a la esencia, así como la reducción fenomenológica<sup>62</sup>. Considera, por consiguiente, que la tarea básica o primera de la fenomenología es la de dar cuenta descriptivamente de la constitución de las trascendencias para la conciencia intencional<sup>63</sup>. Y como señala Eduardo González di Pierro, la empatía «es ella misma una forma de constitución, en el sentido de que representa la constitución de la intersubjetividad»<sup>64</sup>. Stein subraya asimismo y de manera especial el hecho de que la conciencia se encuentra siempre encarnada en un cuerpo. Luego hay una serie de nociones más específicas que Stein admite y emplea en sus propios análisis de la experiencia de los otros. Entre ellas se encuentran la distinción entre la *Gegenwärtigung*, la presentación, y la *Vergegenwärtigung*, la presentificación, así como la contraposición entre formas originarias (*originär*) y no originarias (*nicht originär*) de conciencia<sup>65</sup>. Esto es importante porque ya en las páginas iniciales de *Ideas I* Husserl aclara que la empatía es una forma de experiencia no originaria<sup>66</sup>. Más precisamente, se trata de una experiencia no originaria «que anuncia algo originario»<sup>67</sup>, y que tiene el carácter de una presentificación. No equivale a una fusión (*eins-fühlen*) con el otro, como sostiene Lipps, sino a una experiencia de reconocimiento de otra corriente de conciencia, de otro-yo, a partir de la aprehensión del cuerpo animado del otro<sup>68</sup>. En esta dirección, Stein adhiere a la concepción husserliana del *Leib*. Por una parte, el *Leib* tiene carácter cinestésico y ejerce un control o gobierno voluntario del cuerpo. Además, forma el individuo psicofísico con las siguientes características: está siempre aquí, mientras que los objetos están allí; está presente «con una insistencia

---

<sup>61</sup> HuaMat IV, 127.

<sup>62</sup> Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004), 19.

<sup>63</sup> Cf. Dermot Moran, «Edith Stein's Encounter with Edmund Husserl and her Phenomenology of the Person», en *Empathy, Sociality, and Personhood. Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations*, ed. por Elisa Magri y Dermot Moran (Springer, 2016), 31-47; aquí 36-37.

<sup>64</sup> Eduardo González Di Pierro, *De la persona a la historia*, (México: Driada/UMSNH, 2005), 31.

<sup>65</sup> Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 37.

<sup>66</sup> Hua III/1, 8.

<sup>67</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 30. Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 38.

<sup>68</sup> Moran, «Edith Stein's Encounter...», 39.

inamovible» («*mit einer unentwegten Aufdringlichkeit*»)<sup>69</sup>; está presente de una doble manera, como cuerpo físico que se sitúa en el mundo exterior y al que se percibe como cosa externa, y como cuerpo viviente. En este segundo aspecto Stein destaca el papel de las sensaciones, que no se experimentan como pertenecientes al yo sino más bien a distancia, y que constituyen la unidad de yo y cuerpo propio. Como resume Moran, la unidad de experiencia primaria de uno mismo es la unidad de los campos de sensación y cinestésicos<sup>70</sup>.

Ahora bien, junto a estas coincidencias se advierten algunas diferencias con los planteos de Husserl. Un punto central concierne al modo como Stein efectúa sus análisis sobre la empatía, que difiere de la conocida presentación que hace Husserl en la quinta *Meditación cartesiana*. Esto obedece a dos razones básicas. Primero, en el contexto de *Ideas I*, Husserl no aborda la cuestión de la empatía en referencia al problema del solipsismo cartesiano, como lo hará posteriormente. Segundo, Stein emprende su investigación de manera autónoma, como observa Di Pierro, hasta llegar a resultados similares a los del maestro<sup>71</sup>. Sus análisis se centran más bien en la manera como se constituyen aquellos entes que *no* podrían constituirse completamente sin la intervención de la empatía, es decir, el individuo psicofísico y la persona<sup>72</sup>.

Stein se ocupa, primero, de las cuestiones metodológicas: el tratamiento esencial y no empírico de la cuestión estudiada, la epojé como suspensión de la tesis de existencia o realidad y la reconducción a la conciencia y sus vivencias. Luego procede a comparar la percepción externa y la vivencia de la empatía. Escoge como ejemplo la experiencia del dolor. Aunque percibo sensiblemente el cuerpo dolorido del otro, sus gestos y otras manifestaciones, claramente no «percibo» su dolor de la manera como percibo una cosa. Una cosa material, una mesa, un árbol, se me da en escorzos (*Abschattungen*), en perspectivas. El dolor del otro, en cambio, no se escorza. Tampoco se da de manera originaria, «en carne y hueso», rasgo que comparte con las vivencias del recuerdo, la fantasía y la expectativa. Un recuerdo nos ofrece la experiencia de una vivencia pasada, es decir, que fue una vez originaria, junto con su contenido, también originario. Al traerla a la presencia, el recuerdo reproduce la vivencia originaria pero sin vivirla ella misma. Así, el recordar un dolor propio pasado no implica sentir dolor al evocarlo, aun cuando esto también pueda ocurrir. Algo análogo vale para la expectativa de futuro y para la pura fantasía. La empatía comparte estos rasgos con las otras presentificaciones. Stein observa que

<sup>69</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 45. Cf. Moran, «Edith Stein's Encounter...», 40.

<sup>70</sup> Moran, «Edith Stein's Encounter...», 41.

<sup>71</sup> González Di Pierro, *De la persona...*, 35. Di Pierro ve también en esta autonomía una comprobación de la objetividad del método fenomenológico.

<sup>72</sup> Mette Lebeck, *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics* (Bern: Peter Lang, 2015), 22.

es un acto «originario como vivencia presente, pero no originario según su contenido»<sup>73</sup>. Ateniéndose al ejemplo del dolor, describe los pasos esenciales que se verifican en la experiencia empática donde se capta el dolor del otro. En un primer momento, el dolor que experimenta el otro aparece como un «objeto», puedo decir que «leo en la cara» del otro su aflicción. Pero en un segundo momento procuro seguir las tendencias implícitas en ese «leer»; dicho en términos de Husserl, procuro explorar los horizontes implicados en esa experiencia inicial, tratando de ver mejor o de comprender el dolor del otro. El dolor ya no se ofrece aquí como objeto sino que yo mismo me «transfiero» al sujeto que tiene esa experiencia y me dirijo a su objeto. Una vez alcanzada esta clarificación, en un tercer momento la vivencia se torna nuevamente objeto. Stein sistematiza estas tres etapas indicando que se trata:

1. De la aparición de la vivencia (*das Auftauchen des Erlebnisses*),
2. La explicitación plenaria (*die erfüllende Explikation*),
3. La objetivación comprensiva de la vivencia explicitada (*die zusammenfassende Vergegenständlichung des explizierten Erlebnisses*)<sup>74</sup>.

Es preciso hacer una observación importante respecto de la traducción de estos términos, en particular de «plenaria». Stein no habla de una «explicitación plenaria» sino más bien de una «explicitación impletiva o de cumplimiento». *Erfüllung* y las palabras emparentadas: *erfüllen*, *Fülle*, tienen aquí el sentido técnico de las *Investigaciones Lógicas*. Se trata de la contraparte de la intención vacía y, en particular, de la significativa. Husserl escoge el término *erfüllen*, porque posee ya en lengua corriente un doble matiz: por un lado, se refiere al «cumplir», como el caso de una promesa. Por el otro, al «llenar» o «rellenar», como el caso de una tarta. Este doble matiz lo aplica metafóricamente a la relación entre el acto que ofrece su objeto de manera vacía o simbólica, como el lenguaje, y el acto que presenta ese mismo objeto «en carne y hueso» (*leibhaftig*). El acto intuitivo, una percepción, por ejemplo, «cumple» las determinaciones que «promete» la intención vacía, y por eso puede decirse además que la intención significativa tiene una «tendencia» a su cumplimiento en una percepción. Al mismo tiempo, ese cumplir implica un «rellenar» o «plenificar» con contenido intuitivo lo que la intención significativa mentaba de forma puramente vacía. El cumplimiento admite grados porque en que en cada acto intuitivo el cumplimiento es siempre parcial y quedan intenciones vacías *implicadas* que conservan la tendencia a cumplirse en ulteriores presentaciones. Cuando esto sucede, son *explicitados* rasgos del objeto *implicados*

---

<sup>73</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 26.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 27.

en los actos previos. Edith Stein traslada esta estructuración a los actos de empatía. La «aparición de la vivencia» (primera etapa) es entonces este mentar en forma vacía que tiende a una explicitación mayor (segunda etapa), que, aunque infinita en principio, permite no obstante determinar el objeto cada vez mejor y objetivarlo de manera comprensiva (*zusammenfassend*), es decir, tomando en conjunto todos los aspectos parciales explicitados (tercera etapa).

Esta progresión acontece también en otras presentificaciones, pero se diferencia de ellas porque el sujeto de la vivencia empatizada no soy yo sino *otro yo*. En el recuerdo, la espera o la fantasía, los dos yoes, el que recuerda y el recordado, se identifican como el mismo que se da de maneras distintas (por ejemplo, como yo que imagina y yo imaginado). En la presentificación de la empatía, en cambio, el sujeto de la vivencia empatizada necesariamente es diferente del que realiza el acto de empatía. No hay continuidad entre ellos<sup>75</sup>.

Stein concluye esta sección observando que la descripción realizada se aplica a toda experiencia empática mediante la cual se aprehende la vida anímica de otro, es decir, se mueve dentro de un nivel de pura generalidad. No tiene en cuenta de qué tipo son tanto el sujeto que tiene la experiencia empática como el sujeto cuya conciencia es experienciada. Puede referirse a un sujeto cualquiera en relación con otro sujeto cualquiera, pero también puede aplicarse de una manera tal que se refiera a un sujeto de un tipo particular. Sería el caso del creyente, que aprehende, como creyente, «el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios». Y añade que Dios no puede aprehender la vida del hombre de un modo diferente. Si bien Dios no está expuesto al error como lo está el ser humano, sin embargo, argumenta Stein, «tampoco para Él llegan a ser propias las vivencias de los hombres ni adoptan el mismo modo de darse»<sup>76</sup>.

#### 4. RASGOS DE LA DISCUSIÓN CON THEDOR LIPPS

Como se mencionó más arriba, Husserl impuso como condición que la tesis de Stein se centrara en la discusión con la teoría de Lipps<sup>77</sup>. Si bien esto no sucedió, el texto le dedica sin embargo una sección importante a la revisión crítica de su posición. Señala, para comenzar, dos puntos de acuerdo: que la empatía consiste en una «participación interior» de las vivencias ajenas, y que tiene afinidad con el recuerdo y la espera<sup>78</sup>. Sin embargo, Lipps comete, de acuerdo con Stein, el error de interpretar este trasponerse en la vivencia del otro como un vivenciar de modo originario, diríamos, como un «meterse

---

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 27.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, 27-28.

<sup>77</sup> Stein, *Aus dem Leben...*, 191.

<sup>78</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 28.

en la piel del otro» en un sentido casi literal. Para aclararlo recurre nuevamente al análisis de la vivencia del recuerdo. Un recuerdo se cumple (*erfüllt*, «realizado» en la traducción) y legitima (*ausgewiesen*, «acredita» en la traducción) cuando se han explicitado todas las tendencias implícitas (*Explikationstendenzen*) y se ha establecido la continuidad del recuerdo con el presente. Esta plenificación no cambia la situación no originaria de ese recuerdo: el traer al presente no es un vivir nuevamente lo acontecido. Lo mismo sucede con la vivencia empática. Por otro lado, contrasta la empatía con otro concepto aducido por Lipps, el cosentir (*Mitfühlen*). Frente a la captación, por ejemplo, de la alegría del otro, se encuentra la alegría originaria mía por el acontecimiento que ha alegrado al otro. Nuevamente, se trata de una confusión entre dos fenómenos diferentes. Por último, discute otra de las ideas centrales en la concepción de Lipps, la *Eins-fühlung* (literalmente «sentir a una»), que alude a la fusión o identificación de los yoes que entran en una relación empática. La crítica coincide con la efectuada por Husserl respecto del carácter inmediato de la relación empática. Siguiendo esta línea, para Stein la concepción de Lipps tiene dos flaquezas. Por un lado, conlleva una consecuencia absurda, pues equivale a renunciar a la diferencia entre ambos yoes. Pero por el otro, tampoco describe correctamente el fenómeno de la empatía. Cuando empatizo por ejemplo con un acróbata que hace su número, no soy uno con el acróbata, yo no efectúo<sup>79</sup> sus movimientos en el trapecio sino que los comprendo en el modo del «cuasi», es decir, de un modo no originario. Tampoco comparto, digamos, su sensación de vértigo cuando está suspendido en las alturas. Y esta dificultad se reitera también cuando se trata de la experiencia de una emoción colectiva. Aunque pueda describirse como un «sentir a una», una proyección en los otros, sin embargo en su base está siempre la empatía individual de cada sujeto, que no deja de ser la condición necesaria para sentir «lo mismo». No es por medio del sentir a una que tenemos experiencia del otro, sino a través de la empatía<sup>80</sup>.

##### 5. EL INDIVIDUO PSICOFÍSICO EN RELACIÓN CON EL YO, EL ALMA Y EL CUERPO

Tras las discusiones críticas con otros representantes de teorías alternativas sobre la empatía, Stein retorna al tema principal. De la mano del problema de la expresión del otro, central para Lipps, examina la constitución de individuo psicofísico y repasa sucesivamente las nociones del yo, la corriente de conciencia, el alma y el cuerpo viviente o animado.

Siguiendo a Husserl, Stein subraya que el cuerpo viviente se distingue del mero cuerpo físico porque es: a) portador de campos de sensación, b) punto cero de la orientación espacial, c) capaz de

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 33. Traducción levemente modificada.

<sup>80</sup> *Ibíd.*

movimiento libre, d) campo de expresión de las vivencias del yo y e) instrumento de su voluntad<sup>81</sup>. Admite que los campos de sensación del otro sólo pueden dárseme en empatía y efectúa algunas precisiones. En efecto, yo puedo empatizar con el otro por medio de su cuerpo físico que me remite a su cuerpo viviente. Así, la mano que descansa sobre la mesa no está ahí de modo igual que el libro situado a su lado. La mano «presiona» sobre la mesa y yo «veo» esa presión «en el modo de la cooriginariedad»: si sigo las tendencias (las intenciones vacías) implicadas en ese «co-captar» (*Miterfassen*), mi mano se «traslada» en el modo del como-si al lugar de la mano ajena, se pone en su lugar y siente sus sensaciones en el modo de una presentificación empática gracias a la cual no hay «fusión» sino que la mano ajena se mantiene como ajena, como otra que la mía. Esto es posible no porque se trace una suerte de razonamiento por analogía entre ambos cuerpos, sino porque la estructuración de mi cuerpo en su doble constitución se atiene a un tipo (*Typ*), a un esquema básico que no es rígido sino variable dentro de ciertos límites, lo que posibilita por así decirlo «adaptarlo» a estructuras no idénticas a las mías. Así puedo empatizar con el sentir de una mujer siendo varón, o de un niño, o incluso, como variante más alejada de mi *Typ*, con un animal<sup>82</sup>. En este último caso, la posibilidad de un cumplimiento de las intenciones vacías es menor que cuando nos encontramos con un otro humano, pero de ninguna manera es nula. Por ejemplo, cuando veo un perro herido puedo «sentir» empáticamente su dolor, aun cuando no pueda interpretarlo tal como lo siente el perro, al modo «perruno». Lo mismo sucede cuando «veo» su alegría perro al contemplar sus posturas corporales, el meneo de la cola, el timbre del ladrido, etcétera.

Cuando aborda la cuestión del cuerpo como centro de orientación, Stein subraya que la empatía implica la presentificación del cuerpo del otro como un nuevo punto cero. Gracias a esta orientación puedo empatizar las percepciones externas del otro y con ello su mundo espacial, lo que me abre la posibilidad de empatizar ya no sólo sus sensaciones sino también sus *actos* intencionales<sup>83</sup>. Esto permite no sólo el conocimiento del otro sino al mismo tiempo un enriquecimiento de mi propia experiencia de mí mismo al menos en dos direcciones. Por un lado, porque puedo incorporar experiencias que yo no tendría, por ejemplo, en el caso de otro que fuera ciego. Por el otro, porque esta capacidad de desplazarse al otro que permite la empatía posibilita comprender a mi propio cuerpo como un cuerpo físico situado en el espacio del mundo<sup>84</sup>. A su vez, la doble constitución que tiene

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, 75.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, 77.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, 80.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, 82.

lugar aquí: el otro en su ser-situado y yo mismo en mi des-centramiento, permiten distinguir entre la apariencia (o aparición) de mundo (*Welterscheinung*), que es diferente para cada uno, y el mundo en cuanto tal, que es el mismo para todos. Como afirma Stein: «El mundo percibido y el mundo dado por empatía son el mismo mundo visto de distinta manera»<sup>85</sup>. La imagen del mundo del otro no cancela *mi* imagen del mundo sino que ambas se conservan y de este modo, gracias a la empatía, traspaso los límites de mi conciencia individual y llego a apariciones del mismo mundo que son independientes de mi percepción.

En cuanto al cuerpo del otro como portador de movimiento, Stein traza la diferencia entre el movimiento mecánico y el viviente, así como entre el propio y el co-movimiento (*Mitbewegung*)<sup>86</sup>. El movimiento viviente es al mismo tiempo mecánico. Tras negar que haya un co-movimiento viviente (pone como ejemplo el movimiento de un tren donde estoy sentado y el movimiento del paisaje, donde ambos pueden ser percibidos como lo que se mueve), afirma que el movimiento viviente es movimiento propio. Y estas son las condiciones que se cumplen en la captación de los movimientos vivientes del otro por empatía<sup>87</sup>. Este apartado finaliza con una observación interesante: «la idea de un ser enteramente inmóvil es irrealizable» y por lo tanto, el libre movimiento pertenece a la estructura (*Aufbau*) del individuo<sup>88</sup>.

Adopta la misma estrategia con relación a los fenómenos vitales, tales como el crecimiento, desarrollo y envejecimiento, la salud y la enfermedad, o sea, los sentimientos comunes. Ellos también son experimentados únicamente de manera empática. Los sentimientos confieren a los actos espirituales una «coloración» (*Färbung*) característica (Husserl mencionaba ya en las *Investigaciones Lógicas* la coloración como característica de los actos afectivos)<sup>89</sup>. De la misma manera «vemos» en los movimientos del otro la manera como se siente. Y esto se extiende, con limitaciones, incluso a las plantas, aunque aquí no pueda hablarse de coloración ni tampoco de una conciencia despierta que efectúa actos<sup>90</sup>. Un ejemplo claro es el del médico que da un diagnóstico. La enfermedad misma, los microbios, etc. no son «vistos» empáticamente, pero sí el «cuadro clínico» que permite reconocer lo específico de la enfermedad dada frente a otros tipos de dolencia<sup>91</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.* Traducción modificada.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 85 s.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 86.

<sup>89</sup> Cf. Hua XIX/1, 409.

<sup>90</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 87.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 89.

Por último, Stein se ocupa del problema del cuerpo como expresión y retoma la crítica a Lipps. En su primera aproximación, Lipps considera a las expresiones vitales como signos que deben interpretarse mediante la evocación de los recuerdos de vivencias propias. Más tarde diferencia entre signo y símbolo. En el primero, lo percibido como signo remite a otra cosa, como ocurre con el humo que remite al fuego. En el símbolo, lo percibido contiene algo anímico que es co-vivido, como en el caso de los gestos dolorosos y el dolor<sup>92</sup>. Stein se remite aquí a los análisis husserlianos del signo en la primera *Investigación lógica* y diferencia entre la señal y la expresión. En el primer caso, el de la señal, algo percibido me anuncia o indica que otra cosa existe, así por ejemplo el humo indica la presencia de fuego. La expresión (o el símbolo, en el uso de Lipps) quiere decir que a partir de algo percibido, el signo, se capta algo distinto de orden anímico, el «significado». Mientras que en la señal hay una relación de motivación, de si...entonces, en la expresión hay una unidad; por ejemplo, en la tristeza que «veo» en un semblante triste, ese sentimiento está dado junto con el semblante: «el semblante es el lado externo de la tristeza, ambos constituyen una unidad natural»<sup>93</sup>. Hay una *metábasis eis allo génos*<sup>94</sup>. Pero la diferencia capital reside en que las palabras se refieren a su objeto por medio del significado mientras que la señal no posee significado sino únicamente la función de señalar, de apuntar a su objeto. Y el significado tiene carácter general, no individual. Si distinguimos ahora entre la expresión corporal y la expresión verbal, la comprensión de la primera se edifica sobre la captación del cuerpo del otro, que ya ha sido constituido como cuerpo viviente de un yo. Es decir, que ha sido mediado por actos empáticos. En cambio, en la expresión verbal es posible tomar distancia del otro y captar el significado en cuanto objeto ideal, por lo cual no tiene lugar aquí un acto de empatía sino un acto de dar significado, de «animar» los signos, como dice Husserl. Cuando oigo la palabra «llueve», la entiendo con independencia de quien la dice, y la llevo a su cumplimiento intuitivo cuando miro por la ventana y constato que efectivamente está lloviendo<sup>95</sup>. Finalmente, también es posible que las palabras remitan no sólo a sus significados sino también que tengan una función de notificación (*Kundgabe*), es decir, que expresen los actos donadores de sentido del hablante. Así por ejemplo cuando en lugar de una información se da una orden, se expresa un ruego, se hace una pregunta<sup>96</sup>. En suma, como escribe Husserl en un

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, 94. Stein conjetura que el cambio en la teoría de Lipps se debió a la influencia de las *Investigaciones lógicas*.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, 95.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, 96.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, 101.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, 101.



manuscrito inédito, en la comprensión empática hay una unidad real del cuerpo físico, el cuerpo viviente y la espiritualidad: «el cuerpo de la palabra y el alma de la palabra forman una unidad viviente»<sup>97</sup>. El signo, en el sentido de la señal, no pertenece a lo designado por él.

---

<sup>97</sup> «Wortleib und Wortseele bilden eine lebendige Einheit», Ms. E I 3 I, p. 84, fechado entre 1910 y 1915. Agradezco a la Prof. Dr. Julia Jansen, Directora de los Archivos Husserl de Lovaina, por su amable autorización para citar manuscritos inéditos del legado husserliano.



## Artículo

### Compasión, confianza y vulnerabilidad: de la fenomenología de la empatía a la individuación de la persona

### Compassion, trust and vulnerability: from the phenomenology of empathy to the individuation of the person

*Ignacio Quepons Ramírez*

INSTITUTO DE FILOSOFÍA, UNIVERSIDAD VERACRUZANA, MÉXICO

[iquepons@uv.mx](mailto:iquepons@uv.mx)

 <https://orcid.org/0000-0002-1589-3951>

**Resumen:** El artículo sugiere la importancia de la vulnerabilidad en la consideración de dos formas de referencia a la singularidad axiológica de la persona humana: la compasión y la confianza, a la luz de la fenomenología de la empatía de Edith Stein. Para tal efecto, se recurre al estudio crítico de algunas propuestas contemporáneas como la teoría enriquecida de la empatía de Mariano Crespo, y la fenomenología de la confianza como emoción moral, que encontramos en Anthony Steinbock, y como actitud práctica desarrollada por Esteban Marín-Ávila. La contribución que el artículo pone a consideración es mostrar cómo en todos los casos es necesaria una consideración de la vulnerabilidad que puede ser descrita en clave del pensamiento fenomenológico de Edmund Husserl y Edith Stein.

**Palabras clave:** intersubjetividad, emociones morales, empatía, fenomenología, corporalidad.

**Abstract:** The paper suggests the relevance of vulnerability in the study of two forms of reference to the axiological singularity of the human person: compassion and trust in light of the Phenomenology of empathy of Edith Stein. For this purpose, some contemporary doctrines such as the theory of enriched empathy of Mariano Crespo, the phenomenology of trust as a moral emotion that we may find in Anthony Steinbock, and trust understood as a practical attitude developed by Esteban Marín-Ávila. The contribution this paper puts into consideration is to show how in all these cases it is necessary to consider vulnerability which it is possible to describe following the phenomenological thought of Edmund Husserl and Edith Stein.

**Key words:** intersubjectivity, moral emotions, empathy, phenomenology, corporeality

Recibido: 25 de mayo de 2024 / Aceptado: 26 de junio de 2024





*¿En qué situación es seguro confiar en los hombres?  
Cuando un mismo peligro amenaza nuestros negocios*

Hesíodo

## INTRODUCCIÓN

La disertación de Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía*, defendida en agosto de 1916 y publicada al año siguiente, es una de las más importantes contribuciones de la tradición fenomenológica. En esta obra, de la mano del desarrollo de la fenomenología constitutiva de su maestro Edmund Husserl, Stein esboza los lineamientos de una descripción de la empatía como acceso originario a la alteridad<sup>1</sup>. Sin embargo, vista desde otro perfil, la obra en realidad es también una contribución a la aclaración del problema de la constitución trascendental de la persona humana, en su realidad, y en relativa independencia del acceso reflexivo por el cual tenemos conciencia de nosotros mismos como sujetos de experiencia. Como afirmará Husserl, años más tarde, «el primer hombre es el otro, no yo»<sup>2</sup>; es decir, una fenomenología consecuente de la persona debe comenzar con el paso ineludible de dar cuenta de la forma por la cual tenemos a lo humano como objeto de experiencia, esto es, en la humanidad del otro.

Así, la aclaración de la experiencia de la subjetividad ajena, la empatía, requiere, en primer lugar, desplazar el prejuicio que convierte a esta vivencia en una especie de co-sentir o sentir lo mismo que el otro<sup>3</sup>. En realidad, las vivencias con las cuales nos damos cuenta de los sentimientos de los demás, o nos dejamos afectar por lo que sienten, presuponen esta experiencia más fundamental, en la que el otro se ofrece como tal. Sin embargo, la fenomenología de la empatía de Stein sienta las bases para una teoría de la experiencia del otro en general; aunque, en otro nivel, podemos preguntarnos por otras dimensiones de constitución, las de la configuración en la experiencia de la singularidad axiológica de la persona, para lo cual es preciso incorporar otras dimensiones propiamente afectivas donde accedamos no a cualquier otro, sino al otro dado singularmente, en su existencia concreta. En las siguientes páginas intentaré apuntar la relevancia de dos dimensiones decisivas en el estudio de la singularidad axiológica de la persona, en el contexto de las investigaciones sobre la empatía iniciadas

---

<sup>1</sup> Enrique Muñoz Pérez, «El concepto de empatía (Einfühlung) en Max Scheler y Edith Stein. Sus alcances religiosos y políticos», *Veritas*, 38 (2017): 77-95.

<sup>2</sup> Edmund Husserl *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Husserliana Gesammelte Werke, vol. XIV, (La Haya: Martinus Nijhof), 418 en lo sucesivo, Hua XIV seguido del número de página.

<sup>3</sup> Edith Stein, *Sobre el problema de la empatía* (Madrid: Trotta, 2004).



por Stein y Husserl: la compasión y la confianza. Por otra parte, señalaré que el presupuesto necesario de la fenomenología de la compasión y la confianza, como emociones o actitudes prácticas que brindan a la experiencia la singularidad de la persona, es cierta consideración de la vulnerabilidad como dimensión irreductible de la existencia humana.

### 1. LA VULNERABILIDAD COMO DIMENSIÓN HUMANA

En este sentido, por vulnerabilidad no me refiero solamente a la fragilidad física, sino al sentido de «precariedad» y daño potencial que compromete la dimensión más íntima de la persona. Así, mientras Stein señala que su objetivo es describir «la experiencia de la conciencia ajena en general, sin tener en cuenta de qué tipo es el sujeto que tiene la experiencia y de qué tipo el sujeto cuya conciencia es experimentada»<sup>4</sup> la atención a la dimensión afectiva involucrada en algunas experiencias de empatía permite dar cuenta de la experiencia del otro en su singularidad íntima. Se trata, como hemos señalado, de un paso fundado en el acto propiamente objetivante a través del cual se accede a la experiencia del otro como otro yo, y que es común a cualquier otro; pero la vida afectiva permite una instanciación singular tanto al sujeto de la empatía como al sujeto «otro» del que se tiene experiencia.

Por otra parte, la descripción de la vulnerabilidad como propensión a ser heridos comienza con su manifestación más elemental: la vulnerabilidad corporal que puede describirse, en primera instancia, como una forma de horizonte negativo motivado por la posibilidad de cancelación súbita de alguna capacidad práctica, especialmente la capacidad de movimiento, aunada a alguna forma de vivencia aflictiva como el dolor, que a su vez ocasiona la formación de habitualidades concordantes a esa anticipación afectiva del daño, revelando la fragilidad y dependencia de la persona. Una de las formas en que nuestra vulnerabilidad resulta más patente es la que está en juego en la relación con los demás, quienes a su vez manifiestan desde nuestro cuerpo una fragilidad que no nos es indiferente.

Aunque la vulnerabilidad revela el horizonte de propensión al daño, casi siempre no tematizado, y en alguna medida no tematizable con respecto a sus alcances, no necesariamente tiene un signo negativo. La vulnerabilidad es también el presupuesto imprescindible para los actos sociales que llevan implícitos vínculos intersubjetivos como la confianza<sup>5</sup>. Además, la vulnerabilidad constituye una de las motivaciones más importantes en la formación de disposiciones morales como la compasión. Por tanto, en alguna medida, la vulnerabilidad revela un campo de exposición afectiva como condición

---

<sup>4</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

<sup>5</sup> Anthony Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. (Evanston: IL, Northwestern University Press, 2014): 206-208.



común entre seres humanos, en la que descansan muchas de nuestras inquietudes morales y se vuelve manifiesta, de forma más evidente, en las formas del amor personal. De este modo, el objetivo que orienta esta investigación es aclarar en qué medida y de qué forma la vulnerabilidad y con ella la conciencia de uno mismo, que emerge al descubrir los límites afectivo-prácticos del cuerpo vivido en relación con los límites de sus capacidades y la afectación del daño, forma parte del correlato de formas empáticas enriquecidas<sup>6</sup> como la compasión y de actitudes morales como la confianza.

La vulnerabilidad, por otro lado, ha sido objeto de aproximaciones teóricas en un contexto más reciente por autoras como Martha Nussbaum, quien sugiere que las emociones son un aspecto decisivo en la configuración de nuestra humanidad y revelan nuestra propia condición como esencialmente vulnerable. Para Nussbaum, las emociones exhiben un rasgo cognitivo orientado intencionalmente hacia la captación de valores. La referencia intencional propia de ciertas emociones, motivada por creencias, está dirigida a cosas que nos importan, es decir, que son decisivas para nuestro bienestar, pero exceden a nuestro control. En palabras de la autora: «las emociones nos conectan con elementos que consideramos importantes para nuestro bienestar pero que no controlamos por completo»<sup>7</sup>.

Ingrid Vendrell ha destacado cómo algunas posturas, la llamada teoría cognitiva de las emociones, la de Nussbaum y la de otros representantes actuales del debate sobre filosofía de las emociones, en realidad, tienen como antecedente, no siempre reconocido, a la tradición fenomenológica. Autores tales como Edmund Husserl, Max Scheler y Edith Stein<sup>8</sup> realizaron importantes contribuciones, anteriores a los debates actuales sobre el sentido de las emociones, y describieron cómo la vida afectiva tiene una dimensión intencional por la cual se accede a la esfera del valor desde la experiencia vivida. No obstante, la hipótesis de Nussbaum sobre la relación entre vida emocional, conciencia del valor y vulnerabilidad, nos permite traer a consideración ese aspecto desatendido de la experiencia: nuestro carácter vulnerable, que resulta, por lo demás, crucial para comprender a cabalidad la implicación entre conciencia de valor y afectividad, sobre todo en lo concerniente a nuestros vínculos sociales.

---

<sup>6</sup> Mariano Crespo, «From Empathy to Sympathy: On the Importance of Love in the Experience of Others», en *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity: Historical Interpretations and Contemporary Applications*, ed. por Frode Kjosavik, Christian Beyer, y Christel Fricke (London: Routledge, 2019).

<sup>7</sup> Martha Nussbaum, *Upheavels of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005): 43.

<sup>8</sup> Ingrid Vendrell Ferrán, «Intentionality, value disclosure and constitution: Stein's model», en *Empathy, Sociality, and Personhood*, ed. por E. Magri y D. Moran, (New York: Springer, 2017): 65-85, [https://doi.org/10.1007/978-3-319-71096-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-319-71096-9_4)



## 2. EL APORTE DE STEIN RESPECTO DE LA EMPATÍA

Edith Stein presentó su tesis doctoral en la Universidad de Friburgo en 1917, bajo la dirección de Edmund Husserl. Entre los años de 1916 y 1918, realizó un intenso trabajo de estudio y edición de los manuscritos de investigación de su maestro, entre los que destaca el segundo volumen de *Ideas* que posteriormente será transcrito por Ludwig Landgrebe (1924-25), sobre quien Stein tuvo una influencia temprana decisiva.

Desde hace más de diez años, los Archivos Husserl de la Universidad de Colonia trabajan en una nueva edición del manuscrito original de Stein; luego de descubrirse la enorme intervención de Stein en ese proyecto, no sólo en la composición del manuscrito sino en los aportes teóricos. La temática decisiva de la constitución de la persona humana y el ámbito de la experiencia que le corresponde, el ámbito espiritual o cultural, formará parte de la agenda de Stein, incluso después de su ordenación religiosa. Asimismo, la estructura general de los estratos de la constitución es la misma en el tratado *Ideas II*, como lo conocemos ahora, y en obras como *La estructura de la persona humana* y, naturalmente, *Sobre el problema de la empatía*.

El conocido estudio de Stein sobre la empatía consiste en una detallada descripción de los rasgos que constituyen la experiencia de la alteridad, en estricta demarcación de otros sentidos más bien afectivos asociados a la noción de empatía. Para Stein la empatía no se identifica con el «co-sentir», los sentimientos del otro; se trata más bien, en sentido estricto, de la percepción del otro como un yo ajeno, con su propia vida afectiva, con su propia intimidad irreductible por lo demás a la mía. Sin embargo, dentro de la investigación orientada a la constitución de la persona, como señala Stein, también resulta necesaria una aclaración de la correlación entre persona y mundo de valor, para la cual se precisa dar cuenta de la vida afectiva. Las vivencias afectivas, particularmente lo que Stein llama «actos sentimentales» permiten la constitución del «mundo de los valores»<sup>9</sup>.

En su obra *Sobre el problema de la empatía*, Stein hace algunas aclaraciones sobre el tema de las vivencias del sentimiento. Siguiendo a su maestro Husserl, para Stein se puede hablar de sentimientos como sensaciones afectivas y lo que, en sentido estricto, se llaman actos del sentimiento. El sentimiento, dice, «es también sentimiento de algo, es un acto donante, y por otro lado hay que considerar también todo acto como disposición del yo anímico una vez que éste se ha constituido»<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 110.

<sup>10</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 116.



Los sentimientos entrañan una doble dimensión de la misma vivencia, su lado propiamente afectivo y su aspecto intencional, como acto del yo:

Se ha querido distinguir entre «sentir» sentimientos y «sentimiento». Yo no creo que con estas dos designaciones toquemos dos clases diferentes de vivencias, sino sólo las diferentes «direcciones» de la misma vivencia. El sentir sentimientos es la vivencia en cuanto que nos da un objeto o algo del objeto. El sentimiento es el mismo acto en cuanto que aparece como proveniente del yo o que descubre un estrato del yo<sup>11</sup>.

Por otra parte, como la propia Stein destaca, «en los sentimientos nos vivenciamos no sólo como existentes, sino como hechos así o así; ellos nos manifiestan cualidades personales»<sup>12</sup>. Este rasgo es decisivo para lo que estamos proponiendo, mientras que la empatía es la vivencia por la cual el otro se da a la experiencia en general, por sí misma no se refiere a todas sus determinaciones individuales como persona. Camino por la calle y veo a otras personas, me doy cuenta de que son otros como yo, cada uno con sus asuntos y, ciertamente, diferente del resto de cosas que hay a mi alrededor, pero no me pregunto ni por sus nombres; vivo en una atención de fondo con respecto a su singularidad personal. Incluso cuando subo al transporte público y pago mi pasaje, veo al conductor y lo reconozco como otra persona igual que yo, pero ni él ni yo orientamos nuestra atención a la singularidad de cada uno. Esto sólo ocurre cuando se establece alguna forma de compromiso afectivo donde se destaca la humanidad del otro, ya no en general, sino con respecto a su singularidad personal.

Stein, por otra parte, también señala formas afectivas de trasfondo que no destacan los estratos del yo, sino que:

Lo impregnan completamente y lo llenan, y penetran todos los estratos o pueden al menos penetrarlos. Tienen algo de omnipresencia de la luz y, por ejemplo, ni siquiera la serenidad de carácter como propiedad vivida está localizada en modo alguno en el yo, sino que está difusa por encima como un claro resplandor. Y toda vivencia actual tiene en sí algo de esta «iluminación» de conjunto está sumergida en ella<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 116.

<sup>12</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 117.

<sup>13</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 118.

Finalmente, tenemos los sentimientos estrictos, con su carga explícita de intencionalidad, que en otro lenguaje podríamos caracterizar como emociones; en el lenguaje de Stein se habla de actos sentimentales. En los actos sentimentales «se descubren los estratos personales»<sup>14</sup> a los que pertenecen vivencias como el amor, el odio, la gratitud, la venganza, el rencor. Estos sentimientos no sólo vienen del yo, sino que están anclados en el yo; y tienen como correlato «valores personales», es decir, valores que no son derivados de otros valores. Stein ejemplifica esta forma de valores en el amor:

Tenemos un asir o bien un tender a la valía personal que no es un valorar a causa de otro valor; no amamos a una persona porque hace el bien, su valía no consiste en que haga el bien (aun cuando en eso quizá se evidencia el valor), sino que ella misma es valiosa y la amamos «por ella misma». Y la capacidad de amar que se exterioriza en nuestro amor radica en otra profundidad que la capacidad del valorar moral, la cual es vivenciada en el valorar una acción<sup>15</sup>.

Asimismo, de acuerdo con la autora, entre el valor sentido a través del sentimiento, el sentimiento del valor y la realidad del valor, sumado a su profundidad en el yo, hay conexiones esenciales. «La profundidad de un sentimiento de valor determina la profundidad de un sentido que se constituye sobre la aprehensión de la existencia de ese valor, existencia que no tiene la misma profundidad»<sup>16</sup>. Así, el dolor por la pérdida de una persona amada no es tan profundo como el amor por la persona, cuando esa pérdida significa que esa persona deja de existir. El amor, sobrevive a su existencia, el amante sigue amando. Por otro lado, si la pérdida significa la «derogación de la persona» y su valía, dice Stein, «entonces el dolor por la pérdida es equivalente a la supresión del amor y radica en la misma profundidad»<sup>17</sup>.

### 3. LA TEORÍA DE LA EMPATÍA ENRIQUECIDA

El tema del amor fue también objeto de investigaciones por parte de Edmund Husserl, precisamente entre los años que mantuvo colaboración estrecha con Stein. Muchos de estos manuscritos fueron conocidos por Stein, en algunos casos, antes de la redacción de su disertación doctoral *Sobre el problema de la empatía*. En este contexto, y con base en algunos de estos manuscritos de Husserl, Mariano Crespo,

---

<sup>14</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 119.

<sup>15</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 119.

<sup>16</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 120.

<sup>17</sup> Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 120.



en una investigación reciente, sugiere la posibilidad de ampliar la teoría de la empatía de Husserl y Stein hacia la exploración de las emociones como la compasión y el amor.

Crespo llama enriquecimiento de la empatía a la experiencia donde el amor «transforma la mera empatía en una experiencia más rica del otro»<sup>18</sup>. Así, «cuando Husserl habla del amante siendo absorbido por el amado no está hablando de cualquier tipo de amor sino de amor personal»<sup>19</sup>. En un manuscrito de 1931, Husserl afirma:

Por tanto, el amor no meramente significa que uno observa al otro como feliz y bien, y después un mismo se complace, y que uno se siente mal si no es el caso. Esto quiere decir también que la vivencia misma de uno está unida con el ser del otro a tal grado que el placer extraño directa, y completamente, se convierte en el placer de uno mismo, y que la aspiración extraña es (o se vuelve) la de uno mismo, que la auto-preservación se vuelve parte – y con ella de hecho se vuelve- la propia auto-preservación<sup>20</sup>.

El texto de Husserl, citado por Crespo, parece contradecir los principios de la teoría de la empatía de Stein, para quien la captación del otro en su alegría, y mi eventual alegría por ver al otro feliz, no son el mismo sentimiento, ni la captación de su alegría necesariamente conduce a que yo sienta también alegría. Husserl estaría naturalmente de acuerdo con la descripción de Stein; sólo que en este manuscrito y, en general, en sus reflexiones sobre la ética del amor está en juego no sólo la captación del otro sino la captación de su valor, no sólo de su dignidad sino del carácter absoluto que reclama sentir amor por esa persona concreta, en esas circunstancias específicas. En el amor la alegría del otro es mi alegría, y su aspiración mi aspiración. «En el amor auténtico los amantes no viven uno con el otro, o uno junto al otro sino uno en el otro»<sup>21</sup> dice un manuscrito famoso de 1914 sobre el amor. Este vivir uno en el otro no es la empatía en el sentido de Stein, sino su forma enriquecida, donde los actos fundados que revelan el valor personal del amado no lo entregan sólo en la figura de la experiencia del otro yo, sino de una persona con quien se compromete lo que más importa. También Crespo conecta estas consideraciones con la posibilidad de preguntarse en qué medida el amante contribuye a la revelación de la vocación, y a una apertura de la «profundidad o riqueza del valor intrínseco [del

---

<sup>18</sup> Crespo, «From Empathy», 240.

<sup>19</sup> Crespo, «From Empathy», 240.

<sup>20</sup> *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik*, Husserliana Gesammelte Werke, Vol. XLII, Rochus Sowa & Thomas Vongehr (New York: Springer, 2014): 467. En adelante Hua XLII seguido del número de página.

<sup>21</sup> Hua XIV, 179

amado]» a una «apertura de las posibilidades propias del amado que no pueden anticiparse de antemano y que sólo pueden ser reveladas por el movimiento del amor»<sup>22</sup>.

Aquí volvemos al punto al que nos referíamos al inicio. Con Husserl y Crespo podemos preguntar cómo el amante (ético) participa voluntariamente en el desarrollo del alma del otro, en el desarrollo de su subjetividad, y con ello también sería posible preguntar en qué medida esta experiencia revela mi auténtico yo<sup>23</sup>. A esta reflexión podríamos agregar la pregunta sobre en qué medida la auto-reflexión sobre la vulnerabilidad y su lugar en la formación de horizontes de valor, como sugerimos también con Nussbaum, constituye un elemento decisivo en su teoría de la empatía enriquecida.

Primero, para mostrar nuestro punto en torno a la vulnerabilidad, podemos tomar en cuenta otros manuscritos de la misma época donde Husserl aborda el tema del cuidado en relación con la anticipación afectiva del eventual fracaso de una capacidad práctica<sup>24</sup>. La conciencia de la vulnerabilidad no puede anticipar las formas específicas del fracaso de una tendencia práctica a la manera de una expectativa concreta, en esto se conecta con formas de anticipación como la esperanza. Como menciona Crespo, «no pueden ser anticipadas de antemano y sólo se revelan en el movimiento de amar»<sup>25</sup> pero el amor no es una «mera contemplación», sino un compromiso personal que pone en juego la totalidad de la vida abierta desde el horizonte de la circunstancia en donde nos descubrimos amando.

En efecto, hay una clara relación entre el descubrimiento del sí mismo auténtico y la vulnerabilidad revelada en su forma más radical en la experiencia del amor. La vida del amado importa en el desarrollo de la propia vida del amante, permite la articulación de todas sus metas; y para el amante, la vida del amado adquiere un valor, no sólo para sí sino también en función del amado, más allá del amante, en este punto se extiende el horizonte de la vulnerabilidad: el campo de aquello que excede el control del amante. La posibilidad del fracaso en el amor, la muerte del amado y cualquier interrupción de la tendencia anunciada en la capacidad más básica del movimiento corporal son signos de una dignidad que compromete a quien la descubre; no se da simplemente por descontada, sino que se requiere, se elige y, en consecuencia, se vive como responsabilidad y vocación personal.

---

<sup>22</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

<sup>23</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

<sup>24</sup> Hua XLII, 413

<sup>25</sup> Crespo, «From Empathy», 245.

#### 4. LA CONFIANZA COMO EMOCIÓN MORAL Y COMO ACTITUD PRÁCTICA

Otra posibilidad de la relación con los otros, que si bien presupone la vivencia de la empatía como acceso en general a los demás, es la relación establecida a partir de la confianza. La confianza no es una mera tesis de creencia, es decir, no es meramente reconocer un determinado contenido proposicional relativo a alguien como cierto; se trata más bien de una manera de asumir, de forma práctica, tanto a la persona en quien confío como en mí mismo, la cual me compromete al punto de crear un vínculo con otros, como vulnerable. Así lo describe Anthony Steinbock en su obra *Emociones Morales*: «Cuando confío, hago más que meramente vivir en una simple actitud de creencia; me empeño a mí mismo “personalmente” en la otra persona y, por lo tanto, en lo que la otra persona dice o en cómo la otra persona actúa; me doy a mí mismo en su “palabra”»<sup>26</sup>.

La confianza exhibe un carácter moral de la vulnerabilidad donde voluntariamente me pongo a disposición del otro, en un lazo asimétrico de dependencia. Esto naturalmente requiere haber advertido al otro en su humanidad personal, a través de los actos correspondientes de empatía, pues asumir el carácter personal del otro es condición de la confianza en esa persona. No obstante, al mismo tiempo, no confiamos en cualquier persona, sino en alguien con quien hemos establecido un vínculo moral que nos singulariza mutuamente: a mí como quien confía en esa persona, y a esa persona como digna de mi confianza. «Cuando confío, me dispongo a mí mismo hacia otro su “completamente”, por “entero”, incluso aunque pudiera traicionarme o engañarme, intencionalmente o sin intención»<sup>27</sup>.

A las descripciones de Steinbock se suman otras contribuciones hacia una fenomenología de la confianza como las de Esteban Marín-Ávila, quien ha destacado la centralidad de la confianza como un elemento crucial en la formación de los nexos sociales y, en consecuencia, indispensable para articular un discurso en torno a la deliberación de acciones racionales en la esfera social<sup>28</sup>.

La confianza, de acuerdo con Marín-Ávila se caracteriza por ser un «tipo de actitud práctica sumamente básica y simple sin la cual nuestra vida social sería impensable. Consiste en tratar de hacer algo que sólo se puede realizar si otros hacen otras cosas»<sup>29</sup>. Además, la confianza pone de manifiesto una dependencia constitutiva en nuestra realidad, todo lo que «sabemos, valoramos y hacemos depende de los demás»<sup>30</sup>. Por otra parte, a diferencia de Steinbock, Marín-Ávila restringe el componente

---

<sup>26</sup> Anthony Steinbock, *Emociones morales: el clamor de la evidencia desde el corazón*. Traducido por Ignacio Quepons Ramírez (Barcelona: Herder, 2022), 363.

<sup>27</sup> Steinbock, *Emociones Morales*, 367.

<sup>28</sup> Esteban Marín-Ávila, «Confianza reflexiva. La reflexión sobre confianza ante conocimientos y acciones», *Investigaciones fenomenológicas* no. 20 (2023):141-157.

<sup>29</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

<sup>30</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

emocional de la confianza en su descripción; es decir, con confianza no se refiere a la emoción experimentada durante la ejecución de la actitud práctica de la confianza, ciertamente es posible actuar «de manera confiada sin estar motivado emotivamente a ello, como cuando confiamos por mero hábito práctico»<sup>31</sup>.

El supuesto de investigación de Marín-Ávila enfatiza el papel de las síntesis activas que intervienen en la configuración de los actos sociales y, en consecuencia, en las acciones racionales. De hecho, como él mismo advierte en su estudio, cabe distinguir entre un sentido de confianza ciega a un sentido de confianza propiamente racional, con un amplio espectro de matices y modalizaciones de atención en su ejecución. La descripción de la confianza de Marín-Ávila se refiere sobre todo a un restringido de dicha noción, como actitud o disposición práctica con carácter temático explícito, una «intención práctica»<sup>32</sup>. En esa medida, cabe preguntarse si la confianza con carácter de acto no presupone un horizonte no temático, pero relativo a esta misma forma de intencionalidad.

En este sentido, y sin que ello suponga una contradicción de su propuesta, resulta interesante cierta vuelta a la postura de Steinbock que ubica la confianza dentro del ámbito emocional. Es decir, hay formas de confianza no motivadas por emociones o donde las emociones no juegan un papel en la ejecución de esta actividad práctica; pero, por otro lado, hay formas no temáticas de la confianza, o bien, hay cierto horizonte de trasfondo no temático y más bien asumido, que sólo se destaca en su contrario -en la sorpresa ante la irrupción de lo insospechado- y pone en contradicción la actitud práctica de la confianza. Aquí la vulnerabilidad tiene un cierto grado de tematización que no corresponde a su objetivación explícita e impacta, al menos parcialmente, el punto de Steinbock. En todo acto de confianza hay cierta conciencia de la vulnerabilidad, pero la patencia de tal vulnerabilidad no es una decepción sólo sobre una expectativa práctica, como la de una sorpresa, sino sobre todo ante el acontecimiento de la traición. Mientras que la frustración de otras actitudes prácticas, como la esperanza, es la decepción; la decepción de la confianza, en sentido estricto, es la traición. Además, en concordancia con Marín-Ávila y con Steinbock, la traición sólo tiene lugar en la actitud práctica de la confianza en el contexto de las acciones colectivas y los vínculos sociales. Y en relación con lo que hemos destacado de Stein, la traición supone la constitución de la persona que no sólo decepciona, en su comportamiento, cierta expectativa práctica fundada en la constatación de su alteridad subjetiva en la empatía, sino que, además, como traición, fractura el vínculo.

---

<sup>31</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 143.

<sup>32</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 142.

Hay otras formas de desconfianza como las que describe Marín-Ávila en su estudio<sup>33</sup>. La traición naturalmente suscita la actitud práctica contraria a la de la confianza, la desconfianza, y tiene en común con ella una relativa atención a la vulnerabilidad. El que desconfía se sabe vulnerable y se cuida; el que es traicionado constata su vulnerabilidad en el daño de la traición. Así, la vulnerabilidad, de la que habla Steinbock, en la cual me enlazo con el otro a través de la confianza, supone también una forma particularmente íntima de la vulnerabilidad, que no comparte la relativa conciencia de ella que tiene lugar en la desconfianza.

De igual forma, la vulnerabilidad en la confianza exhibe una forma de vulnerabilidad distinta de la disposición a ser afectados perjudicialmente de forma corporal; se trata de una forma de exposición profunda y de carácter propiamente moral. Por otro lado, al confiar, sólo en casos que implican un acto social donde se involucra de forma tética el conferir la confianza a alguien, no estamos vueltos a dicha actitud ni la ejecutamos de forma activa, al contrario, vivimos en ella como una tesis implícita, la confianza ciega de la que habla Marín-Ávila; por ejemplo, cuando asumimos que hay suelo bajo nuestros pies mientras caminamos, o que nos desnudamos para entrar en la ducha sin miedo a cortarnos con algo. En la confianza, como destaca Nicolas De Warren, no nos sentimos vulnerables, al contrario, dentro de la actitud de la confianza es donde nos movemos con libertad, sin necesidad de cuidarnos<sup>34</sup>.

Así, la confianza con carácter de acto, la confianza reflexiva, puede dar pie a la traición porque no sólo presupone la vulnerabilidad, sino que, al mismo tiempo, la asume: la confianza nos vuelve vulnerables. Sin embargo, la confianza como disposición (y no como una vivencia intencional con carácter de acto) constituye un análogo práctico de la actitud natural, la cual quizá sólo se revela en toda su magnitud en el evento de la traición<sup>35</sup>.

Resulta interesante, por otro lado, que Marín-Ávila se ocupa de la vulnerabilidad en relación con la confianza en otro contexto; la asunción de la vulnerabilidad como un rasgo de nuestra existencia social: «vivir en un mundo intersubjetivo implica ser vulnerable»<sup>36</sup>, lo cual nos coloca en una situación que debe afrontarse racionalmente, y para la cual la confianza racional es la forma de darle sentido a nuestra vulnerabilidad ante los demás.

---

<sup>33</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 151.

<sup>34</sup> Nicolas de Warren, *Original Forgiveness*, (Evanston IL: Northwestern University Press, 2020) 198.

<sup>35</sup> De Warren, *Original Forgiveness*, 199.

<sup>36</sup> Marín-Ávila, «Confianza reflexiva», 32.



## 5. CONCLUSIONES

Por todo lo anterior, podemos concluir que la teoría enriquecida de la empatía de Crespo parece presuponer una centralidad del reconocimiento de un sentido existencial de la precariedad, que estaría en la base del acceso amoroso o enriquecido de la empatía compasiva. Por otro lado, con respecto a los aportes de Marín-Ávila y Steinbock sobre la relación entre vulnerabilidad y confianza, quisiera insistir en la dimensión genéticamente anterior a las formas más explícitas de la confianza, que pueden suscitar también una tematización o conciencia de la vulnerabilidad: se trata de la relación de confianza que tiene lugar constitución del cuerpo propio, a través del agenciamiento surgido de la síntesis cinestésica del movimiento auto-motivado. En sentido estricto, esta dimensión se trata de la capacidad primordial de la subjetividad, la unidad de todos los enlaces que Husserl llama el «yo puedo» como capacidad facultativa de otras capacidades eventualmente adquiridas, y que redundan en la capacidad de moverse, donde la corporalidad viva es un elemento irreductible. Lo interesante es que el cuerpo es, al mismo tiempo, el vehículo de todos los enlaces cinestésicos, todos los enlaces que suponen el agenciamiento sobre el cuerpo, del que depende tanto la exhibición perceptiva del entorno como la posibilidad de emprender acciones y asumir el mismo mundo percibido como un campo práctico. Como toda forma de intencionalidad, el cumplimiento práctico está abierto a la eventual decepción; las formas que, no sólo decepcionan una expectativa práctica, sino que reducen o violentan el cuerpo, disminuyen o eventualmente destruyen la capacidad sintética elemental sin la cual no son posibles otras capacidades, dando lugar al daño del que hablamos en la vulnerabilidad. Así, si avanzamos de esta forma primordial de vulnerabilidad del cuerpo, como fractura en la secuencia sintética que permite el agenciamiento subjetivo sobre él y que lo revela como afectable y dañable, a formas de reducción o limitación de capacidades explícitamente prácticas, las acciones voluntarias, encontramos que, al constituir la confianza la actitud práctica que nos vuelve dependientes de las acciones de los demás para la consecución de las propias, en el enlace sintético de esta forma de dependencia descansa en una vulnerabilidad constitutiva, cuyo arraigo final es el cuerpo.

Así, la exposición del cuerpo supone una cierta disposición hacia los demás, fundada en un vínculo de dependencia que posibilita la configuración del campo práctico, formado a partir de vínculos de confianza en sentido social, fundados, a su vez, genéticamente en una confianza originaria en las capacidades corporales (el yo-puedo) que permite nuestra interacción y desplazamiento en el mundo. La propia comparecencia del mundo nos revela dependientes de los demás; lo que De Warren llama «la confianza en el mundo» descansa en esa forma de dependencia, si se quiere, ontológica, que revela la confianza como su propia condición de posibilidad. La confianza permite asumir el entorno



como un «espacio seguro», no necesariamente tematizado como tal, pero tampoco funciona como una mera creencia en sentido proposicional. Las formas de disposición, indisposición y exposición del cuerpo están íntimamente conectadas con el sistema de capacidades prácticas, sus eventuales limitaciones y frustraciones en las que nuestra vulnerabilidad es manifiesta. La disposición e indisposición afectivo-práctico de la vida corporal presupone un vínculo de dependencia con los demás, por tanto, la exposición al daño que resulta de la traición, aunque involucra aspectos de orden simbólico y no es equiparable a la mera decepción de una capacidad práctica, conserva algo de la afectación corporal y la exposición del cuerpo al daño. El cuerpo no sólo es la unidad de las capacidades prácticas, sino que instituye un punto de vista, en principio, siempre parcial, con puntos ciegos que son, no obstante, visibles para otros. La exterioridad del cuerpo y la finitud con respecto al punto de vista que induce ese punto ciego, visible no obstante para otros, se conecta con la condición de dependencia común, opacada por las abstracciones de la autonomía subjetiva, y que experiencias como la confianza y la compasión no sólo nos devuelven a la centralidad de la vida ética en los vínculos intersubjetivos, sino a su arraigo en la común condición vulnerable.



## Artículo

### Edith Stein sobre la motivación

#### Edith Stein on motivation

*Carlos Guillermo Viaña Rubio*

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

UNIVERSIDAD NACIONAL TECNOLÓGICA DE LIMA SUR

[cvianar@unmsm.edu.pe](mailto:cvianar@unmsm.edu.pe)

 <https://orcid.org/0000-0001-5110-5943>

**Resumen:** El artículo analiza la fenomenología de la motivación de Stein, explorando la intencionalidad de la conciencia y los sentidos a través de los cuales se manifiestan los diversos seres del mundo circundante. Stein demuestra cómo cualquier psicología que prescindiera de estos aspectos es insuficiente para comprender la complejidad humana. En este sentido, explora la relación entre la psique y el espíritu, y distingue entre causalidad y motivación. También se centra en la relación entre el individuo, la comunidad y el mundo espiritual. Stein asocia la causalidad con el estrato psíquico y la motivación con el espiritual, y demuestra las diversas conexiones entre estos estratos mediante detallados análisis fenomenológicos. Además, discute la validez de las críticas al concepto de causalidad, argumentando que solo la fenomenología puede abordar estas objeciones. En síntesis, el texto ofrece un profundo examen de la motivación humana y su relación con la conciencia y el mundo circundante desde una perspectiva fenomenológica.

**Palabras clave:** Stein, Husserl, fenomenología, causalidad, motivación, ciencias del espíritu.

**Abstract:** The article analyzes Stein's phenomenology of motivation, exploring the intentionality of consciousness and the senses through which the various beings of the surrounding world manifest themselves. Stein demonstrates how any psychology that dispenses with these aspects is insufficient to understand human complexity. In this regard, he explores the relationship between psyche and spirit, and distinguishes between causation and motivation. She also focuses on the relationship between the individual, the community and the spiritual world. Stein associates causality with the psychic stratum and motivation with the spiritual, and demonstrates the various connections between these strata through detailed phenomenological analyses. In addition, he discusses the validity of criticisms of the concept of causality, arguing that only phenomenology can address these objections. In summary, the text offers an in-depth examination of human motivation and its relation to consciousness and the surrounding world from a phenomenological perspective.

**Key words:** Stein, Husserl, Phenomenology, Causality, Motivation, Spiritual Sciences.

Recibido: 17 de enero de 2024 / Aceptado: 19 de junio de 2024





## INTRODUCCIÓN

En su obra *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y las ciencias del espíritu (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*, Edith Stein profundizó en la fenomenología de la motivación de Husserl. Ella mostró cómo cualquier psicología que ignore la intencionalidad de la conciencia, la intersubjetividad y los sentidos a través de los cuales se manifiestan los diversos seres del mundo circundante es inadecuada para dar cuenta de la complejidad humana. A pesar de compartir varias similitudes con *Ideas II*, obra que Stein ayudó a organizar durante sus dos años como ayudante de Husserl (1916-1918), en las *Contribuciones* la autora realizó valiosos aportes al tema de la motivación.

El trabajo de Stein se publicó en 1922 en el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica*, la revista que sirvió de medio para la divulgación de una serie de importantes publicaciones de autores pertenecientes al movimiento fenomenológico. Stein fue dirigida por Husserl en su tesis *El problema de la empatía en su desarrollo histórico y en su consideración fenomenológica (Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung)*, defendida en 1916 y publicada, parcialmente, al año siguiente con el título *Sobre el problema de la empatía (Zum Problem der Einfühlung)*. Posteriormente, entre los años 1916 y 1918, trabajó para él como su asistente. Durante este período tuvo acceso a los manuscritos del maestro y fue responsable no solo de la preparación de *Ideas II*, sino también de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, entre otros importantes escritos. Por tanto, no es de extrañar la similitud temática y de ideas entre las obras de Stein y Husserl. En el prefacio a las *Contribuciones*, Stein asume ante el lector que no le fue posible citar a Husserl, ya que mucho de lo que expone en la obra solo se encontraba en los manuscritos del maestro, particularmente en *Ideas II*.

Tengo que decir todavía unas cuantas palabras para explicar la relación de mis investigaciones con el mundo de ideas de E. Husserl. Ayudé durante casi dos años al Profesor Husserl en la preparación de extensas publicaciones, y durante ese período tuve a mi disposición todos sus manuscritos de los últimos decenios (incluso aquellos que se ocupan del tema de la psicología y de las ciencias del espíritu). Es obvio que las sugerencias que recibí por ello y por las numerosas

conversaciones mantenidas con el Profesor Husserl tuvieron una influencia decisiva en mis propios trabajos. Hasta qué punto llegó tal influencia, no podría decirlo ya hoy con toda exactitud. Dar testimonio concreto de ello mediante citas, no me fue posible, en primer lugar, porque se trata de materiales no impresos, y luego porque con mucha frecuencia no veía ya con claridad si algo era resultado de mis propias investigaciones o eran ideas que yo me había asimilado íntimamente<sup>1</sup>.

Según Stein, las Contribuciones consisten en una profundización de un problema que ya estaba en el fondo de su tesis sobre la empatía,

Los problemas que aquí tratan de resolverse, surgieron ya en mi tesis doctoral *Zum Problem der Einfühlung*. En relación con el análisis de la experiencia de la subjetividad ajena, me vi obligada a esbozar la estructura de la personalidad humana en sus rasgos fundamentales, pero sin que me fuera posible emprender en ese marco una investigación profunda<sup>2</sup>.

La cuestión es que la empatía, tomada como la aprehensión intuitiva de la experiencia del otro, requería el delineamiento de la estructura de la personalidad humana basada en la articulación de sus estratos fundamentales, cuerpo (*Leib*), psique (*Psyche*) y espíritu (*Geist*). Esta tarea, a la que no pudo dedicarse por completo con motivo de su doctorado, pretende realizarla en las Contribuciones. Con este fin, busca «aclarar las dos leyes fundamentales: la causalidad y la motivación, que cooperan en un sujeto psíquico dotado de una esencia sensible-espiritual»<sup>3</sup>. Al investigar estas dos leyes, pretende, como sugiere el propio título de su obra, «penetrar, desde sus diversas facetas, en la esencia de la realidad psíquica y del espíritu, y lograr de esta manera el fundamento para deslindar objetivamente a la psicología y a las ciencias del espíritu»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Edith Stein, Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu, Obras Completas. Etapa fenomenológica, vol. II, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2005), 213. Cf. Edith Stein, Sobre el problema de la empatía, Obras Completas. Etapa fenomenológica, vol. II, ed. por Julen Urkiza y Francisco Javier Sancho (Burgos [et al.]: Monte Carmelo [et al.], 2005), 74: «desde que lo presenté a la Facultad, en mis funciones de asistente privada de mi venerado maestro el señor profesor Husserl he recibido para examen los manuscritos de la parte Ir de sus Ideas, que tratan en parte las mismas cuestiones. Y naturalmente que en una nueva ocupación con mi tema no podría por menos de aprovechar las nuevas sugerencias recibidas. A decir verdad, planteamiento del problema y método de mi trabajo han madurado del todo a partir de sugerencias que recibí del señor profesor Husserl, así que, de todos modos, es sumamente cuestionable lo que de las exposiciones siguientes puedo reclamar como mi 'propiedad intelectual'. Sin embargo, puedo decir que los resultados que ahora presento están obtenidos en mi propio trabajo, y esto ya no lo podría afirmar si ahora efectuase cambios».

<sup>2</sup> Stein, Contribuciones, 212.

<sup>3</sup> Stein, Contribuciones, 212.

<sup>4</sup> Stein, Contribuciones, 212.



Al igual que Husserl en Ideas II, Stein relaciona la causalidad con el estrato psíquico, cuya característica es la sensibilidad, y la motivación con el estrato espiritual, cuya característica es la intencionalidad. Una de las mayores aportaciones de Stein al tema consiste en mostrar, mediante detallados análisis fenomenológicos, las diferentes articulaciones entre estos estratos.

Contribuciones se divide en dos partes. En la primera, Stein aborda la relación entre la psique y el espíritu y, vinculada a ella, la distinción entre causalidad y motivación. Los últimos capítulos de esta primera parte están dedicados a un refinado análisis de los fenómenos volitivos y a la discusión de las relaciones de causalidad y motivación en diversos tipos de vivencias, como la toma de conocimiento (*Kenntnisnahmen*), el tender (*Streben*), el querer (*Willen*), la toma de posición (*Stellungnahmen*) y el impulso (*Trieb*). Además del análisis de estas vivencias, Stein también examina hasta qué punto el espíritu es libre, defendiendo la importante tesis de que no toda vivencia espiritual es un acto libre: «la toma de posición de la voluntad –como genuina toma de posición– no es un acto libre»<sup>5</sup>; «Las tendencias no son, evidentemente, actos libres; surgen en mí sin mi propia intervención; no pueden ser el resultado de un propósito»<sup>6</sup>.

En la segunda parte de la obra, Stein aborda la relación entre el individuo, la comunidad y el mundo espiritual: «La segunda investigación amplía el punto de vista de un individuo psíquico aislado y estudia las realidades supraindividuales e intenta así penetrar ulteriormente en la estructura del cosmos espiritual»<sup>7</sup>. Para ello, investiga diferentes formas de organizaciones sociales. También analiza otros tipos de vivencias, especialmente vinculadas a la intersubjetividad, como los actos de emoción (*Gemütsakte*), la empatía (*Einfühlung*), el contagio emocional (*Ansteckung*) y los actos categoriales (*kategoriale akte*). Uno de los ejes de la segunda parte del trabajo consiste en responder a la pregunta «¿Cómo habrá que comprender que vivencias de individuos diversos se entreveren y cooperen en la formación de una conexión motivacional?»<sup>8</sup>.

#### 1. EXPLORACIÓN DE LA DIFERENCIA ENTRE CAUSALIDAD NATURAL Y CAUSALIDAD PSÍQUICA Y SU RELEVANCIA PARA LA CIENTIFICIDAD DE LA PSICOLOGÍA NATURALISTA

Stein comienza con una cuestión que se repite en la filosofía, pero que cobró especial importancia en la época del positivismo: «En la antigua controversia entre el determinismo y el

---

<sup>5</sup> Stein, Contribuciones, 269.

<sup>6</sup> Stein, Contribuciones, 274.

<sup>7</sup> Stein, Contribuciones, 212.

<sup>8</sup> Stein, Contribuciones, 381.

indeterminismo surge la cuestión de si la vida psíquica del hombre –comprendida en su totalidad o sólo en parte– se halla integrada en la gran conexión causal de la naturaleza<sup>9</sup>. La pregunta está claramente subrayada por una visión clásica de las ciencias físicas, fundada en el principio de causalidad. En su momento, las ciencias humanas y la antropología filosófica intentaron contrarrestar la prevalencia de este principio. Este argumento adopta la forma de oponer a los deterministas con los indeterministas, es decir, la oposición entre libertad y necesidad, lo físico y lo psíquico. La resolución de estos contrastes exige un análisis sistemático de la causalidad psíquica y, asumiendo la actitud fenomenológica y comenzando desde el principio por remontarse “a las cosas mismas”, debemos, por tanto, preguntarnos qué es lo que entendemos por psique y causalidad: «Queda excluida una dilucidación sistemática de la causalidad psíquica, mientras no exista, por lo menos, alguna claridad acerca de lo que es lo ‘psíquico’ y de lo que es la ‘causalidad’»<sup>10</sup>. La relación se puede comprender solo después de realizar un análisis, del que aquí solo podemos indicar los resultados.

Stein comienza discutiendo la validez de la crítica de Hume al concepto de causalidad, subrayando que el empirista escocés tiene razón al comenzar examinando el «fenómeno de la causalidad»<sup>11</sup>. No obstante, aunque ha identificado correctamente el terreno en el que comenzar su investigación, sus objeciones no son en absoluto convincentes.

Él parte de la naturaleza, tal como ésta se ofrece a los ojos del observador ingenuo: en esa naturaleza existe una vinculación causal, una secuencia necesaria del acontecer. Él desearía investigar de qué índole es la conciencia de esa vinculación y si es una vinculación racional. Y tan sólo una teoría precipitada acerca de la naturaleza de la conciencia y especialmente de la experiencia le impide encontrar las conexiones demostrables que él anda buscando, y le seduce al fin para que elimine de la interpretación los fenómenos que él había tomado como punto de partida, y sin los cuales sería incomprensible todo su planteamiento del problema<sup>12</sup>.

Stein sostiene que la objeción planteada por Hume no puede ser simplemente liquidada como Kant había pretendido hacer: «A esta pregunta, que sin duda alguna muestra un genuino

---

<sup>9</sup> Stein, Contribuciones, 217.

<sup>10</sup> Stein, Contribuciones, 218.

<sup>11</sup> Stein, Contribuciones, 218.

<sup>12</sup> Stein, Contribuciones, 219.



problema epistemológico, no es capaz de darle respuesta una reflexión como la kantiana, que sólo puede ocuparse de una ‘natura formaliter spectata’<sup>13</sup>. En efecto, Kant se había movido en una dirección totalmente diferente que no tenía en cuenta, en absoluto, el espíritu de la crítica de Hume. No se trataba de deducir la forma de la causalidad a partir de la ciencia física ya constituida. Según Stein, la deducción trascendental de Kant solo nos dice que hay un vínculo o enlace entre los fenómenos, pero no aclara el tipo de vínculo existente;

la causalidad que ella deduce es una forma que permite una multiplicidad de utilizaciones; afirma únicamente una necesaria vinculación en el tiempo; pero de qué índole sea esa vinculación, eso no puede enseñárnoslo una “deducción trascendental” entendida en sentido kantiano<sup>14</sup>.

Solo la fenomenología se enfrenta realmente a la cuestión de la causalidad psíquica correlacionándola con su fenomenalidad y, por tanto, solo la fenomenología puede responder a las objeciones de Hume.

es necesario un método de análisis y una descripción de los fenómenos, es decir, de los objetos en toda la plenitud y concreción en que ellos se nos ofrecen, y de la conciencia que a ellos les corresponde. Este método, que conduce a una correcta comprensión de la posición de Hume, no es otra cosa que la fenomenología de *Husserl*, cuyas directrices se exponen en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Según esto, parece que sólo en el terreno de la fenomenología puede estudiarse con fruto la causalidad psíquica<sup>15</sup>.

Stein comienza examinando una experiencia común y cotidiana: Siento frescor, pero puedo engañarme en cuanto al contenido de esta sensación que describo como “frescor”, y puedo ser engañado por mi conciencia de esta vivencia. Ciertamente, siento cuando soy consciente de la sensación; siento frescor y no otra cosa cuando tengo esta sensación, pero es posible que sienta frescor sin que realmente haga frío y que, posteriormente, me dé cuenta de ello. En el caso de los sentimientos vitales relativos a mí mismo (*Gefühle*), la sensación de frescor, lo mismo que las sensaciones relativas a las propiedades de las cosas externas (*Empfindungen*), por

---

<sup>13</sup> Stein, Contribuciones, 219.

<sup>14</sup> Stein, Contribuciones, 219.

<sup>15</sup> Stein, Contribuciones, 219-220.



ejemplo, las sensaciones de color frente a alguna cosa de color, presentan tanto una condición externa (el frío) como una propiedad o capacidad interna. En el caso de las *Gefühle*, podemos hablar de una energía vital (*Lebenskraft*) que, sin embargo, no debe confundirse con el yo puro como flujo de vivencias (*Erlebnisse*).

En los sentimientos vitales como contenidos inmanentes se manifiestan –de manera parecida a como sucede con los datos extraños al yo– las condiciones de una realidad, sus estados y cualidades. Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo –su estado vital–, y en el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad real permanente: la energía vital. El yo, que se encuentra en posesión de esa cualidad real, no debe confundirse, claro está, con el yo puro, con el punto de irradiación de las vivencias puras vivenciadas originalmente<sup>16</sup>.

Esta es una distinción muy importante entre la psicología y la fenomenología, es también una aclaración de la relación entre psique y conciencia. Aquí encontramos la distinción que señala que las causas que determinan la vida psíquica no deben buscarse en los sentimientos vitales (*Lebensgeföhle*) sino en los “modos” de una energía vital (*Lebenskraft*) que se anuncia en ellos: «Como el acontecer propiamente causante no nos aparecen ya los sentimientos vitales, sino los *modi* de la energía vital que se manifiestan en ellos»<sup>17</sup>.

Los cambios en las condiciones de vida reflejan una mayor o menor energía vital; esto significa que la causalidad no tiene nada que ver con flujo de vivencias. Ninguna vivencia pura

---

<sup>16</sup> Stein, Contribuciones, 237. El yo puro, entendido como el sujeto desprovisto de cualidades de la vida espiritual en la visión de Husserl, es considerado por Edith Stein, especialmente en sus primeras obras, como el punto de partida indudable de la experiencia y el núcleo de la vida de la conciencia original o conciencia pura. Este es el yo del cogito, inmanente o trascendental, que actúa como el origen de los actos y la fuente de la vida subjetiva. Con el tiempo, Stein diferencia más claramente el yo puro del yo personal, aunque reconoce que los límites entre ambos pueden ser fluidos. Cada individuo se refiere a sí mismo con la palabra “yo”, aludiendo a su persona y su individualidad. Según Stein, el ser humano es un ente corporal y espiritual, donde cuerpo y alma adoptan una forma personal. Esto implica la presencia de un yo consciente de sí mismo, que observa el mundo, es libre y, mediante esa libertad, puede moldear su cuerpo y alma. Este yo vive desde su alma y, a través de la estructura esencial de la misma, antes y junto a la autoformación voluntaria, configura espiritualmente la vida actual y la existencia corporal y espiritual duradera. El yo es consciente de sí mismo y de su vida, es él mismo y ningún otro, siendo el punto de irradiación de la experiencia. Así, el yo real va sustituyendo al yo puro como el yo actuante y consciente de su existencia, convirtiéndose en el núcleo de la persona, de donde emanan la personalidad, la responsabilidad y la libertad. No obstante, este yo también es psicofísico, estando ligado a la estructura psíquica y al cuerpo, y por lo tanto, inserto en el mundo y en relación con la comunidad social. El yo personal es portador de propiedades reales, de la calidad personal y es agente de acciones, es decir, el yo humano.

<sup>17</sup> Stein, Contribuciones, 238.

puede formar parte de un acontecimiento causal, sino que las vivencias conciernen a la energía vital en la medida en que tanto los sentimientos vitales como las vivencias se manifiestan únicamente en la causalidad real de la psique. «El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la ‘causa’ del acontecer psíquico»<sup>18</sup>.

Conviene señalar, además, la diferencia entre causalidad psíquica y causalidad natural y su relevancia para la cientificidad de la psicología naturalista;

Parece que la causalidad psíquica se diferencia de la causalidad física, por cuanto en esta última la unidad del acontecer causal se ejerce a través de la conexión total de la naturaleza material, conexión de la cual emergen las cosas particulares como centros del acontecer, mientras que en la primera nos vemos limitados a los estados psíquicos de un individuo que, como sustrato del acontecer causal, corresponde a la totalidad de la materia, mientras que sus cualidades se destacan como centros individuales análogos a las cosas<sup>19</sup>.

Hay que distinguir entre la esfera de las vivencias (*Erlebnisse*) y la esfera de la vida (*Lebenssphäre*), que constituye el sustrato de la corriente de vivencias: «hemos considerado siempre que la esfera vital es lo condicionante y aquello de lo que depende el ritmo y la coloración del acto de vivenciar»<sup>20</sup>.

En este punto, Stein no puede sino ponerse de acuerdo con los análisis de Bergson. Al examinar el mecanismo del psiquismo, lo considera un *continuum* cualitativo, declarándose de acuerdo con el filósofo francés en cuanto a la valoración de los momentos de la vida psíquica que hay que remontar a las diferencias de intensidad. Lo que Stein no acepta del análisis de Bergson contenido en el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889) es la opinión de que no es posible identificar las partes de este *continuum* y el lugar que ocupan,

Pues, aunque no podamos hacer que resalten todos los lugares de un *continuum*, y aunque las partes de un *continuum* se entreveren unas con otras sobrepasando los límites, de tal modo que sea difícil establecer una separación nítida entre ellas, sin embargo no cabe duda alguna de que es posible

---

<sup>18</sup> Stein, Contribuciones, 239.

<sup>19</sup> Stein, Contribuciones, 239-240.

<sup>20</sup> Stein, Contribuciones, 240.

reconocer de manera totalmente inequívoca que hay partes como diferentes y diferenciar lugares que pertenecen a una parte y a otra, en la sección del *continuum* que los contiene<sup>21</sup>.

En concreto, si bien es cierto que los distintos matices del rojo son difíciles de distinguir, sí es posible distinguir el rojo del azul y, por tanto, indicar el sentimiento vital de una u otra cualidad y también los grados de tensión (*Spannung*). Y allí donde encontramos matices de una cualidad, también hay gradaciones de ésta. Lo que nos permite hablar de una cualidad bien determinada y de sus grados de intensidad;

Finalmente, como sucede con respecto a las cualidades distinguibles, también los *géneros* que están ordenados sobre ellas deben reconocerse como tales, el género “sentimiento vital”, que abarca todos los sentimientos vitales posibles, el género “tensión del acto de vivenciar”, al que pertenecen todos los grados de tensión, y debe reconocérselos con certeza totalmente indubitable y sin confundirlos unos con otros<sup>22</sup>.

Es precisamente en esta distinción entre cualidades donde reside la posibilidad de trazar una ley causal, alejándose así del punto de vista de Bergson. Sin embargo, en realidad, el tipo de causalidad que se identifica así es diferente del que subyace a la investigación científica. La actitud antipositivista de Bergson se mantiene, pues la causalidad que Stein tiene en mente no es la causalidad “exacta” que constituye la base de las ciencias físicas, sino una causalidad “precientífica” del tipo que a veces se presenta también en nuestra experiencia del mundo físico. «En la diferenciabilidad de ciertas cualidades, que abarca una infinita variedad de cualidades con límites imprecisos, se basa la posibilidad de trazar leyes causales –aunque no sean exactas– con respecto al acontecer psíquico»<sup>23</sup>, que serán análogas a las leyes causales físicas con las que se rige la experiencia precientífica. Se dice, por ejemplo: «estoy tan cansado, que no me encuentro ya en condiciones de leer un libro serio» así como «hoy tendremos buena visibilidad, porque el aire está húmedo»<sup>24</sup>. Ciertamente, estas conexiones no pueden determinarse de forma rígida, sino que son algo vagas, aunque esto no significa que no expresen algún tipo de necesidad. «Por

---

<sup>21</sup> Stein, Contribuciones, 249.

<sup>22</sup> Stein, Contribuciones, 249.

<sup>23</sup> Stein, Contribuciones, 250.

<sup>24</sup> Stein, Contribuciones, 249-250.



consiguiente, conexiones que no son determinables exactamente, pueden ser perfectamente conexiones ‘necesarias’, y viceversa»<sup>25</sup>.

Los casos que acabamos de mencionar se refieren a conexiones entre acontecimientos que ocurren simultáneamente. Pero cabe preguntarse si es posible prever lo que ocurrirá. En este punto, Stein parece acercarse de nuevo a Bergson, al sostener que las condiciones de la energía vital solo pueden preverse de forma vaga y general porque la energía vital es diferente en cada individuo; solo se puede aventurar una conjetura si se conoce al individuo en cuestión, e incluso entonces solo tiene valor observacional. «Pero, a pesar de la vaguedad de las leyes causales psíquicas, es posible que esas leyes expresen conexiones evidentes, aunque se trate casi siempre de conclusiones sacadas de la experiencia y dictadas por la ‘sabiduría práctica de la vida’»<sup>26</sup>.

Según Stein, no existe ningún tipo de determinismo en la vida psíquica, aunque podemos notar algunas conexiones y, por tanto, algunas relaciones causales que, en efecto, nos permitan constatar, en ella, la presencia de una causalidad completamente diferente de la causalidad exacta propia del pensamiento científico. Asimismo, una determinación cuantitativa de los estados psíquicos queda totalmente descartada, ya que se trata de un flujo de estados cualitativos que solo pueden reconocerse en su estructura esencial. En última instancia, ésta es la verdadera diferencia entre la lectura fenomenológica del psiquismo, propuesta por Stein, y los análisis de Bergson.

El yo contiene otra serie de fenómenos que se caracterizan por representar un movimiento intencional hacia algo; se trata de actos (*Akte*) o vivencias intencionales (*intentionale Erlebnisse*) con los que comienza la vida espiritual. Incluso en la vida psíquica es posible rastrear una primera forma de intencionalidad, pero ésta no es más que esbozada. Si examinamos algunos actos que realizamos en la vida cotidiana, nos daremos cuenta del sentido de la intencionalidad. Con la meticulosidad y la claridad que distinguen su estilo, Stein nos da indicaciones muy precisas para localizarlos. Nuestra mirada puede tornarse hacia nuestro interior para descubrir los actos allí presentes y esto, al mismo tiempo, es muy importante, porque nos permite comprender los actos de los demás, como en el caso de la empatía, y también a nosotros mismos. Aquí tenemos el acto de reflexión. Asumiendo una actitud reflexiva, podemos empezar a describir estos actos. Si se trata de un objeto externo que se

---

<sup>25</sup> Stein, Contribuciones, 250.

<sup>26</sup> Stein, Contribuciones, 250.

presenta como “trascendente”, tenemos un acto que nos pone en relación con lo que está fuera de nosotros. En el caso de las objetualidades “exteriores”, además, podemos relacionar sus diversos aspectos de tal manera que ya no estén simplemente una al lado de la otra,

Si la mirada se dirige sucesivamente hacia una serie de datos que trascurren de manera continuada o, más bien, a través de ellos se dirige hacia objetualidades “exteriores”, entonces no sólo tenemos una sucesión de aprehensiones separadas de imágenes singulares, sino también una *aprehensión continua*, un *añadir* lo que sigue a lo anterior (“*apercepción*”), un  *sintetizar* las distintas aprehensiones (“*síntesis*”) y un  *ser puestas en “movimiento”* las posteriores por las anteriores (“*motivación*”) <sup>27</sup>.

Stein continúa con una descripción sobria y clara de algunas vivencias de la conciencia, que, como sabemos, Husserl ya había analizado de manera significativa en Ideas I<sup>28</sup>. Las vuelve a proponer aquí para sugerir un enfoque que aclare la naturaleza de la vida espiritual. Entre estos actos especialmente significativos se encuentran los de motivación, que, según ella, no deben limitarse a los actos libres, los actos de la voluntad; estos actos significativos representan la estructura de toda la dimensión de las vivencias intencionales.

## 2. LA MOTIVACIÓN COMO UN REALIZARSE O SER REALIZADO DE LO UNO EN VIRTUD DE LO OTRO

En el apartado titulado “La vida espiritual y la motivación”, Stein efectúa una ampliación del concepto de motivación en relación con el uso común del término. La motivación no solo se refiere a los fenómenos volitivos, sino a un tipo particular de relación entre las experiencias intencionales:

Si la vinculación de actos, a la que estamos refiriéndonos, la designamos en términos muy

---

<sup>27</sup> Stein, Contribuciones, 253.

<sup>28</sup> Cf. Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2013), 184-185: «Esto rige para toda especie concebible de trascendencia que deba poder tratarse como realidad o posibilidad. JAMÁS ES UN OBJETO EXISTENTE EN SÍ UN OBJETO TAL QUE NO LE AFECTE PARA NADA LA CONCIENCIA Y EL YO-DE-CONCIENCIA. La cosa es cosa del MUNDO CIRCUNDANTE, incluso la no vista, incluso la realmente posible, no experimentada, sino experimentable, o quizá experimentable. LA POSIBILIDAD DE SER EXPERIMENTADA NO QUIERE DECIR NUNCA UNA VACÍA POSIBILIDAD LÓGICA, sino una posibilidad MOTIVADA en el nexo de la experiencia. Este mismo es de un cabo a otro un nexo de ‘MOTIVACIÓN’ que acoge motivaciones siempre nuevas y transforma las ya formadas. Las motivaciones son, según sus contenidos de aprehensión o de determinación, diferentes, más ricas o menos ricas, más o menos delimitadas o vagas en cuanto al contenido, según que se trate de cosas ya ‘conocidas’ o ‘completamente desconocidas’, todavía ‘sin descubrir’, o, en el caso de la cosa vista, de lo conocido de ella O lo todavía desconocido. Ello depende exclusivamente de las CONFIGURACIONES ESENCIALES de tales nexos, que son susceptibles, en todas sus posibilidades, de una exploración puramente eidética».

generales como *motivación*, entonces somos conscientes de que nos desviamos de la manera corriente de hablar, que limita esta expresión al terreno de los “actos libres”, especialmente a los de la voluntad. ...La motivación, entendida en nuestro sentido general, es *la* vinculación que conecta a los actos unos con otros: no se trata de una mera fusión, como la de las fases de la corriente de la vivencia, que trascurren simultánea o sucesivamente, o como el enlazamiento asociativo de las vivencias, sino que es un *proceder* de lo uno partiendo *de* lo otro, un realizarse o ser realizado de lo uno *en virtud* de lo otro, *por razón* de lo otro<sup>29</sup>.

El problema básico que plantea la introducción del concepto de motivación es el de la génesis de las vivencias. Lo que Stein pretende demostrar es que la génesis en cuestión no se restringe a la que manejan las ciencias naturales. Dentro de una visión puramente naturalista podríamos decir que el origen de las vivencias son procesos cerebrales. Tal enfoque, sin embargo, es insuficiente para comprender la génesis de cierta clase de vivencias, en especial las vivencias intencionales, que pertenecen al estrato espiritual. La causalidad natural se limita al estrato psíquico (aunque no lo agota). El estrato psíquico está constituido por las vivencias ligadas al ámbito sensible, por aquello que Husserl, en Ideas I, había designado como *hylé*. En particular, los impulsos sensibles (*sinnliche Trieb*) y los datos sensibles (*sinnlicher Daten*) (como las sensaciones cromáticas y auditivas) pertenecen a la psique, «la vida de la psique se nos muestra como el resultado de la acción combinada de energías de diversa índole»<sup>30</sup>. Solo esta esfera está sujeta a las leyes causales naturales.

La diferencia entre causalidad y motivación se hace explícita al observar que la causalidad natural presupone una relación regular entre realidades: «el acto que da en sí mismo (y en lo más bajo, que da originariamente), en el cual está dada una *realidad* como mero sustrato de propiedades *reales*, protomanifestada en estados *reales* y en referencia causal a circunstancias»<sup>31</sup>; «*Las realidades* son lo que son solamente en referencia a otras *realidades* reales y posibles en el entrelazamiento de la ‘causalidad’ sustancial»<sup>32</sup>. Para Stein,

---

<sup>29</sup> Stein, Contribuciones, 253.

<sup>30</sup> Stein, Contribuciones, 328.

<sup>31</sup> Edmund Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución (México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2014), 164.

<sup>32</sup> Husserl, Ideas II, 165.

el reino del espíritu se contraponen a la conciencia como un ámbito de realidades trascendentes, al igual que se contraponen a ella el ser físico y el ser psíquico. Cómo estas realidades se constituyen para la conciencia, a diferencia de las demás realidades, eso quedará reservado para una investigación especial. ...Pero, en todo caso, lo espiritual es también ser trascendente y necesita una doble investigación: dirigida hacia su estructura óptica (apriorística o empírica) y hacia su constitución para la conciencia. Por eso, entre las ciencias de la realidad tenemos, junto a las ciencias naturales (en sentido estricto), a la psicología y a las ciencias del espíritu<sup>33</sup>.

Si A ejerce un efecto causal sobre B, entonces A y B deben existir y ser reales. Este requisito no se da en la relación de motivación. B no tiene que ser necesariamente un objeto real-natural para producir una relación motivacional en A. Así, el nexo motivacional entre las experiencias intencionales no depende de la realidad o irrealidad del objeto<sup>34</sup>. La última tesis se basa en dos principios generales: (1) la relación intencional entre la conciencia y el objeto no es una relación real, es decir, la intencionalidad de la conciencia con respecto a un objeto determinado no está determinada por la acción causal que este objeto ejerce sobre la conciencia: «Si me represento a Dios o a un ángel, a un ser inteligible, o una cosa física, o un rectángulo redondo, etc., esto aquí nombrado y trascendente es lo mentado, o con otras palabras, el objeto intencional; siendo indiferente que este objeto exista, o sea fingido, o absurdo»<sup>35</sup>; (2) la relación intencional depende del sentido con el que se aprehende el objeto: «Es conforme al sentido de una cosa conocida como valiosa el que al mismo tiempo sea presentada como algo que deba ser»<sup>36</sup>. Uno puede ser consciente no solo de lo que está presente en su entorno inmediato, tal y como lo perciben los sentidos, sino también de objetos que no existen, como un círculo cuadrado, objetos ideales, como una fórmula matemática, e incluso objetos fantásticos, como un

---

<sup>33</sup> Stein, Contribuciones, 517.

<sup>34</sup> Cf. Alasdair MacIntyre, Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922 (Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2008), 196. «No se trata de meras sucesiones temporales de estados y hechos y los vínculos entre los puntos que las componen no son una especie de asociación. Tampoco son secuencias causales en las que las últimas suceden a las anteriores como el efecto a la causa. Stein llama 'Motivación' a la relación entre lo anterior y lo posterior... Por ello dice que el rayo que acabo de vislumbrar motiva que espere el trueno, y la alegría que siento actualmente está motivada por la llegada de una carta que he estado esperando ansiosamente. Los ejemplos que escoge Stein ponen de manifiesto que una amplia gama de actitudes, sentimientos y actos pueden ser elementos constitutivos de dichas secuencias. Podemos preguntarnos acerca de cualquier acto mental o actitud o estado emocional: ¿Cuál es su motivo? No es necesario que seamos conscientes previamente de todo aquello que proporcione al acto, actitud o estado su motivo. Podemos ser capaces de hacer que el motivo sea explícito de forma retrospectiva, incluso aunque previamente no nos hayamos dirigido a él. Sin embargo, cuando ya hemos identificado el motivo somos capaces de hacer ciertas preguntas sobre la relación entre el motivo y el acto, actitud o estado».

<sup>35</sup> Edmund Husserl, Investigaciones lógicas, 2 (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 530.

<sup>36</sup> Stein, Contribuciones, 256.

animal fantástico capaz de volar. Así pues, lo que realmente importa en la relación motivacional entre las experiencias intencionales es:

1) los tipos de las vivencias intencionales implicadas (percepción, conciencia de imagen, etc.) y, correlativamente, la «manera peculiar del darse de un objeto» a la conciencia, tanto intuitiva como significativa. En palabras de Stein:

La manera peculiar del darse de un objeto puede aprehenderse también como motivo para una toma de posición del yo ante este objeto, la dación perceptible, por ejemplo, como motivo para creer en su existencia<sup>37</sup>.

Esta misma posición se encuentra en Husserl, quien, en Ideas II, entiende que «Todas las maneras de comportamiento espirituales están vinculadas ‘causalmente’ por referencias de motivación, por ejemplo, yo conjeturo que A es porque sé que B, C... son»<sup>38</sup>.

2) El sentido (*Sinn*) con el que el objeto es intencionado en cada una de las experiencias que conforman el nexo motivacional<sup>39</sup>: «en el curso de la motivación, lo que motiva propiamente no es la realización del acto de partida, sino el contenido de sentido de ese acto, y para él queremos reservar también –como se hace normalmente– la denominación de ‘motivo’»<sup>40</sup>. Para los cristianos, por poner un ejemplo, el sentido de la Cruz va más allá de sus atributos físicos. En efecto, cuando un cristiano se arrodilla ante la Cruz, no lo hace por sus cualidades físicas o geométricas, sino por el sentido que tiene para él.

Para Stein, la estructura de la relación motivacional entre las vivencias motivadoras y la vivencia motivada se establece sobre la base del yo puro.

La estructura de las vivencias, que son las únicas que pueden entrar en la relación de la motivación, es absolutamente decisiva para la esencia de esta relación; se trata de actos que tienen su origen en el yo puro, que proceden fenoménicamente de él y que se encaminan hacia algo objetivo<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Stein, Contribuciones, 254.

<sup>38</sup> Husserl, Ideas II, 277.

<sup>39</sup> En Introducción a la Filosofía, 888; por ejemplo, Stein define la motivación «en virtud de su contenido de sentido»: «La conexión de las vivencias, según la cual una de ellas, en virtud de su contenido de sentido, suscita otra vivencia (por ejemplo, el temor a un peligro suscita una acción de defensa), se denomina *motivación*»; 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).

<sup>40</sup> Stein, Contribuciones, 256.

<sup>41</sup> Stein, Contribuciones, 253.



El yo realiza un determinado acto como consecuencia de haber realizado otro. Por ejemplo, tengo la vivencia de creer en la mesa porque tengo la vivencia intuitiva de percibir la mesa. Del mismo modo, el pensamiento lógico consiste en relaciones de motivación: concluimos a partir de premisas. En este caso, la vivencia judicativa de la conclusión está motivada por la vivencia judicativa de las premisas. El significado contenido en las premisas, sumado a la evidencia de la veracidad de una regla lógica, motiva mi vivencia judicativa de la conclusión<sup>42</sup>.

Las relaciones motivacionales pueden darse de forma explícita o implícita: «Es característico de la relación de motivación el que esta relación pueda surgir en diversas formas: puede realizarse explícitamente, pero puede darse también de manera únicamente implícita»<sup>43</sup>. La motivación explícita se produce cuando existe un nexo explícito de evidencia entre las experiencias motivadoras y las motivadas; «cuando nosotros, en la conexión de una conclusión efectuada a partir de las premisas, avanzamos hacia proposiciones que son una deducción de ellas, y en virtud de las premisas entendemos esa deducción y le damos crédito»<sup>44</sup>. Esto ocurriría, por ejemplo, cuando un sujeto, en una demostración matemática, parte de las premisas y sigue, explicando cada uno de los pasos, hasta llegar a la demostración deseada. En el caso de la motivación implícita, el nexo entre las experiencias motivadoras y las experiencias motivadas se produce mediante la sedimentación de los nexos motivacionales explícitos ya efectuados. Por ejemplo, una vez que se ha demostrado un teorema, se puede utilizar sin tener que volver a demostrarlo. El teorema entra en el nexo motivacional y cuenta como evidente debido a la sedimentación de los pasos de la demostración realizada previamente de forma explícita,

si efectuamos una demostración matemática, y utilizamos para ella un teorema que hemos entendido ya anteriormente basándonos en sus presupuestos, pero que ahora no nos

---

<sup>42</sup> Cf. MacIntyre, Edith Stein, 197: «Las secuencias que Stein llama ‘motivaciones’ incluyen, aunque van más allá, las series de razonamientos, pues según Stein la motivación es, en palabras de Marianne Sawicki, ‘el principio de coherencia del mundo del sentido’, cuando indudablemente se han juzgado con anterioridad las premisas de algún argumento deductivo verdadero. Deduzco la verdad de su conclusión, este acto de juicio tiene mi juicio previo sobre las premisas como motivo suyo y puedo valorar el movimiento desde las premisas a la conclusión por los cánones de la lógica deductiva. Sin embargo, en la mayoría de las secuencias no se constituye nuestra vida mental activa y consciente como transición del motivo al acto o actitud o estado. La situación es siempre doble».

<sup>43</sup> Stein, Contribuciones, 254.

<sup>44</sup> Stein, Contribuciones, 254.

preocupamos de demostrar de nuevo, entonces la creencia en ese teorema es una creencia motivada, pero la motivación no se efectúa actualmente, sino que se halla implícita en el acto concreto mediante el cual la proposición aparece ante nosotros como una unidad y se halla en ese determinado acto de creer<sup>45</sup>.

En esencia, cualquier motivación explícita se convierte, tras su concretización, en una motivación implícita, y cualquier motivación implícita puede volverse explícita.

Dado que la motivación se refiere al nexo entre las vivencias, puede parecer que es una ley que concierne a una subjetividad incorpórea, abstraída del mundo. No obstante, dado que los nexos motivacionales dependen del sentido de aprehensión de los objetos, la motivación nos ayuda a comprender la dinámica entre el hombre y su mundo circundante. Además, la motivación nos permite mostrar que la fenomenología opera con una noción de la subjetividad encarnada. Esto quedará claro al analizar la relación entre motivación y percepción.

### 3. MOTIVACIÓN Y PERCEPCIÓN. NEXO MOTIVACIONAL Y AUTOCONCIENCIA ESPACIAL EN LA EXPLORACIÓN INTUITIVA DEL OBJETIVO

Para Stein, el ámbito de la percepción está impregnado de motivaciones implícitas. Cuando vemos una cosa física, el objeto se da intuitivamente a través de matizaciones, por lo que contamos con una evidencia inadecuada del objeto. Así, podemos decir que en cada momento solo se da intuitivamente un determinado matiz, mientras que los matices ausentes (por ejemplo, la cara posterior del objeto) se coimplican de forma vacía

dondequiera que la conciencia se dirige hacia un objeto, no lo entiende como un *x* vacío, sino como un determinado *contenido de sentido*, como portador de un estado de ser unitario, completo en sí mismo, pero del que en cada caso “se manifiesta” tan sólo una parte, es decir, viene a ser plenamente objeto una parte, mientras que el resto se “entiende conjuntamente” sólo en forma vacía<sup>46</sup>.

La conciencia del horizonte de los matices ausentes puede motivar un movimiento libre del cuerpo, «esa co-aprehensión puede motivar a su vez eventualmente la realización del

---

<sup>45</sup> Stein, Contribuciones, 254.

<sup>46</sup> Stein, Contribuciones, 255.

movimiento libre, que hace que resalte el lado posterior co-aprehendido en una genuina percepción»<sup>47</sup>. La exploración intuitiva del objeto presupone un nexo motivacional que coordina los matices ausentes y las experiencias cinestésicas, responsables de la autoconciencia de la espacialidad de los miembros del cuerpo y sus movimientos.

Stein presenta una terminología nítida para describir las relaciones de motivación. Hay que distinguir entre motivo, vivencia motivadora y vivencia motivada:

el *relámpago* se convierte para mí en el motivo para esperar que se produzca el trueno, no la *percepción* del relámpago; motivo de mi gozo es la llegada de la anhelada carta, no el conocimiento de su llegada<sup>48</sup>.

En este caso, la llegada de la carta es el motivo de alegría; el conocimiento de la llegada de la carta es la vivencia motivante de la experiencia de alegría que es la vivencia motivada.

Podemos decir que, a la larga, la comprensión de nuestras acciones y actividades mentales requiere tener en cuenta el mundo circundante (*Umwelt*), el mundo tal como se presenta y se sitúa en nuestra vida intencional, el mundo que se correlaciona con nuestra actitud personalista y práctica. Según Stein, la relación del sujeto con el mundo de los valores y los bienes culturales no puede ser abordada adecuadamente por una psicología causal naturalista. La elucidación de la dinámica entre el sujeto encarnado y el mundo circundante requiere que el investigador tenga en cuenta las conexiones motivacionales que se establecen en función del sentido con el que los objetos se presentan al sujeto. En otras palabras, para entender los motivos, debemos tener en cuenta el sentido con el que un determinado objeto o acontecimiento se presenta a la conciencia. Así pues, para investigar los sentidos es necesario observar las relaciones intersubjetivas y la actitud personalista (es decir, nuestra actitud práctica y cotidiana hacia el mundo, en contraste con la actitud teórico-naturalista, es decir, la del científico natural)<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Stein, Contribuciones, 254.

<sup>48</sup> Stein, Contribuciones, 255.

<sup>49</sup> Cf. Mette Lebech, *The Philosophy of Edith Stein. From Phenomenology to Metaphysics* (Bern [et al.]: Peter Lang, 2015), 28-29: «Como los valores son los que nos permiten conceptualizar qué tipo de motivación tenemos ante nosotros, también explican por qué se hace algo. Cuando ésta es su función, los llamamos motivos. Los motivos, como los valores, pueden ser compartidos, del mismo modo que lo percibido puede ser visto por otros. Pero, a diferencia de la percepción, la motivación compartida implica una dimensión interna que permite que la motivación se comparta a distintos niveles de acuerdo con la estructura de las personas motivadas, de modo que la constitución intersubjetiva es estratificada, paralela a las capas de la persona. La motivación es poder o vida, como lo es el espíritu, y el análisis de los valores en los que este poder se conceptualiza como originario u objetivo debe ir acompañado de un análisis de la valoración, que es el acto en el que permito que este poder fluya en mi corriente vital y la dirija, el acto en el que constituyo los valores como míos».

Para Stein, la racionalidad humana, tanto teórica como práctica, encuentra su clarificación a través del análisis de la motivación. Stein denomina fundamentación racional al tipo de relación motivacional racional caracterizada por vínculos de evidencia, apodícticos, adecuados o inadecuados, entre el motivo y la experiencia motivada. De este modo, «un valor delimita eventualmente un ámbito de diversas tomas de posición posibles del sujeto que percibe el valor»<sup>50</sup>, es posible, entre otras cosas, que un valor moral motive mi decisión de ayudar a una persona determinada. De forma análoga, el pensamiento lógico se produce a través de relaciones motivacionales, aunque, en este caso, los nexos que conectan las experiencias son apodícticos.

No obstante, no toda forma de motivación es, en sí misma, racional. Hay casos en los que el nexo motivacional no es, en sentido estricto, ni racional ni irracional, sino una conexión comprensible (*verständlicher Zusammenhang*),

Cuando la motivación vivenciada se basa en una relación de fundamentación racional, entonces hablaremos de “motivos racionales”. Por el contrario, cuando exista sólo una conexión comprensible, entonces al motivo podemos designarlo también como “estímulo”<sup>51</sup>.

Una persona puede ser reacia a creer las malas noticias, motivada por el hecho de que son desagradables,

una madre oye de labios de camaradas de su hijo que éste ha caído en el combate. La madre está convencida de que su hijo está muerto, pero no “quiere” creerlo, mientras no reciba la noticia oficial de su fallecimiento, y mientras tanto deja de dar su asentimiento a esa creencia, no se despierta tampoco en ella la actitud de duelo, que nacería en seguida de una creencia sin impedimentos<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Stein, *Contribuciones*, 257. Cf. Marianne Sawicki, *Body, Text, and Science. The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein* (Dordrecht [et al.]: Kluwer Academic Publishers, 1997), 232: «De hecho, las elecciones están limitadas dentro de un rango de posibilidades que se derivan del propio yo. El rango es bastante estrecho en los casos de lo que Stein denomina necesidad racional; por ejemplo, cuando el yo reconoce la forma de una inferencia lógica válida. En tales casos, la elección termina en el momento en que el yo se aferra por primera vez al problema lógico. A partir de ese momento está obligado —por su propio ser racional— a desembocar en un asentimiento (si la forma es adecuada) o en un rechazo (si la forma es deficiente). Pero en los casos de valoración, la necesidad de un camino es relativa al objeto intencional. Una gran variedad de acciones podrían tener sentido como respuestas motivadas a cualquier objeto valorado. En ambos casos, sin embargo, la motivación es evidente (*einsichtig*). El yo encuentra la necesidad dentro de sí mismo; ‘ve el camino’. En esto se diferencia la motivación de la causalidad. Las cadenas de causas y efectos son ‘ciegas’, es decir, no están disponibles para que el yo las habite. Amplias regiones del propio ser humano son ‘ciegas’ en este sentido. Éstas son precisamente las regiones donde operan la causalidad psíquica y física».

<sup>51</sup> Stein, *Contribuciones*, 257.

<sup>52</sup> Stein, *Contribuciones*, 262.

Además de los factores mencionados, el concepto de motivación tiene importantes implicaciones para una interpretación fenomenológica del inconsciente. No siempre tenemos un conocimiento explícito de las relaciones motivacionales que se dan en nuestra conciencia. Podemos experimentar una vivencia sin conocer las vivencias motivadoras. Ateniéndonos a la sucesión de niveles en la constitución, «en los niveles inferiores tenemos una operación ‘oculta’ de la razón, las motivaciones se hallan ‘en la oscuridad’, y deben ser sacadas a la luz por medio de un cuidadoso análisis de la reflexión»<sup>53</sup>. Desde una perspectiva fenomenológica, lo que puede ser inconsciente no son las vivencias, sino los nexos motivacionales entre ellas. Esta posición también es defendida por Husserl en Ideas II, quien entiende que «lo singular está motivado en el subsuelo oscuro»<sup>54</sup>. En algunos casos, conocemos las razones. Por ejemplo, me siento enfadado porque la actitud de la otra persona me parece ofensiva. Me siento culpable porque he hecho impulsivamente algo que va en contra de mis valores. Pero no siempre soy capaz de identificar los motivos que me llevaron a tal o cual experiencia. Como señala Husserl: «Los ‘motivos’ están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a luz mediante ‘psicoanálisis’»<sup>55</sup>. Esta “profundidad” no significa, para Husserl, que la motivación no sea, en un sentido amplio, un nexo integral de la conciencia, en particular, de la conciencia prerreflexiva. Lo que ocurre es que «la motivación está en verdad realmente presente en la conciencia, pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible (‘inconsciente’)»<sup>56</sup>.

Stein no solo coincide con Husserl en varios temas presentes en Ideas II, sino que también busca profundizar y examinar la relación entre psique y espíritu, tratando de detallar la relación entre la causalidad psíquica y la causalidad motivacional en varias clases de experiencias<sup>57</sup>. Un ejemplo de ello son los análisis que realiza, a partir del desarrollo del pensamiento de Alexander Pfänder expuesto en Fenomenología de la voluntad (1900) y Motivos y motivación (1911), de la

---

<sup>53</sup> Stein, Contribuciones, 259.

<sup>54</sup> Husserl, Ideas II, 269.

<sup>55</sup> Husserl, Ideas II, 269-270.

<sup>56</sup> Husserl, Ideas II, 270.

<sup>57</sup> Cf. Eduardo González Di Pierro, De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein (Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Editorial Driada, 2004), 173: «Husserl, realiza el tránsito desde tal yo puro hacia la persona a partir, precisamente, de las nociones de *motivación* y *causalidad* que la propia Stein utiliza, es verdad, aunque en sentido diferente. Efectivamente, para Stein, el problema de la motivación y la causalidad se aplica a la *psique* y no tanto al yo puro, resultado de la reducción trascendental. ...ella, llegando a las mismas consideraciones que Husserl respecto de las leyes de la motivación, la causalidad y los hábitos, las utiliza como un medio, a través de la psique, para acceder luego a la persona cuyo centro, empero, no se encuentra constituido por tales elementos, y, por supuesto, tampoco por el yo reducido».

experiencia de tender (*Streben*). La repulsión y el deseo son las dos formas básicas de la tendencia. En la repulsión, la dirección es hacia un alejamiento de un determinado objeto repulsivo. En el deseo, la dirección es hacia una atracción por un objeto atractivo en particular «como una ‘transformación’ del impulso, la cual debe entenderse en el sentido de que se reclama algo que pueda satisfacer el impulso y que prometa causar esa satisfacción»<sup>58</sup>. Para Stein, el deseo se constituye a partir de componentes psíquicos y espirituales. Por un lado, se origina en un impulso (*Trieb*): «El impulso, anteriormente sin objetivo, se dirige ahora hacia lo requerido. El impulso hacia el movimiento se convierte ahora en el vivo deseo»<sup>59</sup>. Por otro lado, en la medida en que el deseo se dirige a un objeto (acontecimiento o situación deseada), es una experiencia intencional que pertenece puramente a la esfera vital «En este caso, la tendencia, lo mismo que el impulso, depende de la esfera vital, no sólo en cuanto a su vivencia sino también en cuanto a su contenido»<sup>60</sup>. En contraste, la voluntad (*Willen*) tiene un origen espiritual, se experimenta como algo que proviene y está bajo el poder del yo, «lo que Pfäder describe como el ‘golpe centrífugo’ procedente del yo»<sup>61</sup>, mientras que el deseo es algo que se despierta en el yo. No está bajo mi control tener o no tener el deseo, pero sí está en mí poder luchar, con mi voluntad, contra el deseo, resistiéndolo<sup>62</sup>.

#### 4. OBSERVACIONES FINALES ACERCA DE LA MOTIVACIÓN

En las Contribuciones, Stein presenta un acertado análisis del tema de la motivación, perfeccionando, enriqueciendo y complementando las reflexiones de Husserl. A lo largo de nuestra exposición, hemos intentado mostrar una serie de aspectos relevantes del tema, esbozando algunas de las aportaciones de la autora. Esperamos haber evidenciado que las discusiones fenomenológicas sobre la motivación pueden ofrecer soporte para la investigación sistemática de regiones de la vida humana que no pueden ser abordadas adecuadamente por los métodos naturalistas, ya que éstos parten de presupuestos epistemológicos y ontológicos

---

<sup>58</sup> Stein, Contribuciones, 281-282.

<sup>59</sup> Stein, Contribuciones, 282.

<sup>60</sup> Stein, Contribuciones, 282.

<sup>61</sup> Stein, Contribuciones, 284.

<sup>62</sup> Stein ya había escrito al respecto: «Este ‘entramado de sentido’ de las vivencias, que tan raro efecto producía en medio de las relaciones causales psíquicas y psicofísicas y no tenía paralelo alguno en la naturaleza física, ha de cargarse íntegramente a la cuenta del espíritu. La motivación es la legalidad de la vida espiritual, el entramado de vivencias de los sujetos espirituales es una totalidad de sentido vivenciada (originariamente o a la manera de la empatía) y como tal comprensible. Justamente este provenir pleno de sentido distingue a la motivación de la causalidad psíquica»; cf. Edith Stein, Sobre el problema de la empatía, 179.



incapaces de trabajar con ciertos problemas que surgen de la intencionalidad de la conciencia, como el relativo al sentido de la aprehensión de las personas.

La vida humana es muy compleja y un enfoque psicológico que pretenda hacer justicia a esta complejidad no debe rehuir la consideración de la subjetividad, la intencionalidad y la intersubjetividad. Cabe señalar que la introducción del concepto de motivación como factor explicativo necesario para una aproximación a la vida humana en su concreción histórico-social no implica la exclusión de la aplicación, en otros aspectos, de las explicaciones causales-naturales.

En sentido amplio, puede decirse que la elucidación y articulación de los conceptos de causalidad y motivación pretenden ofrecer una vía para fundamentar fenomenológicamente la afirmación común de que el ser humano es un ser biopsicosocial y trazar, a partir de ahí, estrategias metodológicas. Como hemos visto, la motivación asume la centralidad en el pensamiento de los enfoques que tienen como alcance la vida humana en su dimensión social, cultural y racional.



## Artículo

### Edith Stein, Descartes y nuestras filosofías

### Edith Stein, Descartes and our philosophies

*Juan Carlos Moreno Romo*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO

Juan.carlos.moreno@uaq.mx

 <https://orcid.org/0000-0002-7468-0710>

**Resumen:** Si bien es cierto que la filosofía —la original, la de quien pregunta por todo o todo lo examina, como Sócrates, o la de quien como Descartes duda de todas las cosas (o las pone en suspenso, como Husserl) al menos una vez en la vida— es un ejercicio eminentemente personal, también es cierto que no puede darse sino en el seno de una cultura, y de una comunidad. Tan importante es entonces, para comprender una determinada filosofía, la consideración de la persona concreta —de carne y hueso que diría Unamuno— que la ha realizado, como la de su “sujeto colectivo”: qué comunidad, qué instituciones, y hasta qué poderes sostienen o suscitan tal o cual filosofía, y por qué. Tras ocupar un lugar bastante promisorio en una de las escuelas filosóficas más importantes del siglo XX europeo, Edith Stein quiso ser parte de la Iglesia católica y, en ésta, de la estricta orden del Carmelo. Nos interesa destacar, en lo que sigue, algo de lo que un paso como ese le hizo ver a ella, y nos ayuda a ver a nosotros sobre nuestra propia relación con la filosofía y con la comunidad (Iglesia y/o nación) de la que formamos parte.

**Palabras clave:** Filosofía católica, filosofía secular, fenomenología, neotomismo, fideísmo.

**Abstract:** Although it is true that philosophy —the original, that of someone who asks about everything or examines everything, like Socrates, or that of someone like Descartes who doubts all things (or puts them on hold, like Husserl) at least once in a lifetime— is an eminently personal exercise, it is also true that it cannot occur except within a culture and a community. So important is then, to understand a certain philosophy, the consideration of the specific person —of flesh and blood that Unamuno would say— who has carried it out, as that of its “collective subject”: what community, what institutions, and even what powers. they support or give rise to this or that philosophy, and why. After occupying a quite promising place in one of the most important philosophical schools of the European 20th century, Edith Stein wanted to be part of the Catholic Church and, in this, of the strict order of Carmel. We are interested in highlighting, in what follows, some of what a step like that made her see, and helps us see about our own relationship with the philosophy and with the community (Church and/or nation) which we are part of.

**Key words:** Catholic philosophy, secular philosophy, phenomenology, neo-Thomism, fideism.

Recibido: 31 de enero de 2024/Aceptado: 3 de junio de 2024





“Que una carmelita filosofe, es algo inusual, y desde luego no es lo más importante en su vida. Y si construyera sobre ello su dicha, tendría muy mala base.”

Edith Stein, carta a Helene Hirschler, 19 de octubre de 1937<sup>1</sup>.

## 1. LOS QUE ATRAVIESAN

No tengo la impresión de que el temperamento de Edith Stein haya sido, como el de Sócrates, el de Descartes, o el de Husserl mismo, un temperamento primordial o preponderantemente filosófico. Y sobre todo en ella la filosofía no es, como en Spinoza o como en Nietzsche (y en Ortega, Jaspers, Heidegger, Sartre, Habermas, Nancy y una larga compañía) ni la meta ni el resorte decisivo de la vida. Si la filosofía, como profundización de la psicología, la historia, la literatura y la cultura humana en general, ocupa desde luego un lugar muy importante en su propia vida, no lo hace sino en la medida en que se integra en una dimensión todavía más profunda, más amplia y más alta que ella.

Y sin embargo estoy de acuerdo con Alasdair MacIntyre cuando, en contraste con la “filosofía profesional” que se promueve y se estimula el día de hoy en nuestras universidades —donde, más o menos cuidadosamente domada, encasillada, y por si las dudas casi permanentemente atareada, se ha vuelto, amén de políticamente inocua, “algo irrelevante para la vida diaria”—, nos presenta a Edith Stein como a alguien en quien esto no ha ocurrido, o no ha sido efectivo<sup>2</sup>.

Filosofía y vida están, en ella —o cultura y vida, más ampliamente—, estrechamente imbricadas, cual debe ser cuando la filosofía y la cultura son lo que realmente son, y no una más o menos burda falsificación, o un sucedáneo de las mismas. Lo que me viene a confortar en mi franca preferencia por el imponente primer volumen de sus *Obras completas* —el que contiene sus escritos autobiográficos y su correspondencia—, en el que por lo pronto cabe destacar que nos encontramos, amén de con una gran mujer, y un entrañable ser humano, con una escritora de la talla de los más grandes.

---

<sup>1</sup> Referiré a las *Obras completas* de Edith Stein en la edición española de Julen Urquiza y Francisco Javier Sancho (Burgos: El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002 - 2005), abreviando, en nota, como se estila en esta publicación: en este caso estamos en Stein, *Cartas*, I: 1228.

<sup>2</sup> Alasdair MacIntyre, *Edith Stein. Un prólogo filosófico, 1913-1922*, trad. por Feliciano Merino Escalera (Granada: Nuevo Inicio, 2008), 18. Y Juan Carlos Moreno Romo, *Nos roban la universidad y otros ensayos de filosofía de la educación y hasta de “gestión del conocimiento”*, 2.<sup>a</sup> ed. (Alicante: Editorial Club Universitario, 2023).



Su *Vida de una familia judía* viene a ser algo así como su *Discurso del método* —o su *Respuesta a Sor Filotea de las Cruzes*—, entre otras cosas porque en ella nos cuenta cómo se fue dando su encuentro, y su estrecha y muy fecunda relación, primero con la cultura escolar y universitaria de su tiempo, y después con la propia filosofía, en la remozada figura de la fenomenología.

Y el que se ocupe ahí no de ella sola, sino de toda de su comunidad de vida, y de amor, cuyo círculo primero y más íntimo es naturalmente el de su propia, y muy humana, y muy querida familia, no es desde luego algo meramente circunstancial, o accesorio, sino un gesto que nos dice mucho sobre ella y sobre su manera de vivir, incluso la exigente y ampliamente solitaria vida intelectual, teórica —o contemplativa.

Aunque muy pronto quedó huérfana de padre (en 1893, antes de cumplir los dos años de edad), a ella no le tocó vivir (como a Descartes, que a quien perdió, más o menos a la misma edad, fue a su madre) el desarraigo familiar de un colegial de internado. Y si Descartes mismo conservó por su nodriza, a pesar de haber crecido en el colegio de *La Flèche*, un afecto fuerte y duradero, no es en absoluto sorprendente que el amor de Edith Stein por su madre, y por el resto de su familia, ocupe un lugar tan importante en su vida y en su personalidad. Fuente de vida afectiva, de apoyo, de alegrías, y de conflictos también, o de desencuentros de esos que nos fuerzan a crecer —incluyendo la durísima prueba que fue para Edith Stein el no contar, a la hora de su conversión al cristianismo, con la más mínima apertura o comprensión de parte de su madre—, su familia estuvo con ella, pese a todo —y en la persona de su hermana Rosa física y espiritualmente— hasta la prueba final.

El padre de Descartes, que pronto se volvió a casar y tuvo otros hijos, se puede decir que miró lo de la extraña vocación de su curioso hijo René —a quien por cierto llamaba “mi pequeño filósofo” — con bastante “filosofía”, y hasta con un poco de ironía también. ¡Qué raro que prefiriese andar “ encuadrado en cuero ” en vez de vestido de toga! ¡Pero si ese era su gusto! La madre de Edith Stein, en cambio, si toleró, y hasta apoyó o subvencionó lo de que su hija se fuera a Gotinga a estudiar esa cosa tan extraña, y tan impráctica que enseñaba el célebre profesor Edmund Husserl, de origen judío —o que se quedara incluso de asistente suya, en Friburgo, gastando en ello más de lo que éste le pagaba—, cuando se enteró de su conversión al cristianismo no quiso oír explicaciones, y menos aún cuando su hija decidió ingresar al Carmelo.

Nacida el 12 de octubre de 1891, fiesta judía de la reconciliación —y fiesta hispana o española del descubrimiento de América—, Edith Stein llega al mundo, pues, en el seno de una familia judía de Alemania. Estamos en la época de la asaz moderna y progresista “emancipación

de los judíos”, y el liberalismo europeo “construye”, para la nueva, pujante economía, toda una nueva sociedad en la que, por razones distintas, y aún opuestas a las que casi un par de milenios antes esgrimía san Pablo —y sin necesidad de convertirse al cristianismo, como en la España de los reyes católicos—, el moderno Estado-nación concede la ciudadanía —y la “pertenencia plena”, entonces— a los que durante siglos han tenido que vivir apartados del resto de sus coterráneos, o sus “huéspedes”.

De modo que, en principio, la doble condición de judía y de mujer no hacen de Edith Stein, formalmente, ni una extranjera, ni un ciudadano de segunda tampoco. Y eso es algo que ella asumirá con plena convicción, y como fuente de un activo compromiso social, o político, y hasta de un bastante heroico patriotismo, del que tendrá ocasión de dar la prueba, en un primer momento, al desatarse la Gran guerra (o primera Guerra mundial).

Si sus compañeros varones acuden al frente, en el que sus vidas corren peligro, y en donde algunos de ellos efectivamente perecen, ella no puede permanecer pasiva. Alemania está en guerra y ella es tan alemana como el que más. La carta que le escribe el 9 de febrero de 1917 a Roman Ingarden es, a este respecto, harto elocuente. El Estado, sostiene la joven, y un tanto cuanto hegeliana o westfaliana estudiante universitaria, “es un pueblo consciente de sí mismo, que disciplina sus funciones”<sup>3</sup>. Y esa conciencia es, en su caso, no sólo teórica, sino también moral: “hoy ha terminado mi vida individual —le asegura a su amigo y condiscípulo polaco— y todo lo que soy pertenece al Estado”<sup>4</sup>.

Se alista, en consecuencia, como enfermera voluntaria. Recibe la formación necesaria, y es asignada a Chequia, donde tiene incluso la ocasión de sentir, por alemana, el rechazo popular. Una pequeña prueba, apenas, en relación con lo que ahí la espera, en el paciente y esmerado acompañamiento, sobre todo, de los heridos e infectados que sufren por la mordedura de la guerra; pero con el aleccionador correlato del devaneo sexual al que se prestan, en aquel bastante trágico o macabro ambiente, los médicos y las enfermeras; y con el también asaz ingrato epílogo del tribunal de guerra al que se ve formalmente sometida por haber participado en la práctica, común, pero prohibida, de aprovechar las enfermeras sus desplazamientos para llevar cartas.

La ciudadana Edith Stein ha cumplido pues, con creces, en el momento decisivo, su deber frente al Estado que les ha dado, a ella y a los suyos, esa plena pertenencia o acogida. Pero el Estado mismo, ese “monstruo frío”, o esa ingente maquinaria en la que ella cree poder ver nada

---

<sup>3</sup> Stein, *Cartas*, I: 569.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 570.



menos que a una Persona, no parece que en lo de su “autoconciencia” incluya la conciencia moral, y entre sus prerrogativas —en sus razones de Estado, que el corazón no reconoce— parece incluir la de poder incumplir (o incluso la de no poder cumplir) lo que promete o decreta, y que encima si es él mismo quien lo concede, o lo da, cual todo un “soberano”, él mismo lo puede quitar tan repentinamente como lo otorgó.

Y es justamente eso, el trágico incumplimiento, y la inhumana retirada de esas promesas de acogida y de inclusión, por parte del brutal, y fanático régimen nacional-socialista —esa especie de anti-religión que se ha hecho con las riendas del Estado—, lo que la mueve a escribir la *Vida de una familia judía*.

Los últimos meses —leemos en el prólogo fechado el 21 de septiembre de 1933— han arrancado a los judíos alemanes de su tranquila y natural existencia. Esto les ha obligado a reflexionar sobre sí mismos, sobre su ser y sobre su destino. Pero también los acontecimientos de nuestro tiempo han urgido a otros muchos, que están más allá de los partidos, a plantearse el tema de la cuestión judía<sup>5</sup>.

Para hacer de éste un chivo expiatorio a la medida de su odio, y de la tremenda frustración, y el desarraigo mismo de su electorado, Hitler explota una “imagen desgarrada” del pueblo judío al que asaz dolosamente identifica con “los grandes capitalistas, la literatura impertinente y las cabezas inquietas, que han tenido un gran papel en los movimientos revolucionarios de las últimas décadas”<sup>6</sup>. La profesora Edith Stein, a quien por lo demás un sacerdote y religioso ya se lo había recomendado, se siente en el deber de responder dando testimonio, con su sincera y entrañable verdad, de lo que realmente ha sido su mundo.

Sobre todo piensa en esa juventud a la que, en el momento mismo en que ella escribe, se la está educando expresamente en el odio a los de su raza, a quienes encima ya no tendrán siquiera la posibilidad de conocer “como empleados, como vecinos, como compañeros de escuela y de universidad”, pues se los ha expulsado no sólo de la economía, la sociedad y la ciudadanía, sino ante todo de la humanidad misma. Ante semejante drama, escribe, “yo quisiera sólo narrar sencillamente mis experiencias de la humanidad judía”<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Edith Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 159.

<sup>6</sup> *Ibíd.*

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 160.

Todos los pueblos de la pujante Europa Moderna, en la precisa medida en la que han ido siendo devorados por la revolución industrial, por el capitalismo o por el socialismo, y por ese tan tremendo Leviatán que es efectivamente el Estado moderno, han sufrido un fuerte, progresivo, y asaz frustrante desarraigo, que por cierto no se ha detenido y del que ahora mismo vuelven a resentirse, especialmente en Europa, una vez más, las sociedades “más desarrolladas”. Los judíos no son la excepción, aunque desde cierto ángulo —el de la “emancipación”, y el de su relativa prosperidad— aparezcan como los beneficiarios de una situación que, en el fondo, es frustrante para todos, y a todos les exige el tributo de su personalidad, o identidad profunda.

Edith Stein recuerda, por ejemplo, en las primeras páginas de esas memorias suyas y de su familia, a su tía Mika que, escribe, “era la única de la casa que había defendido la fe de los padres y se preocupaba de mantener la tradición, en tanto que los otros, en sus relaciones con el judaísmo, habían perdido sus fundamentos religiosos”<sup>8</sup>. Y el cuadro lo completan, si se quiere, esos gemelos primos suyos que, una vez alcanzada la edad en que esperaban poder “gozar de la vida”, como no podían esperar nada de ella y de su hermana Erna, simplemente las dejaron de frecuentar.

En los círculos burgueses judíos —comenta Edith Stein— estaba ampliamente extendida la “doble moral”, que mi hermana y yo rechazábamos con toda energía. Por esa diferencia de puntos de vista aflojó sustancialmente la relación íntima con nuestros parientes. Sólo quedó la relación externa y la cordial participación en todas las alegrías y tristezas de los acontecimientos familiares. Nos atribuían un idealismo excesivo y apartado de la realidad, mientras que a nosotras nos repugnaban muchas cosas de otros por frívolas. Por todo esto también mi madre quedó afectada. A pesar de su cordial cariño a los hermanos y la necesidad de verlos con frecuencia y charlar con ellos sobre el presente y el pasado, sin embargo, cada vez más se sentía totalmente en casa ya sólo en su propia casa<sup>9</sup>.

Inclusión, prosperidad, licencia... son los mismos factores que en la Europa contemporánea se asegura que han logrado disolver ya a las propias, bimilenarias tradiciones cristianas, y que en ese tiempo al parecer minaban de un modo incluso más eficaz a las

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 169.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 200.

minoritarias comunidades judías en las que, por dar un drástico, y harto elocuente ejemplo, la ruina económica llevaba muy frecuentemente al suicidio<sup>10</sup>.

En la familia Stein se conservaba, entonces, la “común decencia”, o la moral tradicional; pero no se podía decir lo mismo de sus fundamentos religiosos. Celebraban aún las fiestas más importantes del judaísmo, *Pessab* por ejemplo, pero aquello no hacía más que evidenciar o subrayar su alejamiento.

La celebración de la fiesta —escribe Edith Stein— tenía algo doloroso, y era que no participaban con devoción en ella más que mi madre y los niños pequeños. Los hermanos, que debían hacer las oraciones en lugar del padre muerto, las hacían de manera poco digna. Si no se encontraba presente el mayor y el más joven asumía el papel de cabeza de familia, se notaba con demasiada claridad que interiormente se reía de todo esto<sup>11</sup>.

En contraparte de ese desarraigo se iba dando, inevitablemente, el efecto de la inserción —o la absorción— en la nueva sociedad. Y el instrumento de esto, el *kulturkampf* ha pasado por ahí, es desde luego esa “educación pública” sobre la que Hilaire Belloc ya por entonces se inquietaba. “En nuestra infancia —escribe Edith Stein—, la escuela desempeñó un papel muy importante. Yo creo que casi me encontraba más a gusto allí que en casa”<sup>12</sup>.

Cuenta sor Juan Inés de la Cruz, a propósito de su “temprana, vehemente y poderosa inclinación a las letras”, lo que le sucedió cuando, antes siquiera de haber cumplido ella los tres años de edad, su madre envió a su hermana a casa de una de esas señoritas que se dedicaban a la enseñanza, y ella la acompañó:

Me llevó a mí tras ella el cariño y la travesura; y viendo que la daban lección, me encendí yo de tal manera en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, le dije que mi madre ordenaba que me diese lección. Ella no lo creyó, porque no era creíble; pero, por complacer al donaire, me la dio. Proseguí yo en ir, y ella prosiguió en enseñarme, ya no de burlas, porque la desengañó la experiencia; y supe leer en tan breve tiempo, que ya sabía cuando lo supo mi madre,

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, 211.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, 201.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 197.



a quien la maestra lo ocultó por darle el gusto por entero y recibir el galardón por junto; y yo lo callé, creyendo que me azotarían por haberlo hecho sin orden<sup>13</sup>.

A Edith Stein le sucedió algo semejante, aunque en circunstancias muy distintas, pues precisamente ahí estaba de por medio ya la escuela como tal.

Erna, al llegar a los seis años —nos cuenta—, comenzó a ir a la escuela, y como yo no podía ir con ella, me sentí muy desgraciada. Como me faltaba compañía en casa, me inscribieron en la guardería. Esto lo consideré muy inferior a mi dignidad<sup>14</sup>.

No obtuvo, como la pequeña Juana de Asbaje, una satisfacción inmediata, pero la espera no apagó, y más bien avivó su deseo.

Al acercarse mi sexto cumpleaños —agrega un poco más adelante— decidí terminar con el odiado jardín de infancia. Dije que a partir de ese día quería ir sin más discusiones a la “escuela grande”; este era el único regalo de cumpleaños que yo deseaba. Si no se me concedía esto, no quería ningún otro regalo<sup>15</sup>.

Una de sus hermanas mayores (¿Else?), que había sido una excelente alumna, “y que había pasado hacía muy poco el examen de magisterio”<sup>16</sup>, consiguió que la admitieran, a pesar de que el curso ya estaba muy avanzado. Y si al principio, naturalmente, la niña tuvo algunas dificultades para alcanzar a sus compañeros, “para Pascua —escribe— ya me había equiparado a los otros y desde entonces ocupé siempre uno de los primeros puestos”<sup>17</sup>.

La escuela fue, pues, su elemento, y después de ésta el colegio y en seguida la universidad —o las universidades, en plural—, siempre al más alto nivel de trabajo y de aprovechamiento.

A los dieciséis años se tomó, empero (a la misma edad en que a Unamuno lo desarraigó su soledad madrileña), una especie de receso que aprovechó para pasar unos diez meses en casa de su hermana Else. Ella y su marido (por cierto un primo de su propia madre) eran “ateos del

---

<sup>13</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, ed. por Elena del Río Parra (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006), 237-238.

<sup>14</sup> Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 207.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, 208.

<sup>16</sup> *Ibíd.*

<sup>17</sup> *Ibíd.*

todo” y no habían querido “saber nada de una boda religiosa”<sup>18</sup>. En ese ambiente tan “moderno” o “secularizado” la propia Edith acaba por romper amarras con los restos de las prácticas religiosas judías.

Tras ello vuelve intensamente a los estudios, más disponible todavía a su plena influencia (y a la de sus abundantes lecturas, como las que hizo Unamuno en la biblioteca del Ateneo de Madrid). Las letras, y las disciplinas de conocimiento, en general, que el colegio y la universidad ponen a su alcance, le dan los medios para arraigar todavía más en su patria y en su tiempo. La historia en especial, nos cuenta, le ayudaba a tener “una participación apasionada en los sucesos políticos del presente, como historia que se está haciendo”<sup>19</sup>.

La despierta y talentosa joven estudiante estaba desde luego muy al tanto de lo que se debatía, a nivel ideológico, y social, en aquellos años tan tremendos; y al respecto se formaba, en toda conciencia, unas convicciones políticas bastante generosas e “informadas”. Había en ella sobre todo, subrayémoslo una vez más, un fuerte sentimiento de comunidad, y de pertenencia a su país y a su cultura (en la que se conservaba un puente, todavía, en el estudio de las humanidades, a la cultura universal).

Al lado de las convicciones puramente teóricas nació —escribe—, como personal motivo, un profundo agradecimiento para con el Estado que me había dado el derecho de ciudadanía académica, y con ello la libre entrada a las riquezas del espíritu de la humanidad.

Todas las pequeñas bonificaciones que nos garantizaba nuestra tarjeta de estudiantes —descuentos para el teatro, conciertos y cosas semejantes— las veía yo como un cuidado amoroso del Estado para con sus hijos predilectos, y despertaban en mí el deseo de corresponder más tarde agradecidamente al pueblo y al Estado mediante el ejercicio de mi profesión<sup>20</sup>.

Respecto de su vocación filosófica específica, en sus memorias cuenta, como de pasada, que leyó a Kant, a Nietzsche y a Spinoza, pero no nos deja la impresión de que estas lecturas la hayan impactado mayormente. Si acaso un poco la *Ética* de Spinoza, que es lo que llevó consigo, el verano de 1911, a una excursión que hizo en compañía de sus amigas del “trébol de cuatro hojas”.

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, 218.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 302.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, 302.

No me separaba nunca del pequeño volumen —escribe—. Cuando íbamos al bosque lo llevaba en el bolsillo de mi impermeable, y mientras los demás se tumbaban bajo los árboles, buscaba yo cerca un alto para la caza del ciervo y trepaba hasta arriba. Allí me sentaba y me sumergía alternativamente en las deducciones sobre la Sustancia Una y en la contemplación del cielo, montañas y bosques<sup>21</sup>.

Y es cierto que en la seca, pedregosa y escarpada lectura de la *Ética* de Spinoza, si se persevera hasta el final se alcanza esa especie de momento místico-naturalista, y hasta de filosófica religión natural, o reconciliación con el Todo o la Substancia. Pero, ¿qué hay de todo el fatalismo previo, o concomitante, y de toda esa dimensión de despersonalización, o desarraigo, y de “desengaño” espiritual?

Ya cerca de la conclusión del bachillerato, nos cuenta Edith Stein, llegó el momento de elegir carrera:

Cuando mi amplia familia supo que yo me preparaba, mi primo Franz se informó en un amplio círculo sobre lo que yo iba a estudiar. Yo le dejé adivinar. Repasó todas las facultades; finalmente dijo: “Ya lo sé: literatura e historia”. Yo asentí: “Literatura y filosofía”. Mi hermana Frieda puso durante esta conversación la cara cada vez más larga. ¡Parecía que yo no pensaba en absoluto en el aspecto práctico de la vida! Leía en su rostro el horror que le producía, y me reía por dentro. De hecho yo no me preocupaba mucho por la manera de ganarme el pan, pero comprendía que debía tener una cierta consideración a mis familiares<sup>22</sup>.

La educación pública estatal, mientras mantenga en su seno a las humanidades, y a la propia filosofía, como tal, y como tradición o corpus literario, o de grandes obras, y grandes ejemplos también, por muy centrada que esté en lo inmediato o en lo utilitario mantendrá esa puerta abierta, o esa ventana, al menos, a algo mucho más grande.

Edith Stein recuerda asimismo una conversación que tuvo con su primo Richard Courant, de Gotinga, en una ocasión que los visitó:

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 252.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 287.

“¿Pero cómo se te ocurre estudiar precisamente filosofía?”, me preguntó. “¡Ay! ¿Cómo se te ocurrió a ti estudiar precisamente matemáticas?”, le repliqué, sonriendo. Comprendió perfectamente mi intención, pero no se quedó satisfecho. “¿Te has dedicado ya a la filosofía?”, me insistió. “No; propiamente todavía no; pero quiero. He leído algo de Haeckel, pero en realidad esto no merece el nombre de filosofía”. Quizás este juicio sobre Haeckel despertó en él una confianza sobre mi capacidad filosófica. No me preguntó más<sup>23</sup>.

Haeckel era un reputadísimo biólogo, y ante todo un darwinista social entonces muy en boga que, en la estela justamente de Spinoza, pretendía substituir las religiones históricas o reveladas con una religión perfectamente “racional”, y “natural” o “científica” que en su momento fue, por cierto, fuertemente promocionada. Su libro *El monismo, vínculo entre la religión y la ciencia. Profesión de fe de un naturalista*, de 1892, fue inmediatamente traducido a diversas lenguas, el español y el francés entre ellas (el francés de Georges Vacher de Lapouge).

Azorín lo criticó, en la España de la época, más o menos, en que la propia Edith Stein lo leería (en respuesta al ataque que un grupo organizado de intelectuales europeos dirigía contra la “rezagada España”), y recibió, a la vez que el entusiasta apoyo de Unamuno, la asaz feroz e histriónica censura del joven articulista europeísta y germanófilo José Ortega y Gasset<sup>24</sup>.

Estamos, pues, en una época desafortunadamente científicista. En la Universidad de Breslau Edith Stein sigue los cursos de William Stern, un representante del “humanismo judío” que, sin embargo, se dedicaba sobre todo a la psicología, de la que hace incluso un abordaje experimental, y cuantitativo<sup>25</sup>. Lo que a Edith Stein le sirve sobre todo de puente, dadas las insuficiencias conceptuales de tan pretenciosa disciplina, para el encuentro con la obra del que en ese momento aparecía precisamente, en el ambiente teórico alemán, como el gran crítico del psicologismo.

En la Universidad de Gotinga, donde para sorpresa de algunos (y de ella misma, cuando le explican que eso no es muy usual) es muy bien recibida por el propio Husserl, lo verdaderamente decisivo es su encuentro con Adolf Reinach, que es quien realmente la introduce en la fenomenología, y no sólo en ésta. Y en los años de Gotinga son muy importantes

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, 287.

<sup>24</sup> Juan Carlos Moreno Romo, *Ortega y la filosofía del arrabal* (México, D.F.: Fontamara, 2024), 110ss., 143ss.

<sup>25</sup> Edith Stein, “*Vida de una familia judía*”, I: 308.



también las reuniones de la Sociedad Filosófica, a las que asiste asiduamente, y en las que notablemente tendrá ocasión de escuchar a un Max Scheler “saturado de ideas católicas”.

Este fue mi primer contacto —escribe— con este mundo hasta entonces para mí completamente desconocido. No me condujo todavía a la fe, pero me abrió a una esfera de “fenómenos” ante los cuales ya nunca más podía pasar por ciega. No en vano nos habían inculcado que debíamos tener todas las cosas ante los ojos sin prejuicios y despojarnos de toda “anteojera”. Las limitaciones de los prejuicios racionalistas en los que me había educado, sin saberlo, cayeron, y el mundo de la fe apareció súbitamente ante mí. Personas con las que trataba diariamente y a las que admiraba, vivían en él. Tenían que ser, por lo menos, dignos de ser considerados en serio. Por el momento no pasé a una dedicación sistemática sobre las cuestiones de la fe; estaba demasiado saturada de otras cosas para hacerlo. Me conformé con recoger sin resistencia las incitaciones de mi entorno y —casi sin notarlo—, fui transformada poco a poco<sup>26</sup>.

## 2. BASTANTE MÁS QUE FILÓSOFOS

Pese a estar tan especialmente dotada para las letras, y para el trabajo intelectual en general, y no obstante su privilegiada imbricación con el ambiente filosófico alemán más avanzado de su tiempo —y con el europeo en general, un poco más tarde—, insisto en que no tengo la impresión de que el temperamento de Edith Stein sea primordialmente filosófico, ni de que la filosofía haya sido, a su vez, el resorte más importante de su vida. Lo que desde luego no hace de ella ni un autor menos interesante, o menos pertinente para la investigación filosófica, ni tampoco una persona menos admirable o entrañable.

Descartes mismo, aunque de temperamento eminentemente filosófico, y no obstante el haberla abrazado con toda la dedicación y la entrega que se requieren en el caso de la propia vocación, y los talentos recibidos (y a pesar, también, de haberla propuesto como “el mayor bien que puede haber en un Estado” (AT IX B, 3)<sup>27</sup>, tampoco hizo de la filosofía la base y el sentido último de su propia existencia. Para “ganarse el cielo”, y hasta para “sosegar su casa” se abrazó (AT VI, 11), como cualquier otro cristiano católico, a la fe, y al sobrenatural auxilio y magisterio

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 366.

<sup>27</sup> Descartes, AT IX B, 3. Cito a Descartes, como es convenido, remitiendo a la edición de Charles Adam y Paul Tannery (París: Vrin, 1996), dando el volumen en números romanos, y la página en números arábigos. En este caso, como el volumen nueve tiene una doble numeración, la letra B indica que me refiero a la segunda.

de la Iglesia; y en la filosofía lo que encontró fue justamente —como él mismo dice, o subraya— la “sólidamente buena e importante” vocación de su vida de “hombre puramente hombre” (AT VI, 3).

Lo que nos remite a una muy añeja discusión, que de suyo se remonta a la época misma en la que Descartes publicó sus obras; y a la inmediata, y durísima crítica que del “Descartes inútil e incierto” hizo Pascal, por ejemplo; pero que encima se fue complicando, a lo largo del primer racionalismo y de la Ilustración, la subsecuente “edad de las revoluciones”, y especialmente en el asaz cientificista siglo XIX, con su fuerte y decisivo corolario en la primera mitad del siglo XX.

La relativa simpatía que le tuvieron los de Port-Royal no favoreció mucho su recepción por parte de la jerarquía católica. Y el luterano (¿o spinozista?) Leibniz sembró muy hábilmente la semilla de la desconfianza, en su momento, al sugerir, especialmente ante sus contactos católicos, y jesuitas, que Descartes en el fondo era una especie de Spinoza disfrazado, o que en todo caso el horrible sistema del racionalista judío se seguía necesariamente del suyo<sup>28</sup>.

Todo ese, asaz accidentado, y sinuoso, y complejo recorrido consagró, en paralelo a la positiva y harto justa idea de un “padre de la modernidad (filosófica)”, el (¿girardiano?) tópico de un Descartes *responsable de* todas las derivas filosóficas, políticas, sociales y civilizacionales de esa misma (¿o de la otra?) Modernidad.

Héroe incomprendido para los que, como Voltaire, d’Alembert, Condorcet... u Ortega, ya mucho más cerca de nosotros, lo hacían el precursor de las reformas o rupturas respecto de las que él mismo se desmarcó oportuna, y muy explícitamente (AT VI, 14-15); para los intelectuales católicos tradicionalistas o nostálgicos del “Antiguo régimen” Descartes se volvió el rival, o el “hombre de paja” contra el que se creyó tener que promover, en su momento con el aparente, o por lo menos no del todo bien interpretado apoyo de la santa sede, una más o menos aguerrida vuelta a santo Tomás de Aquino como a un terreno filosófico —o un *pasado*— seguro y de perenne e *intocable autoridad*.

Reacias a asumir su propia, y decisiva innovación filosófica, especialmente en la medida en la que ellas contaban con Suárez, Rubio, Toledo, los conimbricenses, y toda esa “segunda escolástica” o “escolástica española” que en no pocos aspectos esenciales se le había ya

---

<sup>28</sup> Juan Carlos Moreno Romo, “La filosofía del arrabal y el dualismo cartesiano en Leibniz”, en *Gottfried Wilhelm Leibniz: Las bases de la Modernidad*, ed. por Luis Antonio Velasco Guzmán y Víctor Manuel Hernández Márquez (México, D.F.: UNAM, 2018), 249-278. Recogido más recientemente en Juan Carlos Moreno Romo, *A la sombra de las luces europeas. Estudios de filosofía moderna / ensayos de filosofía del arrabal*, (México, D.F.: Fontamara, 2023), 83-107.

adelantado (para algunos estudiosos Suárez sería incluso el verdadero padre de la modernidad filosófica), las universidades católicas se habrían abierto, al fin, a la influencia cartesiana, sobre todo por razones científicas o cosmológicas, y sociales, cuando desde Inglaterra les llegó el muy poderoso reflujo de libérrimos lectores y competidores suyos como Newton y Locke, pues en Descartes encontraron justamente un poderoso antídoto católico contra la moderna ciencia inglesa<sup>29</sup>.

Eso habría dado incluso lugar a una especie de momento cartesiano del pensamiento católico oficial: abiertas las puertas a su ciencia, se habría dado también una mayor acogida a sus escritos filosóficos, cuya influencia acabaría por impactar no sólo en el terreno estricto de la filosofía, sino incluso en el de la propia teología. Hans Küng sostiene, por ejemplo, que el cartesianismo fungió como un importante depurador conceptual, cuya influencia sería identificable, incluso en algunas de las definiciones del propio Concilio Vaticano I (que se llevó a cabo entre 1869 y 1870)<sup>30</sup>.

Y en contraparte, ya en 1833 el aguerrido abate Louis Eugène Marie Bautain, autor de un libro *Sobre la enseñanza de la filosofía en Francia en el siglo XIX*, creyó necesario combatir la influencia del “cartesianismo”, que él asimilaba a la actitud filosófica en cuanto tal, y que en su opinión había calado incluso en los seminarios en los que los futuros sacerdotes se formaban y en los que, pese a que la vieja escolástica había hasta entonces conservado las formas y el lenguaje medievales, ésta se había tornado “Cartesiana en su espíritu”, y era a eso o lo que debía, sin duda, “su sequía y su esterilidad”<sup>31</sup>.

Por su parte, en terreno “secular”, los racionalistas, los positivistas y los científicos franceses de ese siglo, y de buena parte del siguiente, se consideraban herederos de un Descartes que, según sostiene, en la estela de Voltaire, un Louis Liard (en un libro de 1911)<sup>32</sup>, habría sido ante todo un gran científico que, si había condescendido a elaborar toda una metafísica *ad hoc*, congruente “en apariencia” con las ideas que el cristianismo tiene sobre Dios y el alma humana, lo habría hecho simplemente para evitar ser perseguido por la horrenda Inquisición, como le sucedió a Galileo.

---

<sup>29</sup> François Azouvi, *Descartes et la France* (París: Fayard, 2002).

<sup>30</sup> Hans Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid: Cristiandad, 1979), 239 y ss. Y también Juan Carlos Moreno Romo, *Vindicación del cartesianismo radical* (Barcelona: Anthropos, 2010), 366 y ss.

<sup>31</sup> Louis Eugène Marie Bautain, *De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, (Strasbourg-Paris: Février-Derivaux, 1833), 37.

<sup>32</sup> Louis Liard, *Descartes* (Paris: Alcan, 1911).

Esta caricatura de “Descartes, el filósofo enmascarado”, a la que el sociólogo Maxime Le Roy le dedicó, en 1929, un par de no muy finos volúmenes<sup>33</sup>, cabe destacar pues que fue exitosa en los dos bandos: tanto en el de la filosofía ilustrada, revolucionaria y secular, como en el de la filosofía católica “reaccionaria” o tradicionalista. Y en particular el neotomismo la recogió fielmente de sus adversarios, y la usó no tanto para atacarlos a ellos cuanto para censurar y rechazar a Descartes, a quien de ese modo se eximían de tener que confrontarlo —o asumirlo— de verdad. Monseñor d’Hulst concedía, en 1873 (en un momento decisivo, subraya François Azouvi, para el arranque del neotomismo), que Descartes había sido un verdadero filósofo, y un verdadero cristiano, pero le regateaba la condición de filósofo cristiano<sup>34</sup>.

No es desde luego este el lugar para ahondar en esa discusión, de la que por otro lado me he ocupado ya, tanto en *Vindicación del cartesianismo radical* (2010) como en *La religión de Descartes* (2015). Pero viene muy al caso el que nos detengamos aquí al menos en lo esencial, que consiste justamente, a mi juicio, en el hecho de que el filósofo cristiano no le pide a la razón natural más de lo que ésta estrictamente puede dar, gracias a que la revelación la descarga de esforzarse o de empeñarse en darnos lo que no podría.

De ahí que a la noche oscura del alma corresponda, en Descartes, el hartado más delimitado ejercicio de la duda metódica, y las meditaciones metafísicas sean lo que, en filósofo estricto, nos propone el que en su niñez y juventud hizo tantas veces, bajo la estricta conducción de un padre jesuita, los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Pero dejemos que él mismo nos lo diga, en el siguiente, hartado conocido pero en realidad muy poco atendido párrafo de la primera parte de su *Discurso del método*:

Yo reverenciaba nuestra teología, y pretendía, como cualquiera, ganar el cielo; pero habiendo aprendido, como cosa muy segura, que el camino a éste no está menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas, que a él conducen, están por encima de nuestra inteligencia, no habría osado someterlas a la debilidad de mis razonamientos, y pensaba que, para emprender examinarlas y tener éxito, era necesario tener alguna asistencia extraordinaria del cielo, y ser más que hombre (AT VI, 8).

---

<sup>33</sup> Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque* (Paris: Rieder, 1929).

<sup>34</sup> Azouvi, *Descartes et la France*, 236.

En 1691, poco más de medio siglo después, en esa misma Nueva España en la que Antonio Rubio había escrito el manual en el que en el colegio de La Flèche se explicaba la lógica (la *Lógica mexicana*, justamente), sor Juana Inés de la Cruz se defendía, en su célebre *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, de su demora en ocuparse de las cosas sagradas, y de su eruditísima afición a las profanas, de muy parecida manera (como que ambos pertenecen, pese a que nosotros lo hayamos olvidado —o nos lo hayan hecho olvidar—, a la *misma* civilización).

Y hablando con más especialidad os confieso —escribe sor Juana—, con la ingenuidad que ante vos es debida y con la verdad y claridad que en mí siempre es natural y costumbre, que el no haber escrito mucho de asuntos sagrados no ha sido desafición, ni de aplicación la falta, sino sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna<sup>35</sup>.

Ya desde 1681, en el texto que escribió para responder a las críticas que el jesuita Antonio Núñez de Miranda andaba propalando (la *Autodefensa espiritual*, o *Carta de Monterrey*), le recuerda a su no demasiado fiel o leal, y acaso un tanto cuanto vanidoso y envidioso confesor, que “en querer, más que en saber, consiste el salvarse”<sup>36</sup>.

Ni sor Juana ni Descartes pretendían, en tanto que cristianos, serlo más que otro cualquiera, y la excelencia de sus dotes y sus obras las ponían, de ese modo, en su justo lugar (muy lejos, en verdad, de la soberbia que el soberbio y perezoso, e ignaro tradicionalismo le atribuye, en incansable estribillo, al mayor de todos los filósofos católicos de la Modernidad).

René Descartes fue, entre muchas otras cosas, un escritor extremadamente cuidadoso, y un filósofo de los más grandes de todos los tiempos, y sobre todo un cristiano sincero al que lo mínimo que hay que concederle es la lectura atenta de lo que él mismo nos dice, en vez de asaz gregariamente asumir, y repetir, como quien de veras sabe lo que dice, lo que sobre él se cuenta.

Si el humanista propiamente dicho, Ficino por ejemplo, tiende a equiparar al cristianismo con la filosofía, y el protestante en cambio la rechaza por completo, el cristiano católico le concede a la filosofía un lugar importantísimo, sí (¿quién se atrevería a decir que un Ficino o un Erasmo tienen más méritos filosóficos que Descartes?), pero subordinado: aquella famosa función ancilar en la que, contra la calumnia “autonomista”, no hay en verdad ninguna deshonra.

---

<sup>35</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Primero sueño y otros escritos*, 235.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 229.

### 3. ¿FILÓSOFOS DE ESTADO?

Renacimiento humanista, Reforma fideísta, absolutismo, guerra de los treinta años, paz de Westfalia, Ilustración anticristiana, Revolución... Europa deja atrás el multiseccular régimen de Cristiandad, en el que la Iglesia ha estado a cargo no sólo de lo espiritual, sino de todo lo que tiene que ver con la cultura en general, y con la filosofía —amén de con la teología— muy en especial. El sujeto colectivo de la filosofía, durante siglos, ha sido el clero católico, y a éste poco a poco se han sumado, en especial desde el Renacimiento italiano, algunos laicos, por lo pronto católicos también. Pero el Estado va surgiendo entonces, ya no tanto al lado de la Iglesia cuanto frente a ella, o de espaldas a ella, como un nuevo Sujeto de cultura y también de filosofía. Richelieu mismo, el implacable gestor del Estado moderno, y el que anteponiendo la razón de Estado al interés de la ortodoxia religiosa le da el golpe de gracia a la Cristiandad, es quien a la vez promueve, en el reino de Francia, una célebre Academia que, emulando a las italianas, inspira a las que pronto surgirán en el —por él mismo hartado fortalecido— norte de Europa.

Rota la Cristiandad, a los poderes mundanos, que precisamente se declaran soberanos —o divinos—, ya no les interesa la verdad universal, sino tan sólo *su* verdad (*cuius regio, eius religio*), que es la que mejor ha de servir a su interés y a su potencia. Desde este punto de vista, como acotaba Kissinger hace poco, el verdadero progenitor de la filosofía moderna no es Descartes —quien, católico, filosofaba “para turcos y para cristianos”—, sino Hobbes, quien efectivamente es “el primer “filósofo” —o ideólogo más bien— del orden internacional westfaliano”<sup>37</sup>.

Y entonces es preciso insistir en que Descartes —a quien comentaristas como Richard Kennigton o André Gluksmann se esfuerzan en asimilar a un mundo teológico-político que no es el suyo—, se nos aparece como una especie de extraviado hilo de Ariadna, o de muy difícilmente mejorable indicador de una ruta que, abandonada, nos condena a errar sin rumbo, o sin sentido alguno, en el nihilista laberinto moderno, o post, o hipermoderno.

Spinoza se dio cuenta de que la metafísica hobbesiana era realmente muy endeble, y su obra consiste básicamente en apropiarse de la de Descartes, pero puesta, no al servicio de la verdad, como en Descartes mismo, sino al servicio, como en Hobbes, de la nueva política estatista y westfaliana. Locke, Leibniz y los demás filósofos “modernos” van a hacer lo mismo, como buenos miembros, justamente, de ese nuevo sujeto colectivo que a partir de ahora definirá el canon de la filosofía.

---

<sup>37</sup> Henry Kissinger, *Orden mundial* (México, D.F.: Debate, 2016), 43.

Contra lo que pensaba el tradicionalista —y fideísta— abate Bautain, entonces, y contra lo que Maritain repetirá en su momento, a esa “retórica cartesiana” que dirá Deleuze le faltará precisamente eso: el verdadero espíritu cartesiano —que Bautain identifica, insistimos, y en eso no andaba tan errado, con el propio *ethos* filosófico esencial.

Así las cosas, el mundo moderno, occidental, y supuestamente “cartesiano”, ha dejado tras de sí a Descartes mismo en su ruptura con el cristianismo, que es a la vez un abandono de la propia filosofía pues ésta no es otra cosa que la irrenunciable, e insobornable búsqueda de la verdad<sup>38</sup>.

#### 4. ¿HASTA DÓNDE REGRESAR?

Cuando el Papa León XIII promulga, en agosto de 1879 (en un contexto en el que se ha disuelto ya hasta el católico imperio español), la célebre carta encíclica *Aeterni Patris Filius: Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino*, está claro que, para la santa sede, el hilo de la verdadera actitud filosófica cristiana se ha perdido —o se ha enredado, al menos— mucho tiempo atrás.

Los “perversos principios sobre las cosas divinas y humanas” que, “emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas, han penetrado todos los órdenes de la sociedad” (2)<sup>39</sup> —y han sacudido ya, severamente, a casi todas las naciones—, preocupan seriamente al Papa, y frente a ellos considera desde luego que se impone una restauración filosófica de gran envergadura.

No es que crea, como los más de los ideólogos decimonónicos, que nuestra salvación dependa, ni de eso que ellos llaman “filosofía”, ni de la filosofía propiamente dicha. En quien debemos confiar es ante todo en “la luz admirable de la fe” (2). Pero la triste desorientación que reina ya en esos tiempos viene a subrayar el hecho de que, en la misión de la Iglesia, los auxilios naturales no se deben despreciar de ningún modo, y que entre éstos el de la filosofía es uno de los de mayor importancia. ¿No veía ya en ella, San Clemente de Alejandría, nada menos que el “baluarte de la fe” (6)? ¿Y el mismísimo San Pablo no arrancó esa espada “de manos de los enemigos”—David ante el soberbio Goliat intelectual del estoicismo, y del epicureísmo también— para defender con ella la causa de Cristo (7)?

---

<sup>38</sup> Juan Carlos Moreno Romo, “Descartes y nuestras filosofías”, *Opúsculo Filosófico* XV, n.º 35 (2022): 69-89.

<sup>39</sup> *Colección de encíclicas y documentos pontificios [Concilio Vaticano II]*, vol. I, ed. por Mons. Pascual Galindo (Madrid: Publicaciones de la Junta Nacional, 1967).parr. 2.



La filosofía, además, si al ser bien ejercida por los propios gentiles dio muy grandes frutos, en diálogo con la revelación los ha dado mayores aún, y debe seguirlos dando. Y si en el siglo XVI los “novadores” (16), obnubilados por “cierta nueva especie de filosofía”, que no les cumplió, se apartaron del recto camino, es preciso volver a entroncar con él: con la escolástica en general, pero con santo Tomás de Aquino de manera especialísima, pues él es “príncipe y Maestro de todos” los “Doctores escolásticos”.

Santo Tomás de Aquino, a quien ya había distinguido (entre 1545 y 1563) el propio concilio de Trento (15), es puesto una vez más como ejemplo máximo de cómo la filosofía puede elevarse si se deja iluminar por la fe.

Además —subraya el Papa—, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás (12).

Es muy importante no perder de vista ni ese par de “casi”, ni lo de “los derechos de una y otra”. Si el papa exhorta fuertemente a que se renueve y se promueva el estudio de “la sabiduría de santo Tomás”, no lo hace sin matizar enseguida, oportuna y muy prudentemente, su propia afirmación:

Decimos *la sabiduría de Santo Tomás*; pues, si hay alguna cosa tratada por los escolásticos con demasiada sutileza o enseñada inconsideradamente, si hay algo menos concorde con las doctrinas comprobadas de los tiempos modernos, o, finalmente, que de ningún modo se puede aprobar, de ninguna manera está en Nuestro ánimo el proponerlo para que sea seguido en nuestro tiempo (21).

Y sin embargo, como siempre hay quien esté dispuesto a obedecer más de la cuenta, el neotomismo asumió, harto comedido él, como “corriente filosófica” —o incluso como “postura oficial”, o “autorizada”—, que Santo Tomás era *de todo a todo definitivo e intocable, y piedra de toque* de todo lo demás.

A escasos años de la publicación la encíclica, por dar un ejemplo que es muy significativo y nos toca de cerca, el célebre erudito católico español Marcelino Menéndez Pelayo se vio

atacado ya por su retaguardia, en su oportuno y muy valiente combate contra los krausistas, por no ceñirse o limitarse al pensamiento de santo Tomás<sup>40</sup>.

La hermana Teresa Benedicta de la Cruz, pese a haber participado ella misma muy intensa y arduamente en la renovación de los estudios tomasianos, también fue objeto de esa cerrazón. Louis Bouyer señala que “la animosidad de tantos neotomistas” para con la santa se debe precisamente a haber puesto su atención, y la de todos, en un *De veritate* que no confortaba su lectura estrecha<sup>41</sup>.

El propio Jacques Maritain, él mismo converso del protestantismo, y tras ello, quizás, en lo que a la “filosofía cristiana” se refiere, más papista que el papa; y uno de los que con mayor vehemencia atacó a Descartes —o al “espíritu de Descartes”, más bien, a la manera de Bautain—; decía, condescendiente, que apreciaba a Edith Stein “a pesar de su tomismo poco ortodoxo”<sup>42</sup>.

## 5. EL CRISTIANISMO NO ES UNA FILOSOFÍA

Pasados más de cien años de la promulgación de la *Aeterni Patris*, a san Juan Pablo II le pareció que era necesario volver a promulgar una carta encíclica sobre el tema: *La Fides et ratio*, del 14 de septiembre de 1998, fiesta de la santa cruz (menos de un mes más tarde, el 11 de octubre de 1998, él mismo llevaría a cabo la canonización de santa Teresa Benedicta de la Cruz).

Si la *Aeterni Patris* se situaba ya muy lejos del tradicionalismo fideísta del abate Bautain, de la *Fides et ratio* se puede decir que lo está más claramente aún, y que respeta tanto a la razón humana, y por ende a la filosofía, en “sus derechos”, y en su irrenunciable libertad, que en sus primeras líneas declara expresamente que “la fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”<sup>43</sup>.

El documento es de gran interés, no sólo teológico o pastoral, sino también filosófico. El Papa sigue especialmente preocupado por la decadencia filosófica en general, y ahora también por la decadencia de la propia filosofía católica. La falta de diálogo, o la cerrazón, no enriquecen a nadie. El Papa nos invita entonces “a la parresía de la fe” y a la “audacia de la razón” (48b),

---

<sup>40</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *La ciencia española*, tomo III, 3.ª ed. (Madrid: Imprenta de A. Pérez D., 1888), 55: “Habrà no menos de un año llegó a mis manos un cuaderno en folio, que decía en su cubierta: *Ramillete dedicado á Santo Tomás de Aquino, por los Padres Dominicos del Colegio de Corias*, Recorrí sus páginas con curiosidad, y no fue pequeña mi sorpresa al encontrarme con que el *Ramillete literario en honor de Santo Tomás* no era otra cosa que un *Ramillete* en disfavor de mi humilde persona”.

<sup>41</sup> Louis Bouyer, *Figures mystiques féminines*, (Paris: Cerf, 2012), 168.

<sup>42</sup> Bouyer, *Figures mystiques féminines*, 161.

<sup>43</sup> José A. Martínez Puche (ed.), *Encíclicas del beato Juan Pablo II*, 8.ª ed. (Madrid: EDIBESA, 2011).



cuyos derechos insiste en que han de ser plenamente respetados. Y aunque continúa recomendando fuertemente a Santo Tomás de Aquino, como ejemplo de lo que se puede hacer, deja perfectamente claro que “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras” (49a).

A los numerosos, y hartos sólidos ejemplos del fecundo diálogo que entre razón y fe se han dado en el pasado de la Iglesia, esta encíclica le suma los de las épocas posteriores a la de Santo Tomás, empezando por el de Francisco Suárez (62a), pero llegando, entre los más recientes, “a personalidades como John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, [y] Edith Stein” (74).

Respecto de estos últimos, como León XIII respecto de santo Tomás, san Juan Pablo II no deja de matizar muy bien su recomendación:

Obviamente, al referirme a estos autores, junto a los cuales podrían citarse otros nombres, no trato de avalar ningún aspecto de su pensamiento, sino sólo proponer ejemplos significativos de un camino de búsqueda filosófica que ha obtenido considerables beneficios de la confrontación con los datos de la fe (74).

Y a esto agrega lo siguiente, que es importantísimo para que quede claro que la Iglesia respeta a la filosofía en su propio terreno, sin lo cual sabe muy bien que ésta no podría serle de ninguna utilidad.

A la luz de estas reflexiones, se comprende bien por qué el Magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos. Lo que interesaba no era tomar posiciones sobre cuestiones propiamente filosóficas, ni imponer la adhesión a tesis particulares. La intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad (78).

## 6. ¿DOS FILOSOFÍAS?

Asomémonos tan sólo, para cerrar este forzosamente muy preliminar estudio, a algo de lo que Edith Stein constató en su paso, digamos, de la filosofía universitaria, secular o estatal, a la filosofía católica o universal.

De entrada esto lo vio, ella también, como un asunto entre dos escuelas: la de su propia procedencia, y la de la escolástica que entonces se cultivaba en las instituciones eclesíásticas a las que desde su conversión ella se estaba acercando, aunque luego afinó la lente y se dio cuenta de que en cierto modo la fenomenología constituía más bien, entre la “filosofía católica” y la “kantiana”, una especie de puente.

La filosofía de la Edad Moderna —leemos en el artículo titulado “¿Qué es fenomenología?”— se divide en dos grandes campos: el de la filosofía *católica*, que es la continuadora de las grandes tradiciones de la Escolástica, principalmente de santo Tomás, y el de la filosofía que enfáticamente se denomina a sí misma la filosofía *moderna*, que comienza con el Renacimiento, culmina en Kant y hoy día se escinde en toda una serie de diversas interpretaciones y desarrollos de la doctrina kantiana<sup>44</sup>.

Pese a ser esta una valoración en la que el punto de vista nacional pesa acaso demasiado, y no obstante todo lo que el historiador de las ideas podría matizar situándose, en vez de en Alemania —o además de en ella, mejor—, en Inglaterra, en Francia o en el norte de Italia, que es hasta donde en general se llega en cuestión de “filosofía moderna”, no cabe duda que la observación es ya bastante representativa: en cada caso tiene uno frente a sí, digamos, aparte de a la desdeñada “filosofía católica”, a la que domina en las instituciones universitarias de su propio país.

Hasta hace unos pocos años —prosigue Edith Stein—, estos dos campos no se habían preocupado gran cosa el uno del otro. Aquel que no era católico no solía estudiar la escolástica; el estudioso católico normal no se ocupaba de Kant. Tan sólo durante los últimos años se fue abriendo camino cada vez más la idea de que esa doble contabilidad respecto a los problemas de la filosofía, a la larga no era aceptable. Y en los sectores no-católicos —subraya—, nadie contribuyó más que Husserl a preparar el camino para esta idea, sin que él se lo propusiera como un objetivo<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Stein, “¿Qué es fenomenología?”, III: 150-151.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 150-151.



Unamuno lo intentó también, a su modo, y con resultados que en mi opinión no son nada desdeñables. Él puso en claro, por ejemplo, como hará luego el propio Joseph Ratzinger, que Kant era algo así como el santo Tomás del luteranismo, y eso no es una pequeña aportación. Aunque es cierto que para el diálogo académico o inter-institucional Husserl ha resultado especialmente fecundo.

Pero volvamos al momento de esa primera confrontación que decíamos, entre la fenomenología y la escolástica. Al respecto es especialmente interesante lo que Edith Stein le escribe a Roman Ingarden el 1º de agosto de 1922:

Lo que dice sobre el déficit del método fenomenológico, estoy bastante de acuerdo. Cosas parecidas me llaman la atención, cuando ocasionalmente me relaciono con personas formadas en la escolástica. Allí existe un aparato conceptual preciso y bien desarrollado, que nos falta a nosotros. Por el contrario, en la mayoría de los casos, falta el contacto directo con las cosas, que para nosotros es aire vital; el aparato conceptual aísla a uno fácilmente contra la acogida de lo nuevo<sup>46</sup>.

Digamos que por ahí ha pasado Descartes —quien como decíamos también es un pensador católico, aunque no sea escolástico—, y que también nos lleva a ello buena parte de lo que hay de positivo, y de irrenunciable incluso en esas “novedades” que, en la crítica de la escolástica, se fueron desarrollando especialmente a partir del siglo XVI.

La escuela fenomenológica no es, desde luego, especialmente en la medida en la que ayuda a “mirar sin prejuicios”, la que mejor representa a esa filosofía que, al abrigo del Estado, se da en oposición a la que la Iglesia viene haciendo desde los tiempos de San Pablo, San Clemente o San Agustín. Aunque es cierto que Husserl mismo vehicula en sus escritos los prejuicios básicos de ese “humanismo” que pone a la filosofía en el mismísimo lugar de la religión. Por ejemplo en su famosa conferencia de mayo de 1935, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, en la que los griegos aparecen como una suerte de “pueblo elegido” y la filosofía como el eje del progreso, o de la salvación incluso, a la vez que sobre el cristianismo y sobre el judaísmo hace un harto elocuente silencio. Lo que el gran pensador parece creer en privado, y de lo que Edith Stein

---

<sup>46</sup> Stein, “*Cartas*”, I: 728.



es asimismo un testigo privilegiado, o no se atreve, o no cree oportuno —o sabe que no es “de buen tono”— expresarlo en público<sup>47</sup>.

El propio Roman Ingarden le da ocasión a Edith Stein de reaccionar contra lo más característico o representativo de semejante oposición o desencuentro, que es un apenas velado ostracismo, en realidad, y de los más fuertes. El 19 de junio de 1924, fiesta del *corpus christi* (y tras haber concluido ella la traducción de Newman) le escribe pues todo lo siguiente:

Ahora me encuentro en un punto en el que contestar a sus cartas se me representó como una gran empresa. Cuando he leído las últimas líneas, me pregunté: ¿cómo es posible que una persona con ejercitación científica, que reivindica objetividad rigurosa y que sin cuidadosa investigación no emitiría un juicio sobre la más pequeña cuestión filosófica, que él despache los problemas más importantes con una frase que recuerda el estilo de un periodicucho? Me refiero al “inventado aparato dogmático para dominio de las masas”. No lo interprete como reproche personal. Su comportamiento es el típico de los intelectuales, en la medida en que no han sido educados eclesiásticamente, y hasta hace pocos años yo misma no he hecho otra cosa. Pero permítame, en razón de nuestra vieja amistad, transformar el problema general en una cuestión de conciencia intelectual para usted. ¿Cuánto tiempo ha empleado usted (en la clase de religión en la escuela) en el estudio del dogma católico, de su fundamentación teológica, de su desarrollo histórico? ¿Y se ha planteado siquiera una vez la pregunta: cómo se explica que hombres como Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás —aparte de los muchos miles, cuyos nombres son desconocidos para el que está lejos, los cuales desde luego no eran o son menos inteligentes que nosotros, gente ilustre— que estos hombres hayan visto en el desdeñado dogma lo más a lo que el espíritu humano puede acceder, y lo único por lo que vale la pena ofrecer la vida? ¿Con qué derecho puede usted calificar a los grandes maestros y grandes santos de la Iglesia como chorlitos o como astutos embusteros? Por supuesto, una sospecha tan monstruosa, como la que contienen aquellas palabras, uno sólo debe manifestarla después de un análisis muy detallado de todo cuanto está en juego. ¿Quiere usted —si no por sí, al menos por mí— plantearse estas cuestiones imparcialmente y contestarlas? Contéstelas sólo para sí; no es necesario que lo haga para mí, si no lo desea<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. por Jacobo Muñoz y Salvados Mas (Barcelona: Crítica, 1991), 323-358.

<sup>48</sup> Stein, “*Cartas*”, I: 738.

Y el corolario de semejante reprimenda, que sigue siendo válida para los más de los que enseñan e investigan —o sirven, o incluso militan— en las universidades, es también muy importante y significativo:

Aquí fui interrumpida —le dice— por una muchachita del internado, que me trajo helado y galletas del “mercadillo” que se organiza cada año. Tal mercadillo tiene lugar hoy en el jardín del convento. Esto sólo como una pequeña instantánea, para que no se imagine que estoy metida en un oscuro calabozo. Ciertamente nadie es menos digno de lástima que yo. No hay persona en el mundo, con la que yo quisiera cambiarme. Y he aprendido a amar la vida desde que sé para qué vivo<sup>49</sup>.

Filosofía y familia, o filosofía y comunidad, decíamos. Ahí donde la filosofía universitaria la agotaba, le daba falsas esperanzas, y la deprimía, la filosofía católica —la que ella misma empieza a estudiar, y hasta a hacer, abriéndose a la ayuda de la fe— la lleva a abrazar una vida sencilla y dichosa, por lo pronto también dedicada a la enseñanza y al estudio.

#### 7. ¿UN REALISMO FIDEÍSTA?

Otro rasgo muy importante que Husserl comparte con el resto de las filosofías universitarias, u “oficiales” o estatales, y respecto del que se deslinda incluso bruscamente de Descartes, es su —luterano, fideísta y modernista— rechazo por la “metafísica”, o por “su absurdo realismo trascendental”<sup>50</sup>.

Dice estar interesado por “las cosas mismas”, pero a la hora decisiva no las quiere rescatar de la “suspensión”, o de la “reducción fenomenológica”, como sí hace Descartes en la “Sexta meditación”.

A Edith Stein, en cambio, sí que le interesa, especialmente desde su conversión al catolicismo, esa recuperación del mundo real para la que incluso piensa que tiene que recurrir, en última instancia, no al razonamiento, ni a la experiencia, o la intuición, sino a la fe. Así se lo escribe, a Roman Ingarden también, en una carta del 28 de noviembre de 1926:

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, (México, D.F.: UNAM, 1988), 4. 11. 12; Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986), 66. 67.

Mi postura respecto a la metafísica es distinta de la que usted supone. Esto significa que, a mi entender, sólo puede construirse sobre una filosofía que sea tan crítica como ello sea posible —crítica también contra sus propias posibilidades—, y sobre una positiva doctrina de fe (o sea, apoyada en la revelación). Toda metafísica, que, partiendo del espíritu del filósofo, se labra un “sistema”, terminará siendo siempre en gran parte una fantasía, y, por así decirlo, es una suerte si en ella hay un germen de verdad”. [...]

A una metafísica, tal como yo la concibo, tendría que precederla una crítica delimitación de lo que filosofía (entendida fundamentalmente como teoría del conocimiento + ontología) y teología, cada cual por sí sola, tiene que hacer: una crítica delimitación desde ambos lados. Y detrás de la “definitiva fundamentación” de la teoría del conocimiento por sí misma, yo pongo un gran signo de interrogación. Quien no tiene bajo sus pies el suelo de la fe, es consecuente —desde el punto de vista de la conciencia científica— si renuncia a la metafísica y con ello a una cosmovisión acabada<sup>51</sup>.

Para escapar a un fideísmo, digamos (o al agnosticismo idealista que domina en la cultura protestante), Edith Stein cree tener que recurrir a otro, al parecer (pues no se puede decir que Lutero y santo Tomás hayan tenido, en rigor, la misma fe). Y esto lo reafirma por ejemplo en Francia (en Juvisy, el 12 de septiembre de 1932), en la Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista, donde entre otros renombrados expertos en Santo Tomás de Aquino la escuchan nada menos que Étienne Gilson y Jacques Maritain (quienes, como es sabido, también se ocupan muy ampliamente, cada uno a su manera, de Descartes).

La reducción trascendental —sostiene entonces— me parece a mí que está justificada metodológicamente para hacer visible la esfera de los actos constituyentes. Pero existe la cuestión de si precisamente el fenómeno de la realidad admite el que se descarte la existencia, y no obliga más bien a una supresión de la reducción<sup>52</sup>.

Husserl, explica, disecciona la experiencia de un modo mucho más fino que el de Berkeley, e incluso que el de Kant (tres protestantes, por cierto, y a la vez tres idealistas), pero de cualquier manera no hace justicia a los fenómenos.

---

<sup>51</sup> Stein, “*Cartas*”, I: 773.

<sup>52</sup> Stein, “*La fenomenología [Intervención de Edith Stein en la Jornada de Estudios de la Sociedad Tomista]*” III:, 585.

Y, así —concluye—, a mí me parece precisamente que el fiel análisis de los datos de la realidad conduce a descartar la reducción trascendental y a regresar a la actitud de la aceptación del mundo de la fe<sup>53</sup>.

¿Cómo así, el “de la fe”, y no el de la experiencia? Aristóteles, que yo sepa, no compartía nuestra fe, y es el bastante sólido realismo de éste el que le sirve a santo Tomás para combatir el desmesurado espiritualismo, o el gnosticismo que habían puesto a circular de nueva cuenta los albigenses<sup>54</sup>.

Lo que está claro es que Edith Stein no se conforma con el idealismo, así sea éste husserliano, y quiere tener acceso al mundo real, aunque tenga que hacerlo sólo de la mano de la fe (pues en su época no basta ya, como arma para combatir a los nihilistas, o a los neo-gnósticos, con el “realismo ingenuo” de Aristóteles).

Los dos temas entonces, el de la apertura a la revelación, y el del realismo, se entremezclan en ella. También, por ejemplo, en el significativo diálogo que imaginó (en 1928, para el libro de homenaje por el septuagésimo aniversario de su querido maestro) entre Husserl y santo Tomás:

La filosofía —escribe ahí— quiere alcanzar la verdad en la extensión más alta 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 verdad universal y, además, sin exponerse al peligro de que en el conjunto de conocimientos que le quedan, se deslice la falsedad, porque, en la conexión orgánica de toda verdad, aquel conjunto parcial puede situarse a una falsa luz, si se corta la conexión con la totalidad. Así, pues, se deduce —concluye— que *la filosofía se halla en dependencia material de la fe*<sup>55</sup>.

El argumento es impecable en lo que se refiere a la apertura que el filósofo ha de tener ante las verdades de la fe, que en este caso son sobre todo los misterios, pero que también calan en lo que compete a la luz natural de la razón. Por eso el Dios de Descartes es mucho más que una

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, 586.

<sup>54</sup> Juan Carlos Moreno Romo, “El alma de Aristóteles”, en *Aristóteles vivo*, ed. por Santiago Ramírez Núñez (Querétaro: Infinita, 2022), 7-24.

<sup>55</sup> Stein, “¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino”, III: 173.



Causa Incausada, un Acto Puro o un Motor Inmóvil; y el ser perfecto e infinito, que crea en toda libertad incluso las verdades eternas, desde el punto de vista histórico está claro —sin que ello merme en absoluto su dimensión perfectamente racional o filosófica— que procede de las Sagradas Escrituras.

Pero justamente en lo que se refiere a la fundamentación de la filosofía misma, y al conocimiento natural o racional de la realidad, no podemos darles la razón, ni al Husserl idealista, ni a ese santo Tomás de Edith Stein que, resumiendo su postura frente a la de Husserl, asevera lo siguiente:

Los dos consideramos como tarea de la filosofía el adquirir una comprensión del mundo que sea lo más universal posible y que esté fundamentada lo más sólidamente posible. El punto de partida “absoluto” lo busca usted en la inmanencia de la conciencia: para mí lo es la fe<sup>56</sup>.

¿Qué duda hay de que daría mucho mejor servicio a la teología cristiana una filosofía que fuese capaz, como la de Descartes, de alcanzar por medios naturales los verdaderos principios de la filosofía: la existencia de hecho del que piensa, la existencia de hecho y de derecho de Dios, y la existencia demostrada —o rigurosamente deducida de la bondad y la veracidad divinas— del mundo clara y distintamente percibido, y creado y sostenido por Dios?

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, 191.



## Artículo

# Un acercamiento a las bases de la experiencia mística en Edith Stein y Gerda Walther An approach to the basis of mystical experience in Edith Stein and Gerda Walther

*Stefano Santasilia*

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

stefano.santasilia@uaslp.mx

 <https://orcid.org/0000-0001-7482-8917>

**Resumen:** Las reflexiones elaboradas por Edith Stein y Gerda Walther alrededor de la experiencia religiosa, y más precisamente de la experiencia mística, revelan ahondar sus raíces en una precisa concepción antropológica de corte relacional. De hecho, las dos filósofas presentan la idea de un ser humano caracterizado por un fondo (alma o yo) cuyo punto más hondo corresponde al lugar de presencia de una alteridad fundamental. El análisis de las condiciones de la experiencia mística, en estas dos autoras, podrá mostrar como esta misma presencia se manifiesta bajo la forma de la relación.

**Palabras clave:** Edith Stein, Gerda Walther, Experiencia Mística, Alma, Yo.

**Abstract:** The reflections developed by Edith Stein and Gerda Walter around the religious experience, and more precisely the mystical experience, reveal their roots in a precise anthropological conception of a relational nature. In fact, the two philosophers present the idea of a human being characterized by a depth (soul or self) whose deepest point corresponds to the place of presence of a fundamental alterity. The analysis of the conditions of the mystical experience, in these two authors, will be able to show how this same presence manifests itself in the form of the relationship.

**Key words:** Edith Stein, Gerda Walther, Mystical Experience, Soul, Ego.

Recibido: 28 de abril de 2024/Aceptado: 22 de mayo de 2024





## INTRODUCCIÓN

La atención reservada por la filosofía hacia el fenómeno místico no constituye un dato reciente. De hecho, se puede llegar a afirmar que hay como una “convergencia” de las dos experiencias con respecto a la cuestión radical de la evidencia. Claramente, con el término “convergencia” no se quiere afirmar para nada la identidad de la reflexión filosófica y de la experiencia mística, y, sin embargo, hay que reconocer una cercanía debida al anhelo filosófico de alcanzar un fundamento que, por su carácter de absolutez, parece presentarse en muchas lecturas como inefable (por ejemplo, en el platonismo y en su directa “radicalización” neoplatónica). Razón por la cual, Elmar Salmann puede afirmar que entre las dimensiones filosóficas y místicas es posible individuar una “afinidad electiva”<sup>1</sup> que, al contrario de una identidad, expresa una interesante complementariedad de carácter metodológico y, podríamos decir, con referencia a la mirada misma, siempre orientada hacia el fundamento (metafísico y/o existencial), de las dos dimensiones. El mismo Salmann condensa la cuestión en una interrogación fundamental: ¿a qué se reduce la filosofía sin una experiencia de fundamentación/partida que remite a una intuición (o inspiración), y, sobre todo, sin el objetivo (más o menos explícito) de “iluminar” una suerte de trasfondo no “explicable” (y, a veces, indecible) a partir del cual se va configurando la misma dinámica de la evidencia? Pero, si la filosofía presenta, de alguna manera, una vinculación fundamental con la experiencia mística, es cierto que también esta última no puede declararse completamente desvinculada de la reflexión filosófica: en efecto, la mística no podría ser realmente “localizada” sin el impulso de expresarse mediante un lenguaje descriptivo y reflexivo capaz de dar presencia a su afán de revelar un fondo último y primordial<sup>2</sup>.

Se trata del intento de expresar una conciencia inmediata de la presencia de lo absoluto y no se puede negar que, a lo largo de la historia del pensamiento varios autores hayan intentado buscar un acceso directo a esta evidencia que parece escaparse completamente al dominio conceptual y que, por esta razón, parece permitir una “entrada” mediante aquella excavación que apunta a las raíces últimas de la constitución de la subjetividad. Por esto, no se puede tratar

---

<sup>1</sup> Cfr. Elmar Salmann, «Presenza e critica. Sulle affinità elettive tra filosofia e mistica», en *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, ed. por Aniceto Molinaro y Elmar Salmann (Roma: Studia Anselmiana, 1997), 29-60.

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, 30.



simplemente de un “discurso espiritual” que puede ser catalogado como “edificante”, sino de una verdadera empresa filosófica orientada hacia el mismo fondo de la subjetividad: algo que revela la posibilidad, sin duda atrevida, de afirmar que desde su comienzo la filosofía ha desarrollado un camino orientado hacia el intento de captar la evidencia de lo absoluto, a pesar del tener que reconocer, continuamente, su inefable presencia. Y todo esto queda atestiguado por la misma historia del pensamiento o, por lo menos, por uno de sus caminos: el sendero en el cual se colocan, acomodados por este tipo de búsqueda, autores como Agustín, Eckhart, Nicolás De Cusa, Schelling, Hegel, hasta llegar a la contemporaneidad donde en varias corrientes de pensamiento, entre las cuales la fenomenología, se puede registrar este afán de búsqueda. En el pensamiento de los autores que representan este “latido” fundamental del pensamiento filosófico se manifiesta aquella “mística no religiosa” que Philippe Capelle considera como corazón pulsante del pensamiento, en el sentido de un *élan* que se configura como abandonarse al misterio del ser que nos precede y supera<sup>3</sup>. De esta manera, el análisis de las profundidades del “alma” – entendida como lo que yace al fondo de la subjetividad – representa una tarea de carácter filosófico que, en el encuentro con una apertura relacional, puede mostrarse también como el momento de máximo reconocimiento de la propia dimensión creatural.

Los caminos de Edith Stein – filósofa y autora de escritos espirituales<sup>4</sup>– y de Gerda Walther – filósofa y atenta observadora de la sociedad<sup>5</sup> – representan magníficamente lo afirmado, y se muestran como ejemplos profundamente interesantes de una investigación que apunta al corazón de la subjetividad y que, en su ahondar, considera poder encontrar el punto límite en el cual la dimensión individual del sujeto se conecta con la realidad mediante una relación de reconocimiento de una “ulterioridad” fundamental. Para mostrar todo esto, el discurso se articulará en tres momentos específicos: en los dos primeros momentos se intentará mostrar la lectura del origen del fenómeno místico en el marco de las reflexiones de Stein y Walther; sucesivamente se propondrán unas breves conclusiones en las cuales se dejará salir a la luz precisamente la “afinidad electiva” entre filosofía y mística a la luz de las afirmaciones de las dos pensadoras.

---

<sup>3</sup> Cfr. Philippe Capelle, «Verso una tipologia della relazione filosofia-mistica», en Varios Autores, *Esperienza mistica e pensiero filosofico* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 86.

<sup>4</sup> Es de conocimiento común que Edith Stein, además de publicar textos de carácter filosófico, después de su conversión al catolicismo y de su entrada en el camino del Carmelo, escribió también textos de carácter espiritual como *Ciencia de la cruz* (Burgos: Monte Carmelo, 1994).

<sup>5</sup> Pocos saben que la producción de carácter fenomenológico de Walther incluye también una interesante obra dedicada a la



## 1. EL ORIGEN DEL FENÓMENO MÍSTICO EN EL PENSAMIENTO DE EDITH STEIN

La reflexión elaborada por la filósofa Edith Stein alrededor del fenómeno místico podría ser “tachado de “subjetivismo” en el sentido del identificarse con un afán interior movido por la opción personal de fe. Y es cierto que el interés de Stein hacia la “cuestión mística” considerada en el marco de la misma estructura de la persona humana no puede ser comprendida sin el pasaje a través de la experiencia de su conversión y de su acercarse a la reflexión tomista. Sin embargo, constituiría un error garrafal el pensar que tal atención fuese sólo el resultado de su catolicismo y, en fin, de su vocación monástica. La convergencia entre el interés filosófico y la elección de fe representa un nudo gordiano que no puede ser desatado so pena la pérdida de ambas perspectivas, y es algo que la misma filósofa reconoce al declarar que quien busca la verdad se encuentra más cerca al fondo absoluto, que constituye su misma raíz, de cuanto se podría pensar<sup>6</sup>. En esta perspectiva, un análisis filosófico puede mantener activo el sentido riguroso de la investigación de los fundamentos, y a la vez considerarla como la forma mejor de cumplir con el amor hacia aquel absoluto del cual todo salimos, y al cual tenemos que volver. Pero no se trata simplemente de un análisis metafísico, en el cual la neutralidad de las categorías genera la pérdida del contenido existencial de la relación con el absoluto: no hay que olvidar que, como se decía al comienzo, se trata de un camino en el cual la filosofía se alimenta del afán místico, y donde este afán requiere la reflexión filosófica para aclararse a sí mismo. Por esta razón, nos parece completamente adecuada la afirmación de Lucia Vantini que considera incorrecto acercarse a la reflexión steiniana sobre el fenómeno místico sin pasar por su estudio dedicado a la empatía<sup>7</sup>.

Con respecto a este tema, la reflexión de Stein se concentra de manera evidente sobre la posibilidad de la percepción de la vivencia del otro: de hecho, la experiencia de la empatía representa máximamente la posibilidad de acceso a lo que no nos pertenece y, sin embargo, nos provoca en el fondo de nosotros mismos. Se trata de una característica profundamente importante porque modifica la misma constitución de la subjetividad que, a partir de esta

---

fenomenología de lo social: *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften* (Halle: Max Niemeyer, 1922) en la cual la filósofa muestra un específico interés que sólo sucesivamente será colocado por autores como Schütz en el centro de los estudios de fenomenología aplicados a la dimensión social.

<sup>6</sup> Se trata de un tema que atraviesa toda su, ya citada, reflexión relativa a la Ciencia de la cruz; sobre él vale la pena remitir a Cristiana Dobner, *Edith Stein ponte di verità. Dalla fenomenologia della verità allá testimonianza della verità* (Milano: Mimesis, 2015). Con respecto a la peculiaridad de la presencia steiniana en el marco de la fundación husserliana de la fenomenología, vale la pena remitir a Roberta de Monticelli, «Edith Stein e la fenomenologia della mistica», en Edith Stein, *Vie della conoscenza di Dio*, trad. por Francesca de Vecchi (Bologna: Dehoniane, 2008), en particular 75-81.

<sup>7</sup> Cfr. Lucia Vantini, *La fenomenologia della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein* (Verona: QuiEdit, 2019), 81.

experiencia, asume la específica configuración de un “yo recibido”<sup>8</sup> dentro de una indisoluble relación con alteridades capaces de vivencias (que, de alguna manera, podemos percibir). La empatía no puede fundarse en la analogía, no puede permitir una “intersubjetividad monádica” que remite a una correspondencia *a priori*, sino pretende una relación – sin duda problemática, pero igualmente real – entre dos sujetos a la luz de la posibilidad de “sentir” lo que el otro está sintiendo. El ejemplo que la filósofa pone al comienzo de su reflexión resulta ser emblemático: “Un amigo viene hacia mí y me cuenta que ha perdido su hermano, y yo noto su dolor. ¿Qué es este notar? [...] Lo que quiero saber es esto, lo que el notar mismo es, no por qué camino llego a él”<sup>9</sup>. No se trata de una deducción, de un camino *per causam* sino de una vivencia peculiar, algo que podría ser definido como la vivencia “del otro”, en el sentido a la vez objetivo y subjetivo del genitivo: es la vivencia de la vivencia del otro y, por esto mismo, es la vivencia del otro, de su alteridad en cuanto alteridad. No se trata de un “traslado” o “pasaje” sino del darse auténticamente cuenta de la vivencia otra en forma de unión en la diferencia: siento la vivencia otra en mí. Queda claro que no se puede tratar de una identificación porque toda vivencia remite a un sujeto y no puede ser transferida de manera que dos sujetos puedan tener una vivencia completamente idéntica. Lo que Stein quiere expresar es, en cambio, una proximidad constitutiva la cual revela, inmediatamente y sin necesidad de alguna deducción, la imposibilidad de reducción del sujeto – cualquier sujeto – a objeto. Una proximidad, según Stein, reveladora de una condición capaz de mostrarse también en su verdad relacional: “Es posible que otro me juzgue mejor que yo mismo y me proporcione mayor claridad sobre mí mismo. [...] Así trabajan mano a mano empatía y percepción interna para darme yo a mí mismo”<sup>10</sup>. De los efectos producidos en mi vida por la vida del otro sujeto se me revela definitivamente que yo no me conozco completamente, en cuanto la experiencia empática me muestra algo de mí que no puedo dominar y prever: “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”<sup>11</sup>. Lo que me muestra la empatía es precisamente la imposibilidad del aislamiento, y por esto Stein puede afirmar que “Pero ‘yo’ y ‘tú’ y ‘él’ permanecen conservados en el ‘nosotros’, ningún ‘yo’ sino un ‘nosotros’, es el sujeto del sentir a una”<sup>12</sup>; es decir, la relación permanece y,

---

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, 84.

<sup>9</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, trad. por José Luis Caballero Bono (Madrid: Trotta, 2004), 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>12</sup> *Ibid.*

además, asume un nivel nuevo que no consiste en una confusión de identidades sino precisamente en una vinculación del sentir que muestra una condición relacional previa a la misma constitución de la propia subjetividad. Así, la empatía se presenta como sabiduría de la intersubjetividad<sup>13</sup> e impone un reconocimiento fundamental: siendo nuestra vida también corporal – de una corporeidad no simplemente material (cuerpo-objeto)<sup>14</sup> –, nuestra misma corporalidad ya lleva inscrita en sí la presencia del otro en forma de relación. Y todo esto ya se muestra vinculado con la experiencia religiosa; de hecho, la misma filósofa reconoce que “así aprehende el hombre la vida anímica de su prójimo, pero así aprehende también, como creyente, el amor, la cólera, el mandamiento de su Dios; y no de modo diferente puede Dios aprehender la vida del hombre”<sup>15</sup>. Y tal afirmación asume aún más valor si consideramos la posibilidad de empatizar con otras empatías, es decir tener experiencia de vivencias de empatía ajenas, lo que implica la posibilidad de empatizar con la vivencia religiosa de otro sujeto.

Ahora, que sea directa o derivada, es cierto que la experiencia religiosa, entendida como experiencia de lo divino, sigue siendo experiencia de una alteridad como otro sujeto<sup>16</sup>, pero no se deja clasificar como una simple experiencia entre otras. Al contrario, se trata de una experiencia fundamental, en el sentido de que se presenta como fundamento de toda posible relación, y raíz del espacio de alteridad que habita nuestra misma subjetividad. Por esta razón, la cuestión de la experiencia mística no tiene que ver simplemente con una opción personal sino remite a la estructura misma de la persona. Pero no hubiera sido posible abrir este camino sin considerar lo revelado por la experiencia de la empatía. De hecho, en un texto sucesivo al trabajo sobre la empatía, la filósofa vuelve sobre la unidad corporal-espiritual del ser humano reconociendo su compleja realidad, unión de ánima y cuerpo entrelazada con la realidad mundana<sup>17</sup>. Y es en esta estructura compleja que se coloca una dimensión peculiar de la existencia humana: se trata de la dimensión del alma, que puede ser definida como “el espacio psíquico-corporal en el cual el sujeto puede experimentar el límite de su propia finitud y, a la vez,

---

<sup>13</sup> Cfr. Lucia Vantini, *La fenomenología della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 96.

<sup>14</sup> Con respecto a la cuestión de la corporalidad, Edith Stein asume la distinción entre *Leib* y *Körper* elaborada por Husserl. Con respecto a este asunto cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. por José Gaos (México: FCE, 1986), quinta meditación.

<sup>15</sup> E. Stein, *Sobre el problema de la empatía*, 27.

<sup>16</sup> Como recuerda Schmitz, el encuentro con Dios es siempre un encuentro personal, y esta experiencia constituye la base de toda experiencia mística. Cfr. Hermann Schmitz, *Breve introducción a la nueva fenomenología*, trad. por Martín Simesende Bielke (Bogotá: Aula de Humanidades 2021), en particular los capítulos tres y seis.

<sup>17</sup> Cfr. Edith Stein, *Introducción a la filosofía*, OC II (Burgos: Monte Carmelo, 2005), segunda parte.



su propia capacidad de trascendencia”<sup>18</sup>. Pero no se trata de una tercera dimensión, entre lo corporal y lo espiritual: más bien, el alma es lo que muestra la potencialidad espiritual de la misma corporalidad mientras se dirige a la propia intimidad y también al mundo.

Se trata de nuestra más propia localización, del punto de nuestro ser más verdadero, que generalmente no consideramos y que percibimos en su temblar frente a acontecimientos que nos desestabilizan y desorientan. Una auténtica introspección es capaz de revelar esta modalidad del existir, entrelazamiento entre las dimensiones que constituyen lo humano, y que revela una presencia ulterior<sup>19</sup>. La presencia de una alteridad ya presente en nosotros que nos abraza y en la cual todos nos encontramos abrazados, razón por la cual la filósofa propone el ejemplo del niño que confía en el cuidado de su madre: no se trata de una confianza superficial sino de algo que brota directamente de la conciencia de la propia fragilidad y vulnerabilidad. El alma es el lugar de esta doble conciencia que se abre y manifiesta precisamente como relación constitutiva con una alteridad, un sujeto otro y ulterior con el cual desde siempre me encuentro en comunicación. Mi libertad permite que yo no asuma responsablemente la consecuencia de tal vínculo, pero este nunca desaparece y configura la herida (*vulnus*, relativo a mi vulnerabilidad) que permite la presencia del otro en mí mismo. Se podría decir que, con la introducción del espacio del alma, Edith Stein asume plenamente – y lleva a su máximo nivel – la “provocación” que surge de la experiencia empática. Provocación que es también pro-vocación, es decir llamado a la auténtica vocación relacional.

Pero esta vocación no presenta una caracterización neutral, sino se expresa siempre mediante decisiones que remiten a valores, aquellos valores que determinan, describiéndola de alguna manera, nuestra personalidad. Claramente, la posibilidad de la decisión implica la condición de libertad: el alma es el lugar de la alteridad en nosotros, pero es igualmente el lugar del yo, lo que muestra un yo que se edifica según el ritmo de sus decisiones – que revelan su orientación con respecto a los valores – las cuales implican siempre una relación con la alteridad. La vida del alma, que incluye la vida del yo en su relación constitutiva con la alteridad, se manifiesta sobre todo como vida “axiológica” la cual, como ya se ha indicado, no podría darse sin la condición de la libertad. De hecho, la misma filósofa reconoce que lo que podría ser definido como el pasaje del reino de la naturaleza al reino de la gracia implica una etapa

---

<sup>18</sup> Lucía Vantini, *La fenomenología della settima stanza. Gerda Walther ed Edith Stein*, 114.

<sup>19</sup> Cfr. Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. por. Alberto Pérez, José Mardomingo, Constantino Ruiz Garrido OC II (Burgos: Monte Carmelo, 2007), 1023-1050 y 1089-1095.

fundamental que es la de la libertad en cuanto no se puede dar este pasaje sin una elección libre del sujeto<sup>20</sup>. La experiencia de la libertad, que involucra también la relación intercorporal (como expresión libre del alma), es también lugar de la trascendencia y muestra el alma como anclaje de la vida humana en una dimensión ulterior, expresión de una trascendencia fundante y fundamental. Pero no se trata de una experiencia de pérdida de la individualidad. Al contrario, en esta experiencia de la trascendencia, como alteridad que habita el fondo de la humana existencia, todo se da a través del filtro de la individualidad: también la gracia queda recibida, y aceptada, por cada alma según su propia individualidad. Es cierto que en esta aceptación – que, en el fondo, es aceptación y reconocimiento de la misma estructura de la persona humana – se realiza una renovación, pero no en el sentido de una novedad que cancela la individualidad ya constituida; más bien se trata de un “renacer” de esta misma individualidad a una condición de auténtico conocimiento, de liberación de su misma libertad<sup>21</sup>.

Estas consideraciones de carácter antropológico ya conducen a la filósofa en el terreno – caracterizado por un “luminoso claroscuro” – de la experiencia mística: efectivamente, todas las posibles consideraciones relativas a la dimensión decisional y a la estructura de la subjetividad apuntan a mostrar como la trascendencia esté colocada – mediante la vida del alma – en el centro del sujeto, el cual es capaz de empatía porque es visitado establemente por una alteridad/ulterioridad que le revela su misma estructura. Por esta razón, se podría afirmar que «la antropología fenomenológica steiniana, en este sentido, es también una teología»<sup>22</sup>, en cuanto se trata de un camino de “alejamiento” que, en realidad, representa una reapropiación profunda de la propia condición de sujeto. Una condición caracterizada por una relacionalidad – que la experiencia de la empatía deja magistralmente salir a la luz – que remite a la imposibilidad de la soledad: hay una relación que precede y en la cual se apoya el yo mismo, una relación que se muestra en el alma como base y fundamento y gracias a la cual se abre la posibilidad de cualquier otra relación. Así que la experiencia religiosa, que en su forma más básica se constituye como experiencia mística, se presenta antes que todo como experiencia de una relación fundamental<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. Edith Stein, «Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik», en *Edith Steins Werke*, vol. VI (Geleen: Archivum Carmelitanum, 1962).

<sup>21</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>22</sup> Lucia Vantini, *La fenomenologia della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 119.

<sup>23</sup> Con respecto al lugar de la experiencia religiosa en el pensamiento de Edith Stein nos permitimos remitir a Rubén Sánchez Muñoz, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte* (México: Lambda, 2022) y Rubén Sánchez Muñoz, «Las vivencias de “reposo” y la “seguridad” en Dios como base para una fenomenología de la religión en Edith Stein», en *Filosofía de la Religión. Problemas y enfoques contemporáneos*, coord. por Rubén Sánchez Muñoz y Cinthia C. Robles Luján (México: Lambda, 2023). En ambos textos sale patentemente a la luz como la experiencia religiosa no puede ser

Y esta dimensión es la que constituye un fondo inquebrantable a partir del cual se origina nuestra fuerza vital, pero esta fuerza se puede dar sólo a partir de la aceptación de una pasividad originaria que es esta misma relación fundamental con el absoluto.

## 2. EL ORIGEN DEL FENÓMENO MÍSTICO EN EL PENSAMIENTO DE GERDA WALTHER

La postura filosófica de Gerda Walther es conocida generalmente por su propuesta de análisis fenomenológico de la experiencia mística. En este sentido, es posible afirmar que la reflexión de esta filósofa – que, como hemos ya considerado, no se limita simplemente al ámbito religioso – representa el intento más directo y evidente de tomar en consideración la dinámica estructural de este tipo de experiencia<sup>24</sup>. Alumna, por un determinado periodo, de la misma Edith Stein, el interés de Walther se orientó rápidamente hacia la investigación de la manifestación mística.

La filósofa sabe muy bien que se trata de algo muy complejo, que ella misma define como una “empresa temeraria”<sup>25</sup>. Y, sin embargo, se trata de una empresa provechosa, capaz de mostrar algo fundamental: una vez más, se trata de una relación originaria. Walther se encuentra en la obligación de reconocer que “es como si una persona fuese [...] ‘impregnada’ profundamente de las vivencias y del modo de ser de otras personas, de modo que, de alguna manera, vive y hace experiencia a partir de ellas más que de sí misma”, lo que reconduce rápidamente la atención a lo que se ha dicho con respecto de la empatía. Es cierto que en Walther no se encuentra un estudio tan detallado de este tipo de experiencia cuya peculiaridad es la de mostrar la presencia de una “grieta” en la unidad de la subjetividad. Pero esto no significa que no se esté haciendo referencia a la presencia del otro en el fondo de la propia subjetividad; al contrario, así como para Edith Stein, el interés de Walther apunta a la comprensión de la esencia del ser humano, es decir a lo que yace al fondo de su ser una persona<sup>26</sup>. Y se trata de una relación con lo divino como absoluto que nos abraza y trasciende: la vivencia mística es una experiencia directa “en carne y hueso, aunque imperfecta y unilateral, de la divinidad en sí”<sup>27</sup>. Pero el llegar a la realización de esta experiencia implica una forma de desnudez: el yo, la unidad

---

considerada una experiencia del individuo encerrado en sí mismo, sino que se constituye como la vivencia de una relación fundamental con una alteridad que es, a la vez, constitutiva.

<sup>24</sup> Con respecto a la génesis de la investigación de Walther cfr. Marina Pia Pellegrino, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther* (Napoli: Edizioni Scientifiche, 2007), 15-28.

<sup>25</sup> Cfr. Gerda Walther, *Fenomenologia della mistica*, trad. por. Lucia Parrilli Fina y Manuela Tonelli (Milano: Glossa, 2008), 18. La traducción al español es nuestra.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 19.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 20.

que constituye el sujeto tiene que encontrarse frente a su mismo desarraigo, su vacío constitutivo generado por aquellas experiencias límites – como la muerte de una persona querida o el profundo fracaso de las propias intenciones – que dejan al sujeto completamente desorientado y como perdido, sin algún amparo.

Según la filósofa, es en aquellos momentos que en el más profundo desierto interior se deja percibir algo diferente con respecto a la sensación de desorientación. En lo más profundo de su soledad, el sujeto siente la posibilidad de un “abrazo” que no proviene de los otros sujetos sino de una dimensión más profunda y fundamental: en su hundirse en el vacío del sentido, el sujeto percibe otra posibilidad en el medio de su desnudez<sup>28</sup>. Y es el comienzo de la salvación: alcanzar, pero sobre todo aceptar, esta condición es lo que, según Walther, permite liberarse de los vínculos negativos y – mucho más importante – de la actitud diabólica de llenar este vacío a toda costa. Se trataría de aquel vacío tan recordado por la historia de la mística y que, justamente, tiene que ser “abrazado” para que, finalmente, se revele el enlace originario con el fundamento divino. La verdad, la esencia de todo lo que es, no puede manifestarse a partir de una donación de sentido desde la conciencia – es decir el sujeto, el yo – sino que tiene que implicar una relación originaria con una alteridad que se revela sólo a partir de nuestra pasividad constitutiva y, por esto, originaria<sup>29</sup>. De hecho, la aceptación de la condición de vacío muestra la imposibilidad de la auto-suficiencia: perder la actitud del bastarse a sí mismo es el primer paso hacia el reconocimiento de la dimensión fundamental, la cual entonces no podrá más que ser relacional. Lo que se activa, según Walther, es una nueva fuerza vital y se da el presentarse, todavía poco claro, de la alteridad. En Walther, la dinámica que caracteriza esta experiencia queda descrita casi según el estilo de la apuesta pascaliana<sup>30</sup>, por la cual nada nos puede asegurar, en el momento de vacío inicial, que habrá respuesta. No obstante, no hay otra posibilidad que aventurarse en la aceptación del vacío como momento de apertura del reconocimiento de una alteridad a venir (pero que viene en cuanto ya dentro de una relación fundamental). De repente, se manifiesta una dimensión como en forma de abrazo: la filósofa subraya que se trata de un sentir una presencia

---

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*, 164.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*, 168-171. Con respecto a esta pasividad, Lucia Vantini habla de “sapiencia del exilio”, con una referencia directa al pensamiento de María Zambrano (cfr. Lucia Vantini, *La fenomenología della settima stanza: Gerda Walther ed Edith Stein*, 26). Más allá de la posible convergencia y/o congruencia entre las posturas de las dos filósofas, es cierto que el reconocimiento de una subjetividad fundada en una originaria relación – es decir una presencia de la alteridad en el corazón mismo de la subjetividad – justamente remite a la metáfora del exilio en cuanto implica una expropiación del propio yo.

<sup>30</sup> Cfr. Blaise Pascal, *Pensamientos*, III, § 233.

que se encuentra “atrás” y “abajo” y, a la vez, “por encima” y “más allá”<sup>31</sup>. No se trata de una recuperación de la mirada de la conciencia; al contrario, lo que Walther describe corresponde a lo que en la espiritualidad ha sido definida varias veces como “noche mística”: “una oscuridad cálida, grávida de luz; casi se podría decir que resplandece de manera oculta”<sup>32</sup>. Desde el punto de vista del yo, considerado como referencia fundamental de todas las vivencias del sujeto, lo que se genera en la experiencia mística es el hacerse patente de un desfase, de una no-coincidencia con el propio centro.

Se comprende todo esto de manera mejor si se considera la lectura del yo como “lámpara” propuesta por Walther: el yo es centro (yo-centro) en cuanto fuente de la orientación de la persona, y la filósofa propone pensarlo como una llama que ilumina y dona calor, pero sólo en cuanto colocada en un combustible que es metáfora del fondo último; el contenedor de la lámpara corresponde al cuerpo (que se configura como un conjunto de conexiones que se presenta según el binomio ser-tener, es decir que somos-tenemos un cuerpo)<sup>33</sup>. A partir de esta estructura, la filósofa considera que el surgimiento de cada vivencia se da a partir del yo, pero no surge precisamente de su voluntad sino, más bien, desde un entrelazamiento entre interioridad y exterioridad (y es precisamente a partir de tal condición que Walther recuperará el sentido de la empatía). Así que el sujeto puede decidir no prestarle atención a tal constitución de la experiencia y quedarse “atrapado” en una concepción subjetivista enjaulada dentro del paradigma sujeto-objeto. O puede dejarse provocar – en el sentido de provocación, pero también de pro-vocación, es decir de seguir su llamada fundamental – por este entrelazamiento y empezar a reconocer aquel oscuro, pero auténtico y fundamental, fondo de la existencia del yo. Se abre, entonces, un nuevo horizonte de la experiencia, difícil pero no imposible de explorar.

A la luz de tal concepción, podemos entender de forma mejor lo que Walther quiere decir cuando habla de la experiencia mística como desnudez del yo: no se trata de una aniquilación sino de una “reducción” (en plena conformidad con la tradición fenomenológica) a lo esencial del yo, a su momento fundamental de desarraigo en el cual el yo deja de reconocerse como “parte” del mundo en favor de una relación con una alteridad que lo fundamenta y lo sostiene. Aunque la *Fenomenología de la mística* no se presente como un texto “transparente” desde el punto

---

<sup>31</sup> Gerda Walther, *Fenomenologia della mistica*, 172.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>33</sup> Cfr. al respecto Marina Pia Pellegrino, *L'essere umano e la sua vita interiore. Linee di fenomenologia della mistica in Gerda Walther*, 36-51.



de vista del rigor metodológico de la fenomenología, es cierto que se sitúa en aquel surco en el cual se coloca también la reflexión de Stein, Hering, Scheler, todo orientado hacia el esfuerzo de hacer posible el discurso relativo a una alteridad trascendente que subyace a la misma constitución de la subjetividad.

### 3. (¿HAY UNA) CONCLUSIÓN (?)

¿Realmente se puede ofrecer una conclusión digna con respecto al análisis, aunque muy breve, de las bases de la experiencia mística en Stein y Walther? La pregunta no tiene que ver con la capacidad de quien escribe, o con una posibilidad última y absoluta. Más bien se trata de comprender si realmente un discurso sobre la experiencia mística, leída desde el punto de vista de la filosofía, pueda presentar unas conclusiones mínimamente satisfactorias.

Lo que las dos filósofas dejan salir a la luz es la importancia de un reto que desde siempre – es decir a partir de su fundación – aflige a la misma fenomenología (y, ¿por qué no?, a la filosofía *tout court* si consideramos lo que se ha ido afirmando en la introducción). Es decir, la posibilidad, o no, de dirigir la propia mirada hacia el fundamento, no concebido como mera fuente de sentido, sino como sentido mismo de la realidad; un sentido capaz de “abrazarme” y, por esto, de superarme. En las dos autoras se reconoce que la experiencia mística necesita de una atención específica y de una voluntad de “excavación” para poder tener acceso a este nivel tan profundo. Sin embargo, a pesar de poder eludir la llamada hacia las profundidades, esto no significa que estas profundidades no existan: de hecho, las dos filósofas se encuentran en la necesidad de reconocer un inevitable anclaje de la misma “naturaleza” humana dentro de este fondo correspondiente a lo absoluto. Lo que significa que el ser humano es *naturaliter* místico, *homo religiosus*. Claramente, esto no implica afirmar que todos los seres humanos serán directamente creyentes, pero sí deja abiertas dos cuestiones fundamentales: ¿es posible afirmar que, entonces, la experiencia religiosa corresponde a una dimensión esencial de lo humano? y a partir de esta cuestión, en los estudios fenomenológicos ¿no será necesario volver a reconsiderar el estatuto del fenómeno y de la misma constitución de la conciencia? Si no se trata de cuestiones nuevas – basta con pensar en autores como los ya citados Scheler y Hering, añadiendo los protagonistas del así definido *tournant théologique de la phénoménologie française*<sup>34</sup> -, sin duda se trata

---

<sup>34</sup> Cfr. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: l'Éclat, 1991). En este texto, Janicaud trata de mostrar como en estos autores que intentan re-involucrar el problema de una excedencia de la manifestación relativa al fenómeno religioso, se va configurando un ir más allá de los mismos límites de la fenomenología.



de problemas que quedan todavía activos y que invitan a repensar el papel de la antropología filosófica, de la filosofía de la religión y de la misma fenomenología<sup>35</sup>. En este sentido, Edith Stein y Gerda Walter quedan como dos referencias fundamentales.

---

<sup>35</sup> Con respecto a esta cuestión en el pensamiento de Husserl, vale la pena mencionar un libro de reciente publicación: Monika Adamczyk-Enriquez, *Phänomenologie als Methode des inneren Lebens. Ethisch-anthropologische und theologisch-mystische Implikationen in Husserls Denken* (Würzburg: echter, 2002).



## Artículo

### Analogía Entis Stein - Dionisio -Tomás Analogia Entis Stein - Dionysius - Thomas

Walter Redmond

UPAEP, MÉXICO

wbredmond.wb@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-8179-1489>

**Resumen:** La *analogía del ser* es un tema clave en la filosofía y espiritualidad de Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz. El mismo título de su obra principal, *Ser finito, ser eterno. Ensayo de un ascenso al sentido del ser*, revela cómo comprende la analogía. Refiere “finito” a un *algo* limitado en su ser y en su tiempo y “eterno” a un *todo*, repleto de ser y sentido atemporal. La *analogía entis* es el “golfo infinito” entre los dos: una “subida” al sentido de este *todo* desde el *algo*, la cual evoca *La subida del Monte Carmelo* de su compañero Carmelita san Juan de la Cruz. Quiero sugerir cómo Stein interpretó la *analogía del ser* desde la fenomenología en el marco de una “teología pre” de san Dionisio el Areopagita y santo Tomás de Aquino. Me referiré a esta obra principal de Stein así como a su monografía “Caminos al conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ de Dionisio el Areopagita y sus presuposiciones objetivas”.

**Palabras clave:** *analogía entis*, Edith Stein, Tomás de Aquino, Dionisio Areopagita, Josef Gretd, Erich Przywara, Duns Escoto.

**Abstract:** *The analogy of being* is a key motif in the philosophy and spirituality of Edith Stein, St. Teresa Benedicta of the Cross. The very title of her major work, *Finite and Eternal Being/ An Attempt to Ascend to the Meaning of Being*, hints at her understanding of analogy. “Finite” she refers to a *something*, limited in being and time, and “eternal” to an *everything* of timeless being and meaning. Analogy is the “infinite gulf” between the two, an “ascent” from this *something* to the meaning of this *everything*, recalling *The Ascent of Mount Carmel* of her fellow Carmelite, St. John of the Cross. I wish to suggest how Stein, from a phenomenological perspective, construed the *analogía entis* within a “pre theology” found in St. Dionysius the Areopagite and St. Thomas Aquinas. I will refer to Stein’s major work as well as to her monograph “Ways to Know God/ The ‘Symbolic Theology’ of Dionysius the Areopagite and its Objective Presuppositions”.

**Key words:** *analogía entis*, Edith Stein, Thomas Aquinas, Dionysius the Areopagite, Josef Gretd, Erich Przywara, Duns Escoto.

Recibido: 7 de marzo de 2024 / Aceptado: 6 de mayo de 2024





...el señor no sólo del ser  
sino del sentido  
Edith Stein<sup>1</sup>

Quiero sugerir cómo Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, interpretó la *analogía entis* (“analogía del ser”) desde la fenomenología en el marco de santo Tomás de Aquino y de san Dionisio Areopagita (“Pseudodionisio”). Me referiré a su obra principal, *Endliches und ewiges Sein/ Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (después “EES”), *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión del ser*<sup>2</sup>, y a su monografía posterior *Wege der Gotteserkenntnis. Die ‘Symbolische Theologie’ des Areopagiten und ihre sachlichen Voraussetzungen* (después “WG”), “Camino al conocimiento de Dios. La ‘teología simbólica’ de Dionisio Areopagita y sus presuposiciones objetivas”<sup>3</sup>.

En el mismo título de su obra Stein revela cómo comprende la *analogía del ser*. La autora refiere “finito” a un *algo* limitado en su ser y en su tiempo y “eterno” a un *todo*, repleto de ser y significación atemporal. La analogía es el golfo infinito entre los dos: una “subida” al sentido de este *todo* desde el *algo*, la cual evoca *La subida del Monte Carmelo* de su compañero Carmelita san Juan de la Cruz<sup>4</sup>. Y la subida también se halla en la teología mística del Areopagita.

---

<sup>1</sup> “...nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes”, EES 101.

<sup>2</sup> Se refiere aquí a la segunda edición de EES (Freiburg, Basel, Vienna: Herder, 2006) en la serie *Edith Stein Gesamtausgabe* XI-XII, con dos apéndices (la “filosofía de la existencia” de Martín Heidegger y “el castillo interior” de santa Teresa de Jesús). La obra fue compuesta entre 1935 y 1937 y publicada por primera vez en 1950 en la serie *Edith Steins Werke*. La primera edición española apareció en 1994 con los apéndices distribuidos en anotaciones al pie de la página, la segunda con los apéndices al final, y la más reciente en 2023, *Ser finito, ser eterno. Ensayo de un ascenso al sentido del ser*, por Mariano Crespo (Ediciones Encuentro) sin los apéndices. Aquí las referencias a EES se toman de la segunda edición alemana de 2006, y las citas del presente autor reflejan su traducción inglesa, *Finite and Eternal Being. An Attempt to Ascend to the Meaning of Being* (Washington: ICS Publications, 2024).

<sup>3</sup> Stein escribió su monografía sobre San Dionisio en 1940-1941, un año antes de su muerte, para la revista norteamericana *The Thomist*. La traducción inglesa se debió a Rudolf Allers: “Ways to Know God. The ‘Symbolic Theology’ of Dionysius the Areopagite and its Objective Presuppositions” (julio de 1946), 374-420. El texto original en alemán, junto con un largo pasaje suprimido por la autora, fue incluido en *Erkenntnis und Glaube*, tomo XV de la primera serie *Edith Steins Werke* (Herder, 1993), 108-127. El presente autor hizo una nueva traducción inglesa para *Knowledge and Faith* en la serie *The Collected Works of Edith Stein* (Washington: ICS, 200), 83-134. La obra original fue reeditada, con la traducción por la autora de las cuatro obras y de las cartas de Dionisio, en el tomo XVII (2003) de la colección *Edith Stein Gesamtausgabe: Wege der Gotteserkenntnis: Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*. Aquí se refiere a la edición inglesa de WG, donde se encuentran referencias al texto original en alemán.

<sup>4</sup> EES 62, 71, 488-9; 374.



## 1. ANALOGÍA Y UNIVERSALES

La “analogía del ser”, pues, es un tema fundamental en el pensamiento de Edith Stein. Ya fue discutido por San Agustín y en el IV Concilio Laterano (1215) y famosamente por Santo Tomás y otros pensadores de la Edad Media. ¿Si Dios y la criatura son tan diversos, cómo podemos usar los mismos términos para ambos y aplicarles los mismos conceptos? Si Sócrates es “bueno”, Dios ¿cómo será “bueno? Si Dios “es”, ¿cómo “son” Dios y Sócrates? Se trata de una paradoja, una dualidad: Dios es inmanente en un mundo que trasciende; está aquende pero también allende, es símil pero más disímil.

Ha habido dos acercamientos al tema de la analogía del ser en la historia de la filosofía y teología: platónico y aristotélico, representados en EES por Dionisio y santo Tomás, quien en efecto representa las dos tradiciones. El aporte aristotélico es el familiar análisis de los términos “univocidad”, “equivocidad” y “analogía” con sus variantes “de proporción” y “de atribución”. Dionisio, un teólogo neoplatónico activo alrededor de 500, contribuyó con un panorama teológico espiritual y con varias nociones particulares. Stein combinó estos enfoques dentro de un encuadre fenomenológico para producir una teoría original pero tradicional de la analogía del ser.

La analogía era una de las soluciones del “problema de los universales” debatida en la edad media: ¿a qué se refieren las palabras generales? o ¿cómo convienen los conceptos a las cosas? Una primera solución fue platónica, el “realismo exagerado”, según el cual los hombres, cuando piensan en caballos, por ejemplo, comparten un *caballo* ideal hallado al margen de ellos y de los caballos. Luego Pedro Abelardo propuso un “realismo moderado” según el cual los universales son tomados de las cosas. La discusión continuó durante las “tres escolásticas”: la medieval de los siglos XIII y XIV con santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, famoso por la solución “nominalista”, la barroca de los siglos XVI y XVII con el comentarista Tomás de Vio Cayetano, autor de un influyente tratado sobre la analogía, y la neoescolástica de la primera mitad del siglo pasado, coincidente con la fenomenología temprana (y con la temprana filosofía analítica), cuando Stein desarrolló su propia teoría de la analogía y analizó la del neotomista Joseph Gredt<sup>5</sup>. La controversia había de continuar.

---

<sup>5</sup> En su *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae*. Husserl dijo de Stein: “No creo que la iglesia tenga ningún neoescolástico del calibre de Edith Stein”; ver T. R. Posselt (ed. S. M. Batzdorff, J. Koepfel, y J. Sullivan) *Edith Stein. The Life of a Philosopher and Carmelite* (Washington: ICS Publications, 2005), 154.

La problemática de la analogía es lingüística (sobre *palabras*), pero también noética (sobre *conceptos*) y hasta ontológica (sobre *seres*). La frase tradicional *analogia "entis"* es un poco limitante, ya que Dios, además de “ser”, tiene muchos “nombres divinos” o “perfecciones” tales como bondad, sabiduría, vida. Sin embargo, lo que Tomás y Stein más quieren enfocar es el *sentido* (*ratio, Sinn*) del ser-- su significación, “contenido”.

En este contexto se llama “*unívoco*” un término referido a varias cosas en el mismo sentido. Un término ambiguo es o “*equivoco*” (donde la ambigüedad es *a casu*, “por casualidad”, como “*gallus*” en latín, referido o a un gallo o a un francés) o “*análogo*” (donde la ambigüedad es *a consilio*, “por intención”). El problema filosófico es que si rechazamos como inválidas las predicaciones unívocas sobre Dios (para evitar el panteísmo) y las equívocas (para evitar el agnosticismo), debemos definir la analogía con suma cautela porque, al parecer, tiene que caber entre los cuernos de una disyunción exclusiva.

## 2. GREDT, PRZYWARA, HEIDEGGER, MARION

Stein mencionó que la polémica medieval en torno a la *analogia entis* vivía aún en las discusiones de su tiempo en torno al sentido del ser, y en efecto pueden constatarse ciertas conexiones entre ella y cuatro discusiones sobre la analogía del siglo pasado<sup>6</sup>. La primera, dentro del neotomismo, fue su análisis de la posición de Joseph Gredt (ver abajo).

La segunda fue una polémica en torno al teólogo protestante suizo Karl Barth que surgió un año antes de que Edith Stein entrara en el convento carmelita (1933). Su origen fue la publicación en 1932 de la seminal obra, *Analogia Entis*, por su amigo y mentor, Erich Przywara. Este filósofo jesuita fue quien inició a Stein en el estudio de santo Tomás “por dentro”, encargándole la traducción alemana de sus *Quaestiones disputatae de veritate*<sup>7</sup>. Stein estaba asociada con Przywara desde el momento en que él preparaba su estudio. Mencionó en el prefacio de EES que su propio libro, *Potencia y acto*, y la versión final del *Analogia Entis* fueron escritos aproximadamente al mismo tiempo, pero que ella podía ojear sus borradores anteriores<sup>8</sup>. Los

---

<sup>6</sup> EES 246, 483; ver EES 6-7.

<sup>7</sup> *Des HI. Tomás von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit* (Breslau, 1931 y 1932; índices en 1934); la edición *Edith Stein Gesamtausgabe XXIV* apareció en Friburgo en 1952 y 1955. Przywara también pidió a Stein que tradujera las cartas y los diarios del converso inglés, el cardenal Newman; *John H. Kardinal Newman. Briefe und Tagebücher 1801-1845* (Munich: TheatinerVerlag), 1928.

<sup>8</sup> Stein, *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (Freiburg, Basel, Viena: Herder, 1998) ver EES 4-5. Przywara: *Analogia entis/ Metaphysik. I Prinzip* (Munich: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1932).

autores tuvieron un animado intercambio de ideas entre 1925 y 1931, y estas conversaciones, dijo Stein, probablemente tuvieron un influjo decisivo en la orientación de los dos autores<sup>9</sup>.

La teoría de la analogía propuesta por Przywara --para quien la analogía era el paradigma básico de la teología católica-- fue repudiada furiosamente como “el invento del Anticristo” por el teólogo protestante suizo Karl Barth, quien le opuso su propia “analogía de la fe”<sup>10</sup>. La controversia generó otros varios tipos de analogía y persiste hasta la actualidad<sup>11</sup>.

La tercera discusión tenía que ver con las varias reacciones a la publicación de *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger (1927). En un apéndice de EES Stein hizo una exposición y una evaluación crítica de cinco obras tempranas de su antiguo colega en la Universidad de Friburgo<sup>12</sup>. La cuestión de la *analogia entis* ocupa un lugar destacado en su análisis (ver abajo)<sup>13</sup>.

La cuarta discusión apareció diez años después de la muerte de Stein (1942) y es afín al “giro teológico” en la fenomenología francesa. Este debate y el segundo en torno al reproche de Barth reflejan la sospecha de que ciertos filósofos ofendieran a Dios capturándolo en una noción unívoca del ser. El punto de partida fue la obra del filósofo francés Jean-Luc Marion con el título provocador *Dieu sans l'être* (Dios sin ser), la cual causó un escándalo a principio de los años 1980. Pues así como Barth había dicho que la analogía de Przywara fue inventado por el Anticristo, Marion llamó “idólatra” a santo Tomás por su doctrina de la analogía, la cual, según Marion, fue un ejemplo de la “onto-teo-logía” criticada por Martin Heidegger.

Luego Marion, reorientado por los tomistas, se retractó de su crítica y desarrolló una comprensión más certera de la analogía tomista<sup>14</sup>. Marion también absolvió a Santo Tomás de la acusación de la “onto-teo-logía”, señalando que para el santo el *esse commune* (el ser común) no

<sup>9</sup> EES, 5.

<sup>10</sup> Barth, *Church Dogmatics*, I, 1 (1932) xiii.

<sup>11</sup> Ver la descripción de Joseph Palakeel, *The Use of Analogía in Theological Discourse/ An Investigation in Ecumenical Perspective* (Roma: Editrice Pontificia, Università Gregoriana, 1995). Para la continuación de la discusión ver Keith Johnson, *Karl Barth and the Analogía Entis* (Nueva York: T&T Clark, 2010). Ejemplos de “analogías-de”: de la fe, de los nombres (Barth), del amor (Hans Urs von Balthasar), del adviento (B. Jüngel), del ser símbolo (K. Rahner), del saber, del haber sido.

<sup>12</sup> En el apéndice “Martin Heideggers Existenzphilosophie”, EES 445-499: *Sein und Zeit* (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Was ist Metaphysik?* (1929).

<sup>13</sup> Puede incluirse una quinta discusión: la defensa por Stein de la importancia teológica de Dionisio; ver nota 30.

<sup>14</sup> Marion, *Dieu sans l'être. Hors texte* (Paris: Arthème Fayard, 1982; Paris: PUF (Quadrige), 1991; 2nd ed., revisada y ampliada, 2002), traducción inglesa por T. A. Carlson, *God without Being. Hors-texte* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991). La “retractación” de Marion apareció en “Saint Tomás d’Aquin et l’onto-théo-logie,” *Revue thomiste*, no. 1 (enero-marzo de 1995, 31-66) reimpresa y revisada en *Dieu sans l'être*, 2002, pp. 279-332 (= c. 8); traducción inglesa por B. Gendreau, R. Rethy, and M. Sweeney, “Tomás de Aquino and Onto-Theo-logy,” en la obra editada por Michael Kessler y Christian Sheppard, *Mystics: Presence and Aporia* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), 38-74. El trabajo de Marion se hizo público en inglés al traducirse este material (1991) así como una descripción general del movimiento *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate* (Nueva York: Fordham University Press, 2000).

incluye el *esse divinum* (el ser divino). La analogía de Tomás, dijo Marion, es “apofática”; pues en vez de “construir un puente” entre la creación y Dios, “excava un golfo (*gouffre*)” entre ellos<sup>15</sup>. Esta cuestión había sido importante para Stein, y como Marion, ella definió la analogía como un “golfo (*Kluft*) infinito” entre la creatura y Dios<sup>16</sup>.

### 3. LA CUESTIÓN CLAVE

Por su parte, Edith Stein indicó que para el neotomista Joseph Gredt el concepto “trascendental” del ser-como-ser (“*ens ut ens*”, en Aristóteles “ὄν ἢ ὄν”) es lo bastante general como para incluir los entes tanto creados como increados, pero agregó que

ésta es justamente la cuestión clave: ¿es posible, y cómo es posible, formar semejante concepto (es decir, justificarlo objetivamente)-- un concepto que abarque tanto lo creado como lo increado?<sup>17</sup>.

y prometió volver a esta cuestión.

Stein de hecho rechaza la univocidad con firmeza pues como Marion define la analogía como un “golfo” entre la creatura y Dios. En EES resume la doctrina de Santo Tomás sobre la analogía con casi las mismas palabras que empleó en su obra anterior, *Potencia y acto*:

El sistema total de conceptos básicos de Tomás está bifurcado por una radical línea divisoria que hiende cada uno, comenzando con el ser, en dos caras, la una vuelta hacia aquí abajo y la otra que apunta más allá: nada puede decirse en el mismo sentido de Dios y de la creatura. Y podemos usar las mismas expresiones para los dos sólo porque estos términos no tienen ni un solo sentido (unívoco) ni dos sentidos distintos (equívoco), sino que están en una relación de acuerdo [*Übereinstimmungsverhältnis*] (análogo). Podríamos, pues, llamar “*analogía entis*” a la línea divisoria misma para indicar la relación de Dios y creatura<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Marion, “Saint Tomás d’Aquin et l’onto-théologie”, p. 43, y *Dieu sans l’être*, p. 297; Tomás ST 1:13:7: la relación (asimétrica) de la creatura con Dios es real, pero es racional la de Dios con la creatura.

<sup>16</sup> EES 244.

<sup>17</sup> EES 246; Gredt, *Elementa philosophiae aristotelicae-thomisticae* (Freiburg: Herder 1935), dos tomos; tomo II, n. 614, pp. 1ff; versión alemana: *Die aristotelische-thomistische Philosophie* (tomo I, <https://www.editiones-scholasticae.de/artikel/die-aristotelisch-thomistische-philosophie-bd-1/>).

<sup>18</sup> EES 9-10; *Potenz und Akt*, 7-8.

#### 4. STEIN Y GREDT

El Aquinate, en su obra *De veritate*, ponderó la famosa distinción entre dos tipos de analogía, o sea del “acuerdo según una proporción”: *convenientia secundum proportionem* (*Übereinstimmung gemäß einem Verhältnis* según la traducción de Stein); a saber: de *atribución* (“sano” dicho de un hombre y de una medicina) y de *proporción*:  $a:b \propto c:d$  (“seis” dicho de “tres” como “cuatro” de “dos”)<sup>19</sup>. Tomás dice que nada puede decirse de Dios y de la creatura en el primer sentido (atribución) porque ninguna creatura guarda una relación con Dios que pueda acotar la perfección divina. Pero en el segundo sentido (proporción) un nombre podría decirse de Dios y creatura.

Gretdt, seguido por varios tomistas, abogó por la analogía de proporción en este sentido: como el ser de Dios es el acto de su esencia así el ser de la creatura es el acto de su esencia:

$$\begin{array}{ccc} \text{el ser de Dios} & & \text{el ser de la creatura} \\ \hline & \propto & \hline \text{el acto de su esencia} & & \text{el acto de su esencia} \end{array}$$

Explica que no hay ninguna relación aquí entre Dios y creatura sino sólo una semejanza (*Ähnlichkeit*) entre las dos razones (*Verhältnis*)<sup>20</sup>. Stein cuestiona esta interpretación preguntando en torno a la razón de la izquierda:

¿Tiene sentido hablar del “acto” de la esencia divina o de una “razón” de esencia y ser [*essentia* y *esse*] si la esencia y el ser coinciden plenamente?... Hay que tener muy presente que en Dios “esencia” y “ser” tienen un sentido que difiere del que tienen en la creatura<sup>21</sup>.

Stein dirá que el ser y la esencia están unidos en el “Soy”-- Dios<sup>22</sup>.

No existe, pues, ninguna “igualdad de relaciones” (*Verhältnisgleichheit*). De hecho, no tenemos ninguna intuición en un ser que se fundamente a sí misma, dice, porque:

---

<sup>19</sup> EES 289. *De veritate*, 2:11. Recientemente, puesto que estos términos de Tomás se prestan a una confusión, suelen preferirse la frase “analogía de atribución” por *proportio*” y “analogía de proporción” por *proportionalitas* (“Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis.”) Cicerón empleó *proportio* o *comparatio* para traducir la palabra griega *ἀναλογία* (*De universo*, 13-14). Se usa el signo “ $\propto$ ” para representar cualquier tipo de proporción.

<sup>20</sup> EES 289; ver 117-8.

<sup>21</sup> EEE 290.

<sup>22</sup> EES 296.

esto significaría que pudiéramos ver a Dios. Lo único que podemos concluir es que todo lo finito --tanto lo *que* es como que *es*-- tiene que estar pre-figurado (*vor-bilden*) en Dios porque ambos se derivan de Él<sup>23</sup>.

Cuando Stein dice que lo finito está “pre-figurado” en Dios, piensa, por así decirlo, en una “teología-pre”, un tema que heredó de Dionisio y por él de Tomás; es decir, la significación y la existencia de lo finito, su esencia y su ser, se hallan “antes” en Dios<sup>24</sup>.

Aún podríamos decir, cuando mucho, “Dios es-- Dios”. El nombre “Dios” denota su esencia y su ser en una unidad expresable en el “*ich bin*” del Génesis, o mejor, en el “*sum*” latino (o en el “soy” castellano) pues una sola palabra expresa mejor esta unidad<sup>25</sup>.

No obstante, Stein admite la proporción de Gredt: *esse* es a *essentia* (el ser es a la esencia) como al acto es a la potencia:

$$\frac{\text{ser}}{\text{esencia}} \propto \frac{\text{acto}}{\text{potencia}}$$

y sugiere, aludiendo a la aversión que tenía Séneca a la palabra latina “*essentia*”, que la relación de *esse* a *essentia* sonaría mejor en alto alemán medio, donde el verbo “*wesen*” (como “*sîn*”) significaba *ser* y el sustantivo “*Wesen*” (como en el alemán moderno) significaba *esencia*. Tendríamos, pues, la llamativa proporción (*Verhältnis*): “*esse* es a la *essentia* como *Sein* al *Wesen*”<sup>26</sup>:

$$\frac{\text{esse}}{\text{essentia}} \propto \frac{\text{wesen}}{\text{Wesen}}$$

<sup>23</sup> EES 290.

<sup>24</sup> Usamos un guión para hacer destacar el sentido teológico del prefijo “pre-” en tres idiomas: “*pro-*” en griego, “*prae-*” en latín y “*vor-*” en alemán; por ejemplo: *pro-eînai*, *pro-êchein*; *prae-existere*, *prae-accipere*, *prae-habere*, *prae-conceptio*; “*vor-bilden*”, “*Vor-bild*”, “*vor-zeichnen*”.

<sup>25</sup> EES 293; o en cualquier lengua *pro-drop* (puede omitirse el sujeto pronominal); este nombre de Dios en hebreo es una sola palabra, “*יהוה*” (*Yehweh*), Gn 3:15.

<sup>26</sup> EES 16, nota.

## 5. DIONISIO Y STEIN

Stein, en su “teología-pre”, reconoció a Dionisio como la fuente de su propia explicación de los “espíritus puros creados”<sup>27</sup>, y en su monografía WG ligó las “teologías” positiva y negativa de Dionisio al tema de la analogía del ser. Como materia de fondo para su estudio, Stein preparó una traducción alemana de las cinco obras y de las cartas de Dionisio<sup>28</sup>.

El autor desconocido del corpus dionisiaco escribía en nombre del “Dionisio” convertido a la iglesia por san Pablo en su discurso en el Areópago, y por esto se ha apodado “el Areopagita” y “el Pseudodionisio”<sup>29</sup>. En una larga anotación de EES, Stein defiende al autor de la acusación de “falsificación” o “plagio” y en WG compara su impacto histórico en el pensamiento cristiano con el de Arisóteles y de san Agustín<sup>30</sup>.

Stein presenta el vaivén cósmico-espiritual retratado por Dionisio, los órdenes del ser donde, desde la luz “inaccesible” que oculta el Ente Originario (*Ur-Seiendes*), surge un rayo “accesible” para tocar a los entes (*Wesen*) dispuestos en sus diferentes rangos. El golfo entre “inaccesible” y “accesible” es la analogía del ser<sup>31</sup>.

En su breve tratado *Teología mística*, Dionisio traza, para abajo y para arriba, la “jerarquía” paralela del ser y del saber. Stein destaca el “saber”: ascendemos hacia Dios, dice, negando lo que no lo es (“teología negativa”) y descendemos a partir de Dios afirmando lo que es (“teología positiva”)<sup>32</sup>. Stein cita aquí a santo Tomás, quien seguía a Aristóteles: la teología positiva está fundada en la analogía del ser, en una semejanza (*similitudo*), y la negativa en una mayor desemejanza (*major dissimilitudo*)<sup>33</sup>. En última instancia las teologías ceden a la teología mística: a las tinieblas, al silencio. Dionisio resume su obra así:

---

<sup>27</sup> EES VII: “La imagen de la trinidad en la creación”.

<sup>28</sup> Las obras de Dionisio: *De los nombres divinos*, *La jerarquía celestial*, *La jerarquía eclesiástica* y *La teología mística*.

<sup>29</sup> Actas 17:33-4.

<sup>30</sup> Stein alaba a Dionisio contra sus detractores: “Las obras que llamamos ‘Areopagíticas’ son una abrumadora alabanza de la grandeza y del amor de Dios, impregnadas de una santa reverencia que caracteriza incluso a su lenguaje.... Bajo su nombre honramos a un santo desconocido, uno de los padres griegos más influyentes si no el más influyente”. EES 326-7, anotación; Ver WG 83-4.

<sup>31</sup> WG 69.

<sup>32</sup> WG 86.

<sup>33</sup> Stein se refiere a Aristóteles y cita a Tomás, *De Veritate*, 9:1 y 10:1 ad1.



ὕπερ πᾶσαν θέσιν  
ἔστιν ἡ παντελῆς καὶ ἐνιαία  
τῶν παντῶν αἰτία,  
καὶ ὕπερ πᾶσαν ἀφάρσεις  
ἡ ὑπεροχὴ τοῦ παντῶν ἀπλῶς ἀπολελυμένου  
καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων<sup>34</sup>

Una paráfrasis:

allende toda afirmación  
queda la causa de todo,  
perfecta, única;  
allende toda negación  
queda la altura,  
aislada, sola, de toda cosa,  
lejos de las totalidades<sup>35</sup>.

Tomás y Stein hablarán de la “causa y principio”, el “originador y arquetipo”.

## 6. LA TEOLOGÍA-PRE DE DIONISIO Y TOMÁS

En su *Suma teológica*, Tomás recalca que cuando decimos que Dios es bueno no sólo queremos decir que Dios no es malo ni que hace que Sócrates sea bueno. Tampoco podemos llamar “bueno” a Dios si el sentido es exactamente el mismo que atribuimos a Sócrates (unívoco) o si es totalmente distinto (equivoco). La tarea es ubicar aquel sentido exclusivo de “bueno” que guardemos para la divinidad, evitando así el panteísmo y el agnosticismo.

En la *Suma teológica* el Aquinate opina que los nombres se predicán de Dios y de las creaturas “según una analogía o proporción” (es decir, una “analogía de atribución” según el uso reciente): como “sano” dicho de Sócrates (como la persona sana), o dicho de su urina (como signo de la salud) y de la medicina (como causa de la salud) apunta a una sola cosa: la salud. Para aclarar su punto de vista, acude a la “teología-pre” de Dionisio, la cual también aparecerá en

---

<sup>34</sup> Las últimas palabras del tratado.

<sup>35</sup> Stein ofrece una paráfrasis en WG 89.

Stein<sup>36</sup>. Las perfecciones divinas se atribuyen a Dios, dice Tomás,

según cierta relación de la creatura con Dios como con su principio y causa donde *pre-existen* [*prae-existunt*] todas las perfecciones de las creaturas,

las cuales, divididas y multiplicadas en las creaturas,

*pre-existen* unidas en Dios<sup>37</sup>

en el sentido de que

Dios las *pre-tiene* [*prae-habet*] en sí mismo<sup>38</sup>.

Por ejemplo,

lo que llamamos “bondad” en las creaturas pre-existe en Dios-- por cierto, de una manera más alta<sup>39</sup>.

Tomás pregunta si las perfecciones de todas las cosas están en Dios. Comienza su respuesta citando a Dionisio:

ἐν ἐνὶ γάρ... τὰ ὄντα πάντα καὶ προ-έχει,

“pues Dios pre-tiene en uno todas las cosas que son”<sup>40</sup>. Tomás ofrece dos argumentos para apoyar su respuesta. Primero dice que las perfecciones de todas las cosas pre-existen en Dios porque Dios es su causa, y vuelve a citar a Dionisio:

---

<sup>36</sup> ST 1:13:2,5; EES 291.

<sup>37</sup> ST 1:13:5.

<sup>38</sup> *Summa Theologica* (después “ST”) 1:13:3.

<sup>39</sup> “... id quod bonitatem dicimus in creaturis prae-existit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore”, ST 1:13:2.

<sup>40</sup> Dionisio, *De nominibus divinis*, c.5; “Deus in uno existentia omnia prae-habet”, ST 1:4:2 sed contra.



ὁ προ-ών... οὐ τόδε μὲν ἔστι, τόδε δὲ οὐκ ἔστιν...  
ἀλλὰ πάντα ἐστὶν ὡς πάντων αἴτιος;

o sea, debemos decir de “quien pre-es”,

no que sea esto pero no aquello,  
sino que es todas las cosas por ser la causa de todas.

Tomás alega, segundo, que la razón por la que Dios no carece de ninguna perfección creada es que la creatura es “perfecta” en cuanto “es de cierto modo”, pero Dios “es sin más”. Cita otra vez a Dionisio:

Dios no existe sea como sea, sino que, sencilla e ilimitadamente, lo pre-acoge todo en sí mismo uniformemente<sup>41</sup>.

La sabiduría dicha de Dios es distinta de la de Sócrates porque en Dios la sabiduría es su esencia y su ser, pero la de Sócrates es “encogida a su medida” (*circumscriptum et comprehensum*) y es distinta de su esencia y de su ser y de su diversa capacidad de funcionar<sup>42</sup>.

La multiplicidad y la variedad de las cosas y de sus cualidades no van en menoscabo de la simplicidad de Dios, porque Dios, como la causa de las cosas, las pre-existe para “pre-acogerlas de una sola forma”<sup>43</sup>. Las creaturas son “verdaderas ontológicamente”, dice, porque “alcanzan” sus naturalezas *pre-concebidas* por la mente divina<sup>44</sup>.

Este concepto dionisiaco de Dios como “significación”, concentración de todos los sentidos, “contenidos”, está reflejado en la frase “algo-todo” de Stein: *algunos* sentidos “creados” se contrastan con *todos* los sentidos.

Para Dionisio, Dios queda en las tinieblas y en el silencio de la teología mística:

---

<sup>41</sup> Dionisio, *De nominibus divinis*, c.5, Deus “non quodammodo est existens sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse prae-accipit (et postea subdit quod) ipse est esse subsistentibus”.

<sup>42</sup> ST 1:13:4, 1:13:5.

<sup>43</sup> 1:4:2 ad 1; *De Nominibus divinis*, cap. 5. Quae sunt diversa et opposite in seipsis, in Deo prae-existunt ut unum absque detrimento simplicitatis.

<sup>44</sup> 1:16:1: “...res naturales dicuntur esse verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina; dicitur enim ‘verus’ lapis secundum prae-conceptionem intellectus divini”. Para la “verdad ontológica” ver EES 256.



- \* como la altura más allá de toda negación
- \* como la causa más allá de toda afirmación.

Tomás repite esta dualidad:

- \* lo que llamamos ‘bondad’ en las creaturas pre-existe en Dios,

y además,

- \* por ser Dios bueno, difunde su bondad por las creaturas”<sup>45</sup>.

Para Tomás, la analogía envuelve dos relaciones asimétricas de la creatura con Dios como:

- \* *al principium*, a la fuente de la plenitud de sentidos que *pre-existen* en Él eminentemente
- \* a la *causa* de esta plenitud en las creaturas<sup>46</sup>.

Las relaciones son paralelas a dos enfoques “causales”, de corte platónico y aristotélico. Dios es:

- \* la *causa exemplaris* de la creatura; es decir, el *principio* de su significación
- \* la *causa efficiens*, la *causa* de su actualidad.

Estas causas también se denominan tradicionalmente:

- \* *ideatio*: Dios conociéndose como *imitabilis y compatible ad extra* en un mundo creado (μίμησις y μέθεξις-- *imitari y participari*). Se trata de la *ars divina*, la “destreza de Dios” de Tomás (la cual Stein traduce como “el plan divino de la creación”) o de la *ars eterna*, “destreza eterna” de san Buenaventura<sup>47</sup>.
- \* *creatio*: Dios haciendo que haya cosas que le imiten, participen de sí mismo.

---

<sup>45</sup> ST, 1:13:2.

<sup>46</sup> “Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis... Et sic, quidquid dicitur de Deo et creatris dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam in qua prae-existunt excellenter omnes rerum perfectiones” 1:13:5 (ver 1:13:1).

<sup>47</sup> EES 107. Ella cita el *De veritate* 2:5: “Unde cum ars divina sit productiva non solum formae sed materiae, in arte sua non

Tomás, pues, piensa que las perfecciones de todas las cosas están unidas en --*son*-- Dios. Cuando atribuimos la sabiduría a Sócrates, “la enfocamos y la aislamos” de otros contenidos como su esencia, su ser y sus potencias. Pero cuando atribuimos la sabiduría a Dios, no la aislamos así, sino que dejamos la cosa significada “desenfocada y rebasando el sentido del vocablo”<sup>48</sup>.

#### 7. STEIN Y LA “TEOLOGÍA PRE”

La concepción steiniana de la analogía refleja estos temas de Dionisio y Tomás. Para Stein, como también para Tomás, hay un “acuerdo” (*Übereinstimmung - convenientia*) de la creatura con Dios, una *relación* (*Verhältnis, Beziehung - ordo, proportio, relatio, habitudo*). Stein subraya la relación del *Abbild* con el *Urbild* (de la imagen con su arquetipo, de la copia con su original). La creatura “imita” al arquetipo y participa de él (*nachbilden - teilhaben*). Stein cita el Concilio Laterano IV aquí: la imagen, si bien es “semejante” a su arquetipo, es mucho más “desemejante” (*Ähnlichkeit / Unähnlichkeit = similitudo / dissimilitudo*).

Para Stein la pregunta clave en torno a la analogía del ser es: ¿es posible, y cómo es posible, justificar un concepto que abarque a Dios y creatura? Una “autocorrección” que hizo en WG ilustra su actitud básica. Decía que las dos teologías descritas por Dionisio, la positiva y la negativa, se complementan. Entonces agregó:

La teología positiva está fundamentada en la **correspondencia del ser** (*Seinsentsprechung*) entre Creador y creatura-- en la *analogía entis*, como Tomás la expresó siguiendo a Aristóteles. La teología negativa descansa sobre el hecho de que al lado de esta *similitudo* hay una mayor *dissimilitudo*, como Tomás destacó repetidas veces.

Inicialmente, sin embargo, había formulado la primera oración así:

La teología positiva está fundamentada en lo **común del ser** (*Seinsgemeinschaft*) entre Creador y creatura—la *analogía entis*, como Tomás la expresó siguiendo a Aristóteles.

---

solum existit ratio formae, sed etiam materie; et ideo res cognoscit et quantum ad materiam et quantum ad formam”.  
Bonaventura: *Itinerarium mentis in Deum*, 3:3.

<sup>48</sup> ST 1:13:5; “...sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem”.

Tachó la palabra “*Seinsgemeinschaft*” como referencia a la analogía y la sustituyó por “*Seinsentsprechung*”; no es tanto una com-unidad como cierto paralelismo del ser en el “golfo” entre Dios y creatura.

Stein recomienda la cautela cuando hablamos de Dios porque nos falta una intuición en un ente cuyo ser es su esencia<sup>49</sup>. Expresa esta cautela acudiendo a la “teología pre-” de Dionisio y Tomás, quien dijo:

todo lo finito --tanto lo *que* es como que *es*-- tiene que ser pre-figurado en Dios, porque ambos surgen de Él. Pero la causa última del ser y del ser-qué (esencia) tiene que ser ambos en una unidad perfecta<sup>50</sup>.

Es decir, tanto la existencia como la significación finitas arraigan “antes” en la divinidad en un sentido atemporal<sup>51</sup>.

La posibilidad también está incluida:

el contraste del ser actual y posible también está pre-figurado, por ser Dios el originador del mundo entero del surgir y fenecer<sup>52</sup>,

y cada “trascendental” (ente, cosa, algo...) tiene:

un sentido en Dios y otro sentido en el ente finito; en el “Soy” todos están pre-figurados como indivisos<sup>53</sup>.

En realidad,

---

<sup>49</sup> A propósito del argumento ontológico de San Anselmo, EES 103.

<sup>50</sup> ST 1:3:4, EES 290.

<sup>51</sup> Relacionada con el término “*Vor-bild*”: “prototipo”, “archetipo” (παράδειγμα) en Aristóteles, citado por Stein, EES 290.

<sup>52</sup> EES 296. Stein dice que tanto el ser esencial como el ser actual y posible están “pre-esbozados” donde distingue dos sentidos de “posibilidad”: (1) lo actual en el tiempo fundado en el ser esencial de las unidades de significado limitadas (afín a “pre-figurar”) y (2) lo posible previo a su actualización. EES 302, 80, 106, 107.

<sup>53</sup> Éxodo 3:14; EES 296.



no hay nada que no sea producido por Dios, nada que no esté pre-figurado en Él,  
conservado por Él en el ser,

inclusive los rangos del ser, porque

las procesiones dentro de Dios dejan indiviso al ser, pero su división ya está pre-figurada  
en ellos,

y el hombre mismo, pues

si toda la creación está pre-figurado en el Logos, la humanidad estaba pre-figurada en el  
Logos de una manera especial<sup>54</sup>.

En síntesis, Stein nos ofrece esta conclusión:

...daß alles Endliche --sowohl das, *was* es ist, als sein Sein-- in Gott vor-gebildet sein muß<sup>55</sup>.

Dios “encoge” en una sola mirada (*uno intuitu*) atemporal e invariable lo actual que habrá sido y lo posible que no habrá sido—un ensamble de sentidos (*Sinn-Mannigfaltigkeit*) que abarca cada sentido individual (*Sinn-Einheit*) y cada ente actual “pensado de antemano” (*vorausgedachter Gedanke*) por Dios<sup>56</sup>.

Para Stein, su visión “del ser de lo finito en lo eterno”, reflejada en el título de su obra, significa que:

\* todo sentido está abarcado por la mente divina

\* todo ente tiene su fundamento arquetípico y causal en la esencia divina<sup>57</sup>.

Pues Dios es

---

<sup>54</sup> EES 297, EES 301, EES 434.

<sup>55</sup> “...todo lo finito –tanto lo *qué* es como su ser -- tiene que ser pre-figurado en Dios”, EES 290.

<sup>56</sup> EES 108-109.

<sup>57</sup> Ver c. VI, §5, donde se elabora esta posición.

<sup>58</sup> EES 100.

el señor no sólo del ser sino del sentido<sup>58</sup>.

## 8. ALGO-TODO

Stein describe la *analogia entis* sirviéndose del contraste entre “algo” y “todo” (*etwas - alles*), una expresión que, por estar cargada de varios matices, puede desconcertar. Tras analizar “algo” (*aliquid*, “el ente como tal”), uno de los conceptos “trascendentales” estudiados en la escolástica, Stein se centra en el contexto de la analogía y más tarde en su crítica de Heidegger<sup>59</sup>.

Si estiramos “algo” para significar “no-nada”, dice,  
su mayor aplicación será al ente que lo abarca todo, pero también a los entes que no son ni todo ni nada; además incluirá el golfo infinito [entre ellos] que llamamos la “*analogia entis*”<sup>60</sup>.

Stein explica la diferencia entre dos tipos de “ente”:

\* el ente eterno es *infinito* en dos sentidos:

\* *atemporal*, eterno: posee su ser como su “dueño”; es el ser puro, el primer ser, el ser mismo

\* “*objetivo*”: su ser no es “no ser nada” sino “ser todo”<sup>61</sup>.

\* el ente temporal: es *finito* en los dos sentidos:

\* *temporal*: necesita un “rato” para pasar de la potencia al acto; no es dueño de su ser, el cual más bien le está “regalado”

\* *objetivo*: está “sacado” para ser “algo” sin ser ni “nada” ni “todo”.

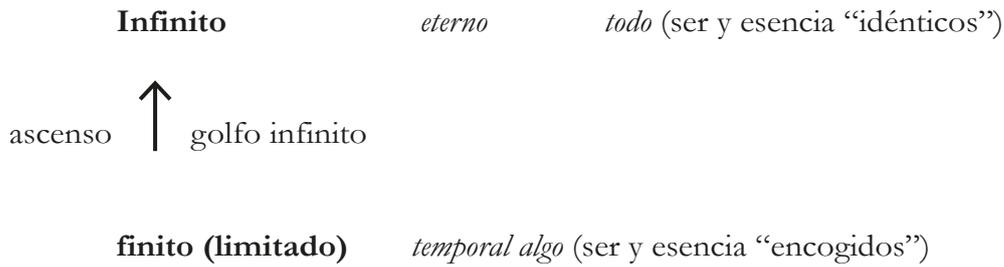
El *ascenso* en la analogía, pues, puede ilustrarse así:

---

<sup>59</sup> Ver EES, cap. 5, par. 7, cap. 6, pár. 4, Apéndice 1:445-500. Greder, *Elementa*, II, cap. 2.

<sup>60</sup> EES 244.

<sup>61</sup> EES 62.



“*Ens*” vale del primer ser, de la πρώτη οὐσία, sólo según la *analogia entis*, visible ya en el título de EES y en esta glosa:

la distintiva relación (*Verhältnis*) entre el ser finito y el ser eterno que nos permite, sobre la base de un común acopio de sentidos (*Sinnbestand*), hablar en ambos casos del “ser”<sup>62</sup>.

El *ascenso* desde “algo” hacia “todo” evoca la *subida* del Monte Carmelo de Juan de la Cruz así como la paradoja “algo-todo” comentada en sus famosos versos:

Para venir a serlo todo  
no quieras ser algo en nada<sup>63</sup>.

## 9. LAS REMISIONES Y HEIDEGGER

Stein comienza su crítica de la filosofía de Heidegger enfocando la finitud<sup>64</sup>. Es un tema clave para los dos filósofos porque envuelve nuestra comprensión básica de nosotros mismos. Heidegger cree que es imposible tomar la finitud, entendida como el ser de un ente *creado*, como la constitución básica de nuestro ser. Stein responde que en efecto “lo imposible es posible”, pues, necesariamente, el hombre:

no es ni *per se* (por sí mismo) ni *a se* (a partir de sí mismo) sino *ab alio* (a partir de otro). Esta necesidad se sigue del hecho de que el hombre es “algo” pero no “todo”<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> EES 288.

<sup>63</sup> Los versos acompañan al dibujo por el autor del monte de la perfección que aparece al principio de la *Subida del monte Carmelo*.

<sup>64</sup> EES 487ss con las referencias al *Sein und Zeit* de Heidegger.

<sup>65</sup> EES 489.

Heidegger duda que se pueda proponer una finitud que “presuponga” una infinitud como una “comprensión preontológica del ser”, la cual guiaba sus propios esfuerzos para comprender el sentido del “ente”. Pero para Stein,

podemos comprender la finitud sólo contrastándola con la infinitud; es decir, con la eterna plenitud-del-ser.

Añade que cualquiera comprensión del ser del ente finito, como tal,

es, siempre ya, un avance que irrumpe [*Durchbruch*] de lo finito a lo eterno.

“Finitud”, dice, significa “ser algo pero no todo” y conviene no sólo a todos los entes creados, sino también, específicamente, a los hombres quienes como personas espirituales pueden abrir paso desde la finitud a la infinitud<sup>66</sup>.

Stein parece aliar la conocida doctrina heideggeriana de la “nada” a la suya de “algo-todo”. Heidegger afirma que lo que “se sabe” en el conocimiento puro es la “nada”, la cual, supone Stein, es lo que constituye el ser del ente: “el ser mismo”. En todo caso existe una diferencia entre el ser como real y el ser como entendido, entre su realidad y su sentido-- la gran cuestión de la *analogía entis*.

Stein, tras esbozar la filosofía de Heidegger en *El ser y el tiempo*, anuncia que ha llegado a su meta: la de evaluarla<sup>67</sup>. El pensamiento de Heidegger, dice,

esquiva y se detiene ante lo que da el sentido al ser, ante lo que aspira nuestra entera comprensión del ser. Se detiene, digo, ante lo “infinito” sin lo cual no podemos entender nada “finito” ni lo finito como tal<sup>68</sup>.

Pregunta, pues, si el procedimiento de Heidegger --sorpresivamente--no se suspende en varios lugares frente a “remisiones” (*Verweisungen*) sugeridas fuertemente por sus propias reflexiones<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> EES 489.

<sup>67</sup> Para su tasación Stein se valía de la reseña de Hedwig Conrad-Martius publicada en 1933 y reimpresso en *Schriften zur Philosophie* (Munich: E. Avé-Lallemant, 1963), tomo 1, 185-193.

<sup>68</sup> ESS 492.

<sup>69</sup> EES 465.

Heidegger comienza su investigación a partir de “*Dasein*”, del ser del hombre. Sin embargo, Stein replica que es perfectamente posible partir desde el ser de cualquier cosa, pero ninguno, ni siquiera el del hombre, ofrecerá sino remisiones a un ser “de otro tipo.” Y si queremos comprender este ser, le debemos “preguntar”. Claro que la cosa (*Ding*) no contestará pues:

no entiende el ser ni dirá nada sobre su propio ser. Sin embargo es, y tiene *sentido*, un sentido que se hace percibir en y por su apariencia exterior. Y esta autorrevelación forma parte del *sentido* del ser de las cosas<sup>70</sup>.

Esta relación de remisión (*Verweisungsbezug*), trazada por Stein desde el ser finito hasta el ser infinito, forma la base de su interpretación tradicional-fenomenológica de la *analogia entis*<sup>71</sup>. Vuelve a describirla en WG:

Este mundo, con todo lo que revela y con todo lo que oculta es justamente este mundo que también se remite, como conjunto, más allá de sí mismo a quien “se revela misteriosamente” a través de él. Es *este* mundo, con sus remisiones lo que forma la base intuitiva para los argumentos de la teología natural<sup>72</sup>.

## 10. ESENCIALIDADES

Stein usa la idea, central en su pensamiento, la de las *esencialidades* (*Wesenheiten*) no sólo en su análisis de la analogía y en el contraste “algo-todo”, sino también en su visión de cómo la significación y la existencia de lo creado se relacionan con el Creador. Dice que toda cosa temporal, por ser algo, es limitada objetiva y temporalmente. Pero no vale al revés, pues una experiencia, digamos de la alegría, ocurre en el tiempo pero *la* alegría queda como un “contenido” (*Gehalt*), una “idea platónica” (“*εἶδος*”), un sentido-- o en términos

---

<sup>70</sup> EES 482.

<sup>71</sup> H. Sepp, editor de *Potenz und Akt*, introducción, XXX (*Potency and Act*, tr. W. Redmond, XI), citado por A. U. Müller, editor de EES, introducción, XVIII-XIX.

<sup>72</sup> WG 99. “Ya mencionamos que ‘nuestro mundo’ conduce de muchas maneras más allá de sí mismo por ‘remisiones’. Pero estas remisiones no son tan evidentes e inequívocas que nunca fallan en llevar a las personas a la meta. ...Tener una disposición natural y ser instruido por otros son tan importantes aquí como en otras áreas.... Alguien puede carecer de un “sentido religioso” y si no se compensa con una buena formación puede quedar ciego a las remisiones que conducen fuera del mundo a Dios.” Agrega que es necesario en particular contar con un sentido de la *major dissimilitudo*. WG 112. Stein no cree que Dionisio aceptase el conocimiento natural como fuente de la teología natural. WG 97-98, 142 (nota 47).

fenomenológicos, como una “esencialidad” (*Wesenheit*)<sup>73</sup>. La esencialidad *alegría*, digamos, no es temporal en sí misma; más bien puede actualizarse en la vida del yo de una persona. De hecho las esencialidades condicionan la posibilidad de las cosas del mundo y además son lo que entendemos<sup>74</sup>.

Para Stein el gran misterio de la creación es que Dios haya llamado a ser entes distintos de sí mismo, de los que las variaciones son uno en él. Pero en seguida surge una duda: ¿el ser de Dios es su esencia, o sea: su ser y su esencia significan lo mismo? Responde que el ser actual (*wirklich*) pertenece a la esencia divina tan necesariamente como el ser esencial (*wesensmäßig*) pertenece a las esencialidades limitadas, pero el ser no se reduce a la esencia ni la esencia al ser. Stein resuelve el enigma suponiendo que ser y esencia, sin perder su sentido, son “lo mismo” en el *Sum* divino<sup>75</sup>. Explica que la esencia (con sus categorías) y el ser (con sus modos) aparecen separados por primera vez en la creación. Dios, pues, queda encima de las categorías y los trascendentales, los cuales sin embargo están pre-figurados en el *Sum*.

Stein usa la noción de las esencialidades para interpretar las relaciones analógicas de imagen con arquetipo o de “sólo-algo” con “todo”. El ser de las esencialidades, dice, es el intermedio entre la creación y el creador<sup>76</sup>. Las esencialidades son paralelas a los *intelligibilia* escolásticos, a las “*quidditates*” traducidas por Stein como “*Washeiten*” (“quéidades”), a los *possibilia*, las “esencias” o “naturalezas” posibles que se remiten a su vez a la *ideatio* del autoconocimiento divino<sup>77</sup>.

Stein reconoce un doble ser de las esencialidades: “los sentidos últimos simples” y las quéidades incorporadas en estos sentidos-- el reino de las ideas platónicas, de lo “inteligible” escolástico, estructurado desde lo más universal hasta lo particular<sup>78</sup>.

Las esencialidades, aunque “no se hayan hecho” (es decir, sean *ungeworden*), no son “actuales” como las creaturas; con todo, “están” (*wesen*) fuera del tiempo “en reposo”. Pero algo

---

<sup>73</sup> La esencialidad, junto con la “queidad” (*Washeit*, *quidditas*) “y otros tipos” por el estilo pertenece al área llamada “essential” (*wesenhaft*, *wesensmäßig*). EES 90. Stein agrega graciosamente que a la gente corriente “las esencialidades le parecerán extrañas, pues sólo un pensador melancólico, siguiendo caminos lejos de la vida cotidiana, se dará cuenta de que hay cosas como las esencialidades, y entonces le costará hacer que otros entiendan de lo que está hablando.” EES 77.

<sup>74</sup> EES 64.

<sup>75</sup> EES 296. Añade que ya no hay ningún ser fuera de Dios en que Él pueda ganar participación. EES 293.

<sup>76</sup> EES 81.

<sup>77</sup> EES 245, 301.

<sup>78</sup> EES 90-91, 77, 78 y 81 nota 229. Stein agrega que nos hace falta un estudio que explique cómo los *intelligibilia* se relacionan con las ideas platónicas, EES 81 note; ver 165ff. Ver nota 84 abajo.

que corresponde a las esencialidades se actualiza en las cosas temporales cuyos rasgos esenciales “las imitan”<sup>79</sup>. Su ser, pues, evoca más el *principio* de Tomás que la *causa*. Pues por sí mismas, las esencialidades no son “efectivas”, no “causan” nada; las cosas finitas que las exhiben se actualizan de otra manera<sup>80</sup>. Stein recurre a Tomás para apoyar sus reflexiones sobre el ser de las esencialidades:

se dice que la quéidad (*essentia*) “es creada” porque antes de tener el ser no es nada sino quizás en la mente de Dios, en la que no es creatura sino esencialidad creadora (*creatrix essentia*)<sup>81</sup>.

Stein traduce “*creatrix essentia*” como “*schöpferische Wesenheit*”, pero agrega que el término latino “*essentia*”, siendo más amplio que “esencialidad”, puede aparecer o como *esencialidad* o bien como *esencia* (*Wesenheit* o *Wesen*)<sup>82</sup>.

Stein también cita a Tomás en torno a dos modos de ser de las quéidades: en las cosas finitas y en las mentes humanas. Pues lo que el entendimiento conoce, dice Tomás, es lo mismo en la cosa pero no es conocido del mismo modo<sup>83</sup>. Para Stein, el ser de la esencialidad es un sentido atemporal, indiferente a ser encarnado en cosas y captado por mentes. La esencialidad fundamenta el ser de las cosas tanto como nuestra experiencia y comprensión de ellas; además, da contenido a nuestras palabras.

## 11. LOS UNIVERSALES Y DUNS ESCOTO

Podemos entrever cómo Stein opinará sobre el “problema de los universales” valiéndose de temas fenomenológicos y escolásticos (no de fácil emparejamiento). Ubica a las esencialidades, respectivamente, *antes* de las cosas, *en* ellas y *después* de ellas. Su posición excede algo el “realismo moderado” de los tomistas, dice, pero no es sin más un realismo platónico<sup>84</sup>. Ella dice que su propia solución de la cuestión de los universales:

---

<sup>79</sup> EES 68, 81.

<sup>80</sup> EES 92.

<sup>81</sup> “Quidditas ‘creari’ decitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura sed *creatrix essentia*”, *De Potencia*, 3:5, ad 2.

<sup>82</sup> EES 89 y nota.

<sup>83</sup> *Commentarii in Metaphysicam Aristotelis*, 1:1: 10, EES 95.

<sup>84</sup> EES 96, nota. En realidad Stein duda que Platón mismo haya sostenido la “teoría platónica” tal como Aristóteles la describió. Ver a propósito: Lloyd P. Gerson, *Scholastics and Other Platonists* (Ithaca- London: Cornell University Press. 2005 y Walter Redmond, “Aristotelians: Platonists in Spite of Themselves. The Defense of Plato by Juan de Espinoza Medrano”,

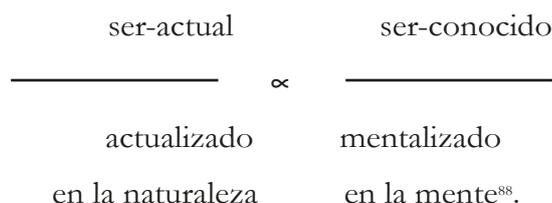


probablemente se aproxima más a la de Duns Scotus<sup>85</sup>.

Stein pregunta si la discusión escolástica nos ayuda a aclarar el “universal”: el “qué esencial” y su ser esencial. Destaca que no inventamos los universales --las esencialidades (esencias y quéidades)-- sino que los *hallamos*. El universal, más que un concepto o un nombre, es algo objetivo entre las cosas (*aliquid a parte re*). Tomás opina que su “materia” es el qué-de-la-esencia, ya sea actual o esencial, pero su “forma” es la “universalidad” ubicada sólo en la mente.

Stein reproduce la cita en que Gredt y Tomás explican que la forma “humana” que conocemos tiene que ser lo mismo en la cosa si bien no la conocemos del mismo modo<sup>86</sup>. Stein matiza esta noción, insistiendo en que la mente individual no “es” sino sólo “abarca” la forma. Mi acto de conocer es “mío”, no compartible con otros conocedores, pero lo que conozco es “mío” en otro sentido pues a la vez también puede ser “tuyo”<sup>87</sup>. El ser-actual (*Wirklichsein*) y ser-conocido (*Erkanntsein*) son modos-de-ser del mismo qué-de-la-esencia cuando se actualiza en la naturaleza o se conoce en la mente.

modos del ser esencial:



Cuando pienso, apunto a un objeto mediante mi concepto, el cual, comparado con el concepto ideal, puede ser completo, falto o incluso falso. Nuestro mundo conceptual, pues, coincide más o menos con el mundo real y también con los mundos conceptuales de otra gente

---

*Proceedings-Festschrift, Sousedik Conference* (Prague: 2024).

<sup>85</sup> EES 96.

<sup>86</sup> Gredt, *Elementa*, t. 2, n. 114, p. 94; Tomás: *Commentary on the Metaphysics*, 1:7, lect. 13. EES 94-95.

<sup>87</sup> EES 95-96. Esta descripción evoca en la distinción formulada por los tomistas renacentistas entre el concepto “formal” y “objetivo”.

<sup>88</sup> EES 94-96.



y con el mundo de los conceptos ideales. El qué-de-la-esencia (*Wesenswas*) que conocemos es la misma esencia que hallamos ejemplificada en las cosas, y es por esto que las podemos llamar “universales” mientras desatendemos, o “abstraemos de”, las condiciones que las individualizan.

Esta “abstracción” es parte de lo que significa “universalidad”. En sí misma la esencia no es ni *universal* ni *individual*. Igual que el individuo, no tiene su semejante en la esfera del ser esencial. Pero la esencia es comunicable, puede compartirse, y admite individuaciones-- lo que la distingue del “individuo” en el pleno sentido de la palabra y permite que le atribuyamos la “universalidad”<sup>89</sup>.

Este enfoque no coincide exactamente con el realismo, ni moderado ni platónico, dice Stein, sino que es más escotista<sup>90</sup>.

## 12. EL SENTIDO EN EL PRINCIPIO

Cuando formamos oraciones como “Dios es su divinidad, ...su ser, ...su vivir”, dice Stein, estamos separando lo que en Dios es inseparable. Es mejor decir “Dios es-- Dios” y basta, pues no podemos caracterizar su esencia como algo ajeno a él mismo.

Stein apela a las Escrituras cristianas para aclarar su concepto de la analogía<sup>91</sup>. Cuando Moisés pregunta a Dios, hablando del pueblo,

¿qué debo decirles si me preguntan cómo te llamas?

Dios contesta:

diles que יהוה te envía<sup>92</sup>,

---

<sup>89</sup> EES 96.

<sup>90</sup> EES 97. Más adelante Stein conecta “toda el área” de esencialidades y similares con Husserl: “Acercándonos a toda esta área desde nuestra ‘perspectiva natural’ vuelta hacia el mundo de las cosas reales, llegaremos [al área]—‘desconectándolas de su ser actual’-- como el *qué* de las cosas, digo, como su sentido *objetivo*. Si al mirarnos atrás a nosotros mismos, partimos desde lo que la mente abarca cuando aprehende, piensa, conoce, comprende, encontraremos la misma área, pero ahora como el sentido intencional [*Gebalt*] de nuestra ‘conciencia’ [*Bewusstsein*] dirigida a los objetos-- es decir, el *sentido mental* (en *Ideen* Husserl acuñó el término ‘sentido noemático’). Si comenzamos analizando la expresión lingüística, encontraremos la misma área, ahora como el sentido lingüístico (Husserl siguió esta tercera aproximación en su *Logische Untersuchungen*, la primera y la segunda en su *Ideen*).”

<sup>91</sup> EES 293.

<sup>92</sup> Exodus 3:14; Stein acude a san Agustín (ver EES 46 and 61).

donde el nombre (“Soy”) significa “vivo”, “sé”, “deseo”-- todo en uno.

Al comienzo del evangelio de San Juan, la frase “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος” se traduce ordinariamente como “en el principio era el verbo”, pero a Stein le gusta la traducción del Doctor Fausto, en la tragedia de Goethe:

*im Anfang war der Sinn,*

“en el principio era el sentido”<sup>93</sup>. La analogía para Stein significa, en fin de cuentas, que las cosas creadas tienen su ser --en efecto su ser actual-- en el Logos divino. Las “perfecciones” son los “análogos” de Dios en la creación. Stein dedica un capítulo entero de *Ser finito y ser eterno* (VII) a las imágenes, las copias, de Dios en la creación, a la manera de WG. Comienza con el ser-persona, pues el mismo nombre, “Soy”, indica que Dios es el ser-en-persona. Explica que su

búsqueda del sentido del ser nos ha conducido al ente que es el originador y el arquetipo<sup>94</sup>, la causa y el principio de Tomás, la “causa de todo” y “la altura aislada de toda cosa” de Dionisio.

### 13. COHERENCIA, CONSTANCIA Y JUAN DE LA CRUZ

Stein reflexiona sobre una palabra de un primitivo himno cristiano, “συνέστηκεν”, la cual traduce como “tener coherencia y constancia”, “*Zusammenhang, Bestand*”<sup>95</sup>. “Coherencia” significa que cada cosa está envuelta en una red de relaciones causales con todas las demás cosas, y que este ser-relacionado está determinado por el carácter “privado” de la cosa. Todas las cosas están “pre-figuradas”, “pre-esbozadas” como en una gran obra de arte-- la “destreza divina” de Tomás, la cual para ella no son sino:

unas pocas notas desoladas de una sinfonía tocada allá en la lejanía, llevadas a mí por el viento<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> EES 100; Juan 1:1; Goethe, *Faust*, 1:1178ff.

<sup>94</sup> EES 303.

<sup>95</sup> En Colosenses 1:17.

<sup>96</sup> EES 106, 107.



O como, en WG, describe nuestro mundo, nuestro hogar-- la naturaleza:

que amamos, cautivados en asombro y pavor: un conjunto de significación que nos “habla” por mil voces, revelándose como un todo y en cada parte—sin nunca dejar de ser misterio<sup>97</sup>.

“Constancia” significa que todas las cosas “quedan”, “viven”, “descansan” en el Λόγος en su ser esencial. Este complejo esencial de los sentidos de las cosas está en el Λόγος como “en su hogar”, pero sin “llegar a ser”<sup>98</sup>. No obstante, las esencialidades “llegan a ser” en las cosas creadas, cuando el Λόγος las hace “efectivas”, actuales, creadoras-- principios y causas: *causa exemplaris* y *causa efficiens*. Dios “pre-piensa”, anticipa (*vorausdenken*), el ser actual, su mente abarca todo lo posible --sin importar si habrán de ser actuales o no, tales como los *possibilia* escolásticos. Stein dice que:

lo finito está en lo eterno,

todo sentido está englobado en la esencia divina, en ella tiene su fundamento arquetípico<sup>99</sup>. El Logos, estando en medio,

tiene dos rostros: el uno refleja la única, sencilla, esencia divina, el otro la multiplicidad del ente finito<sup>100</sup>.

Dios, pues, es:

nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes,

“el señor no sólo del ser sino también del sentido”<sup>101</sup>.

---

<sup>97</sup> WG 99.

<sup>98</sup> EES 107.

<sup>99</sup> EES 109.

<sup>100</sup> EES 111.

<sup>101</sup> EES 101.



Stein pregunta, refiriéndose a la obra de Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, si, como Heidegger piensa, debemos renunciar a la “arrogancia” de osar hablar del “ente-en-sí-mismo”. Responde que al reconocer nuestro “ser-sólo-algo” irrumpimos en “lo todo”-- análogamente: como *magis ignotum quam notum* (más ignorado que sabido). Y aquí cita a San Juan de la Cruz:

Qué bien sé yo la fonte,  
que mana y corre  
--aunque es de noche<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> EES 35; Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe.



## APÉNDICE

*Analogía Entis* y la “teología pre-”; correspondencias aproximadas:

### Edith Stein

<i>Verstand</i> Urquelle	<b>Gott</b> das Wort (ὁ Λόγος) <i>Schöpfungsplan</i> <b>Wesenheiten</b>	<i>Wille</i> Ursache
<i>vor-bilden</i>		
<hr/>		
<i>nachbilden, teilhaben</i>	<b>Geschöpfe</b>	<i>geschaffen</i>

### Tomás y Dionisio

<i>intellectus</i> principium	<b>Deus</b> ὁ προ-ών Verbum (ὁ Λόγος) <i>ars divina</i> intelligibilia	<i>voluntas</i> causa
<i>prae-existunt</i> (προ-εἶναι) <i>prae-habita</i> (προ-έχουσθαι)		
<hr/>		
<i>imitantur, participantur</i>	<b>creata</b>	<i>creantur</i>



## Artículo

### The unfinished existence of man The struggle for real self-autonomy in the contemporary context –Edith Stein and Byung-Chul Han in dialogue

### La existencia inacabada de la persona humana La batalla por la autonomía del yo mismo en el contexto contemporáneo –Edith Stein y Byung-Chul Han en diálogo

*Matyas Szalay*

PÉTER PÁZMÁNY UNIVERSIDAD CATÓLICA, BUDAPEST

szalayster@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-5557-1877>

**Resumen:** Este artículo se centra en el término de la existencia inacabada, aceptado tanto por la antropología cristiana como secular, sin embargo, ambas perspectivas se diferencian en su comprensión del modo de llegar a la plenitud existencial. Adquirir dicha plenitud, implica una liberación, tanto externa como interna, pero la obtención de la autonomía personal depende de a cuál vía de la liberación se dé prioridad. Según el filósofo contemporáneo, Byung-Chul Han, en el nuevo paradigma postmoderno, la opresión de la persona se intensifica cuando los frutos del progreso técnico-informático se interiorizan (auto-optimización). Cuando esta praxis se establece como propuesta de liberación y como manera de adquirir autonomía, se hace evidente la naturaleza contradictoria y devastadora de la auto-engrandecimiento. El sendero tradicional de la *theosis*, especialmente si se considera la interpretación steiniana, no solamente parece razonable sino que adquiere un particular atractivo, ya que para ella, la conversión es una completa reintegración de la persona individual y es el camino de la reconstrucción de la comunidad humana, es decir la vida social y política incluyendo la resiliencia, que se opone al destructivo poder económico del mercado liberal.

**Palabras claves:** fenomenología, theosis, resiliencia, conversión, mercado.

**Abstract:** This article focuses on the term unfinished existence, accepted by both Christian and secular anthropology; however, both perspectives differ in their understanding of how to reach existential fulfillment. Acquiring such fullness implies a liberation, both external and internal, but the attainment of personal autonomy depends on which path of liberation is given priority. According to the contemporary philosopher, Byung-Chul Han, in the new postmodern paradigm, the oppression of the person intensifies when the fruits of technical-computer progress are internalized (self-optimization). When this praxis is established as a proposal for liberation and as a way of acquiring autonomy, the contradictory and devastating nature of self-aggrandizement becomes evident. The traditional path of *theosis*, especially if one considers the Steinian interpretation, not only seems reasonable but acquires a particular appeal, since for it, conversion is a complete reintegration of the individual person and is the path to the reconstruction of human community, i.e. social and political life including resilience, which is opposed to the destructive economic power of the liberal market.

**Key words:** phenomenology, theosis, resilience, conversion, liberal market.

Recibido: 29 de enero de 2024/ Aceptado:30 de junio.





Man is the only creature who refuses to be what he is. (Albert Camus,  
The Rebel)

Those in the West should reconsider the ineluctable character of its  
Christian identity. We should ask whether we are the unwitting victims  
of a long deformation and obfuscation of that identity and if we can  
recover that identity and repeat it differently. (John Milbank)

## INTRODUCTION

Edith Stein's significant contributions to explore the mystery of human being are based on the following insight into man's unfinished existence. A critical evaluation of Stein's anthropological vision requires nothing less than a, however short, survey of the challenges tradition Western anthropology is facing today. Despite the significant differences due to philosophical methods, schools and trends traditional anthropology claims that there is such a meaningful unit as 'human nature' to be studied and truthfully described, i.e. it is not entirely a cultural, social and historic construct, although all these aspect play a significant role in understanding the "thing" that precisely allows for such interpretations. Moreover, traditional anthropology also claims that human nature is of a peculiar kind: is not completely defined. It was Pico de la Mirandola, who connected this idea with the special value of human life, i.e. human dignity<sup>1</sup>. According to Italian renaissance author, human nature is not completely defined, and therefore the concrete value of human life within the hierarchy of beings depends on the personal answer one gives to his or her general nature in the particular form it is given to us. The dignity of human life is thus paradoxically unalienable while its concrete realization remains a challenge and a task<sup>2</sup>.

Although this challenge and task to realize one's dignity is always personal, since nobody can be replaced with respect to giving the answer to his or her particular human nature, the way this challenge is conceived and the answer is formulated is always culturally defined and thus depends on the concrete cultural, social and historic circumstances. The thesis I would like to purport in this essay is that Stein's anthropology in general and her account on *self-autonomy* is relevant today. First, I would like to clarify the method, then with the help of Byung-Chul Han

---

<sup>1</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scrittivari*, ed. por Eugenio Garin (Firenze: Vallecchi, 1942).

<sup>2</sup> Abelardo Lobato, *Dignidad y aventura humana* (Salamanca: San Esteban, 1977).

and would highlight those features of the current situation that are relevant to, finally, critically evaluate Stein's vision on self-autonomy.

## 1. BACK TO THINGS THEMSELVES

Edith Stein is usually considered as a second-generation realist phenomenologist<sup>3</sup>. The Husserlian “Back to things in themselves” is the main principle of the philosophical program Stein herself claimed to subscribe in her “Was ist Phänomenologie?”<sup>4</sup>, originally conceived as a dialogue between two of her most important masters, Edmund Husserl and Thomas Aquinas. According to the notable historian of philosophy also inspired by the phenomenological movement, Balduin Schwarz, realist phenomenology is to a certain extent similar to Plato's radical rejection of materialist explanation and thus, is a type of second navigation<sup>5</sup>. Within the history of Western thought, it might be considered as the last paradigmatic attempt of renewal. The new method of phenomenology<sup>6</sup> requires more than just a radical and sudden change of the natural attitude (*epoché*)<sup>7</sup> by bracketing the existence of everything disclosed for and in the human consciousness. If the object of investigation is the unfinished existence of human nature then, one could rightly argue, exploring it includes more than just an approach characterized as “Dingphänomenologie”. Even if, in contrast to this method one concentrates on the acts through which this unfinished existence as such are brought about (*Aktphänomenologie*) the temporal and specifically historical aspects of these acts fall outside of the scope of investigation<sup>8</sup>. What captures the historic development and thus, accounts for the strange contemporary situation is *hermeneutics* as suggested by Paul Ricoeur<sup>9</sup>.

More specifically, the claim according to which human existence is undefined and therefore unfinished must be completed by an investigation on the contemporary interpretation of this very aspect of *conditio humana* as well as culturally available ways human nature can be brought to completion.

---

<sup>3</sup> Barry Smith, «Realistic Phenomenology», en *Encyclopedia of Phenomenology* ed. por Lester Embree, (Dordrecht: Kluwer. 1997), 586-590; *The phenomenological movement: A historical introduction*, ed. por Herbert Spiegelberg, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960)

<sup>4</sup> Edith Stein, «Was ist Phänomenologie?», en *Wissenschaft/Volksbildung*, n. 5. (1924).

<sup>5</sup> Balduin Schwarz, *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*, (Siegburg: Verlag Franz Schmitt, 2000).

<sup>6</sup> Josef Seifert, *Discours des methodes: The methods of philosophy and realist phenomenology*, (Frankfurt/Paris: Walter de Gruyter, 2013).

<sup>7</sup> Angela Ales Bello, *The sense of things: Toward a phenomenological realism* (Cham: Springer, 2015); Iso Kern, «The three ways to the transcendental phenomenological reduction in the philosophy of Edmund Husserl», en *Husserl: Expositions and appraisals* ed. por Frederick A. Elliston y Peter McCormick (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), 126-149.

<sup>8</sup> Stein's own investigation is not only a combination of these two movements but goes also beyond this distinction in both of her mayor works, *Ewiges und endliches Sein* and even more so, in *Kreuzwissenschaft* when it comes to the analysis of the dynamics of transforming through grace.

<sup>9</sup> Paul Ricoeur, «Phenomenology and hermeneutics», *Noûs* (1975): 85-102.



## 2. VARIATIONS ON THE SAME THEME: THE UNFINISHED EXISTENCE

One of the most influential intellectuals today, who develops a sharp and detailed criticism on contemporary social structure with respect to overcoming human nature, is the Korean philosopher, Byung-Chul Han<sup>10</sup>. His vision is especially pertinent concerning a heritage of Christian tradition (theosis<sup>11</sup>) up to Nietzsche's 'Übermensch': the recognition of man's unfinished nature and his infinite desire to self-transcending. Byung-Chul Han elaborates with keen critical insights on how the contemporary social-political, cultural and primordially economic structure aggressively exploits the fundamental desire of overcoming oneself<sup>12</sup>.

To illustrate the novelty of the situation without which we cannot truly evaluate the contemporary relevance of Stein's anthropology, in his *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*<sup>13</sup> Byung-Chul Han argues for the insufficiency of the modernist anthropological (and therefore social, political psychological, etc.) accounts by pointing out that they understood the human person as 'subjects'. This notion however became increasingly problematic today.

When describing the modern area, he takes the term literally, i.e. the subject is subjected to somebody else and therefore the desire of self-transcending can only be fulfilled through the creation of the sovereign self. There is an external and dramatically tense relationship to authority through and in which the self is disciplined. Foucault gives a detailed account on how modern institutions aggressively regulate life both on a practical and reflective level by defining normality and by handling accordingly the abnormalities.<sup>14</sup> The realm of liberty, indispensable

---

<sup>10</sup> Byung-Chul Han, *Psychopolitics: Neoliberalism and new Technologies of Power*, trad. por Erik Butler, (New York: Verso Books, 2017); Byung-Chul Han *The Transparency Society*, trad. por Erik Butler, (Stanford: Stanford University Press, 2015); Byung-Chul Han, *The Agony of Eros*, trad. por Erik Butler, (Cambridge: MIT Press, 2017).

<sup>11</sup> The idea of *theosis* is the traditional Christian answer to the unfinished human existence: complete transformation through Jesus Christ. St. Athanasius of Alexandria wrote, "He was incarnate that we might be made god" (Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν). In: Saint Athanasius, *On the Incarnation of the Word*, 54.3, trad. por J. Behr, (Saint Vladimir's Seminary Press, 2011), 167; Maximus the Confessor wrote: "A sure warrant for looking forward with hope to deification of human nature is provided by the Incarnation of God, which makes man God to the same degree as God Himself became man (...) Let us become the image of the one whole God, bearing nothing earthly in ourselves, so that we may consort with God and become gods, receiving from God our existence as gods. For it is clear that He Who became man without sin (cf. Heb. 4:15) will divinize human nature without changing it into the Divine Nature, and will raise it up for His Own sake to the same degree as He lowered Himself for man's sake. This is what St[.] Paul teaches mystically when he says, »that in the ages to come he might display the overflowing richness of His grace« (Eph. 2:7)" (en Maximus the Confessor, *Philokalia*, vol. 2, 178); On the contemporary significance of this term see: Rowan Williams, «Deification» en *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality* ed. por Gordon S. Wakefield, (Philadelphia: Westminster, 1983)

<sup>12</sup> This is a recurring topic of the author, most extensively treated en Byung-Chul Han, *The Burnout Society*, (Stanford University Press, 2015); Byung-Chul Han, *Infocracy: Digitization and the crisis of democracy*, trad. por Daniel Steuer, (Cambridge: Polity Press, 2022).

<sup>13</sup> Cf. Han, *Psychopolitics*, 5-35.

<sup>14</sup> Cf. Michel Foucault, *Power: the essential works of Michel Foucault 1954-1984* (UK: Penguin, 2019).



for any self-transcendence, appears in terms of a resistance to both internal and external repression. The sovereign self is capable of controlling his or her own passions, urges and instincts, forms right concepts and passes an independent and objective judgement over the ‘Gegenstand’ of thinking, i.e. the object that stands against it by offering resistance. The fundamental and yet tacit precondition for the modern theories of the disciplined self-represented by different authors than Kant, Hegel, Marx is that the self conceives himself in relation to another, to something different than himself. The plenitude to be achieved – however differently according to the various accounts of modernity – is always interpreted as a radical change in this relationship, i.e. becoming autonomous and sovereign.

### 3. THE PARADIGMATIC CHANGE

According to Byung-Chul Han the paradigmatic changes that occurred in postmodernity render these accounts inadequate when applied to reality today<sup>15</sup>, for they do not explain most of the personal struggles we, contemporary subjects are faced with in our search for happiness, i.e. self-transcending ourselves. The main reason is that we do not conceive any longer ourselves properly speaking as ‘subjects’ but rather as ‘projects’: our actions aiming at creating rather than rediscovering our self-identity are not ordered by any ‘ought to’ but rather by the ‘you can’, i.e. by the possibilities of the self.<sup>16</sup> The difference between these two criteria lies in that while the first has limitations imposing on us some necessities and coercions, the overcoming of which is perceived as freedom, the second option is essentially unlimited.

The crucial thesis of the Korean philosopher is drawn from this claim: the postmodern self seems fully autonomous in relation to limitations in a negative sense<sup>17</sup>; the problems lies in

---

<sup>15</sup> “The walls of disciplinary institutions, which separate the normal from the abnormal, have come to seem archaic. Foucault’s analysis of power cannot account for the psychic and topological changes that occurred as disciplinary society transformed into achievement society. Nor does the commonly employed concept of «control society» do justice to this change. It still contains too much negativity.” en Byung-Chul Han, *The Burnout Society*, 8.

<sup>16</sup> Byung-Chul Han’s ideas differ in this respect from the analysis of Agamben (*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, (Stanford: Stanford University Press, 1998)). According to the Korean thinker Agamben’s main thesis according to which the subject is reduced to bare life, to its biological component and thereby deprived of political status and recognition, is not pertinent within the present achievement society. He is also critical to Baudrillard’s critique of contemporary society based on the metaphor of AIDS in his book *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Cf. Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, (New York: Verso, 1993). As John Picchione correctly observes “For Han, issues of power and violence can no longer be approached through a philosophy of immunology in as much as the viral menace does not pertain to a society driven by an excess of production and achievement. The immune system does not have to defend the body from any pathogen.” en John Picchione, «Byung-Chul Han: Digital Technologies, Social Exhaustion, and the Decline of Democracy», *New Explorations*, 3 (2). (2023).

<sup>17</sup> “The society of positivity, from which negativity has disappeared, is a society of bare life, which is dominated exclusively by the concern «to make sure of survival»” en Han, *The Agony of Eros*, 25. The vitality of the human person stems – hence the



*the overwhelming positivity of options*<sup>18</sup>. This radical positivity never experienced before in the history of mankind and thus, never accounted for theoretically is due to the liberal market's invasion of all dimensions of life, even the most internal ones, that affects even the unconscious level up to the point of manipulating one's desires. The market of limitless free options rather than fulfilling necessities and desires, creates them so to speak behind the subject's back. Byung-Chul Han observes that the modern statistical methods and the political power based on them have never reached the depth of the soul; through the Big data, however, the market has not only access to the conscious self but also to our unconscious desires far beyond the limits of any authentic knowledge of others or even self-knowledge<sup>19</sup>.

At the same time, to exacerbate this already worrisome situation the immediate relationship with our own body is significantly influenced and even practically replaced by a relationship to the enhanced self by different technical devices<sup>20</sup>.

#### 4. THE PERVERSION OF THE SUPERNATURAL DESIRE AND THE NEED FOR RESILIENCE

Modernity promised to liberate the human person by imposing a severe discipline on both the political and the private self. Through the habits proposed by protestant ethics, the 'unfinished man' as a self was forced to liberate oneself from any external restrictions and limitations. As – among others – Servain Pinckaers suggested<sup>21</sup>, this modern image of a person reaching her autonomy in the sense of growing up and leaving the childish dependent relations behind, presupposes a concept of freedom forged by William Ockham and other nominalist thinkers. The idea of Ockham is a complex one but it is worth highlighting here two aspects: (1) it is thought of as opposed to the divine freedom and its object is to be found in a neutral world

---

Hegelian logic followed by Byung-Chul Han – from the inner tension. The negativity supposed to be introduced by the *eros*, yet for the overachiever and hyperactive self in the contemporary narcissistic culture the other appears as a comforting and pleasant force avoiding any real encounter and offering no real resistance. This has serious political implications as well for it puts into danger the basis of democracy: authentic human community.

<sup>18</sup> The link between the Christian notion of *theosis* and transhumanism established by David Bentley Hart is crucial here. Cf. David Bentley Hart, «The Anti-theology of the Body» *The New Atlantis Summer* 9 (2005): 65–73.

<sup>19</sup> Moreover, by providing means for abolishing distance digital technologies contribute to objectification of the Other and, ultimately speaking to the disappearance of the Other. (See the term „primary distancing” en Han, *The Agony of Eros*, 12). This leads to communication and the radical loneliness of the self.

<sup>20</sup> In *The Agony of Eros* Han argues acknowledges that “[m]assive information massively heightens the entropy of the world; it raises the level of noise” (p. 50.) while the accumulation of data leads to “mere information” to “Google science”, unable to interpret the complexity of the world and thereby putting an “end to theory of the emphatic sort” (p. 49). The crushing quantity of information rather than helping to illuminate the state of affairs is an impediment of not just comprehensive analysis but above all of contemplative understanding: One cannot construct a critical narrative of the world.

<sup>21</sup> Cf. Servais Pinckaers, «Les Sources de la morale chrétienne. *Sa méthode, son contenu, son histoire* 3 (Fribourg: Saint Paul Fribourg Press, 1993); Cf. Anthony George William, «The impact of Ockham's 'Nominalism' on his understanding of human nature and the *imago dei* in man, in comparison with Aquinas, Bonaventure and Scotus» (tesis doctoral, The Open University, 2011).

void of all meaning and (2) it is not an intersubjective collaborative freedom, i.e. to be free is interpreted as free from the other's personal influence. One can better see the modern twist of freedom's concept when thinking about the exercise of the pre-modern freedom as an act of a relational being, i.e. a person who both discovers and realizes his own self through and with the help of others of his or her own community or with the term coined by Servain Pinckaers: freedom for excellence<sup>22</sup>.

Edith Stein's critical attitude towards modernity has similar strains, especially when it comes to the interpretation of human will. Rather than considering the human will in opposition to Divine will and nature and thereby considering human liberty as a permanent struggle against oppression of the highest metaphysical nature, she envisions the human will's proper functioning as getting more excellent in collaboration with divine will<sup>23</sup>. Autonomy therefore is conceived here in relational terms, i.e. as the capacity to affirm what appears through grace in one's consciousness as something good. This concrete possibility does not emerge randomly from the context of a neutral world void of meaning but rather from an ultimately speaking Trinitarian context in which human vocation can be realized in a concrete community<sup>24</sup>. The different communities one participates in help to discern and to culturally interpret both, the call and the mission<sup>25</sup> the given person should obediently follow. Listening to a transcendent call, from beyond all cultures and life-worlds allows for establishing a critical distance to contemporary cultural pressures that pervert human desire for the supernatural

---

<sup>22</sup> Cf. Pinckaers, «Les Sources de la morale chrétienne», 354–378.

<sup>23</sup> In the chapter "Übergang vom Reich der Natur zum Reich der Gnade" of her 1921 work *Freiheit und Gnade* (1921) Stein places freedom between two dimensions: that of nature and of mercy. She claims that what is decisive concerning the subject's destiny whether freedom is on the side of one or the other. The transition defines the inner life of the soul. See: Edith Stein, «Freiheit und Gnade» en Edith Stein, *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie* (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2014): 8-72.; A critical review of the text is offered by Beate Beckmann-Zöller, «Edith Stein: Freiheit-Gnade-Berufung», *Katholische Bildung* 116.6 (2015): 261-272.

<sup>24</sup> For Stein not only the human person is *imago Trinitatis* but in contrast to the thomistic tradition according to which impersonal beings bear only vestiges (Spur) of God, she claims that they are images (Abbild) of the Trinity as well. In her *Endliches und Ewiges Sein* she writes: „Der hl. Thomas unterscheidet zwischen Spur und *Abbild*. Er spricht von Spur dort, wo aus der Wirkung, nur die *Ursächlichkeit* der Ursache zu entnehmen ist (wie man aus dem Rauch auf das Feuer schließen kann), von *Abbild* nur, wo in der Wirkung eine Darstellung der Ursache durch eine ihr ähnliche Form vorliegt (wie das Standbild des Merkur den Merkur darstellt). Mit Augustinus findet er eine Spur der Dreifaltigkeit in der ganzen Schöpfung, ein *Abbild* aber nur in den vernunftbegabten Geschöpfen, die Verstand und Willen haben (S.th. Iq 45 a 7). Indessen finden wir eine gewisse *Abbildlichkeit* auch in dem, was Thomas als Spur der Dreifaltigkeit aufweist.” en Edith Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, (Freiburg: Herder Verlag, 1962), 328, 389-392; On the relevance of the Trinitarian vision in Stein Cf. Valentina Gaudiano, «Stein e Hemmerle in dialogo: percorsi di ontologia trinitaria» *Teresianum* 68.2 (2017): 363-388.; Agustina María Lombardi, «Vuelta a una ontología trinitaria. Persona y Trinidad en Ser finito y ser eterno de Edith Stein», *Veritas* 43 (2019): 89-106.

<sup>25</sup> Hans Urs von Balthasar, *Berufung. Die Antwort des Glaubens*, (Einsiedeln, Freiburg: Johannes-Verlag, 2003), 175-203; Cf. Hernán Rojas Edwards, «Dinámica vocacional de los ejercicios espirituales», *Perspectiva Teológica* 55 (2023): 451-468.

(theosis)<sup>26</sup>. The primary source of cultural resilience is therefore the insistence on the transcultural nature of the divine call: deepening the desire for the supernatural, i.e. longing for the real divine-human communion. The loss of the self-autonomy can be avoided only if the unfinished nature of man is perfected through no other, but the desire for transcendence (rather than by any lower degree of culturally prescribed wishes and fancies). Then namely, abandoning oneself does not mean losing oneself, rather it means finding the real self as reborn through the encounter with the divine grace and divine self (Mt 16: 25)<sup>27</sup>.

##### 5. THE POSTMODERN PARADIGM OF UNFINISHED MAN

Edith Stein claims that man is a “Gottsucher”<sup>28</sup>, somebody naturally looking for God. The self naturally endowed with a supernatural desire – as the theologian Henry de Lubac put it resuming the key point of the Christian tradition – suffers therefore because of two reasons: (1) the manipulation of the desire by the surrounding popular consumer culture mostly, by turning it towards oneself, i.e. depriving the desire of its natural self-transcending capacity and, (2) by the division of the self through fully internalizing the lord-servant relationship.

The derangement of the supernatural desire is a crucial part of transforming the modern subject into a pacific consumer. This operation is complex in the sense that it affects all faculties of the soul, the will, memory and imagination as well as the intellect and emotive capacities. It is most notably, that this radical malformation of the human self is not due to any aggressive external power. It occurs primordially by the gradual deviation of religious imagination, i.e. potential references to what is conceived and perceived as sacred, wholesome and therefore as

---

<sup>26</sup> According to Stein there is a specific freedom towards the world and its influences acquired by God’s children”. “Das befreite seelische Subjekt nimmt ebenso wie das natürlich-naive die Welt mit dem Geiste entgegen. Es empfängt auch in seiner Seele Eindrücke von der Welt. Aber die Seele wird nicht durch diese Eindrücke unmittelbar bewegt. Sie nimmt sie von eben jenem Zentrum her entgegen, mit dem sie in der Höhe verankert ist; ihre Stellungnahmen gehen von diesem Zentrum aus und werden ihr von oben vorgeschrieben. Das ist der seelische Habitus der Kinder Gottes”, en Edith Stein, «Freiheit und Gnade», en Edith Stein, *Freiheit und Gnade und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917–1937)*, (Freiburg: Herder 2004.), 16.

<sup>27</sup> For Stein the conversion is already a work of grace. She describes the turning around of the soul in relation to anxiety (Sorge) that is cured by grace when the subject is capable of turning away from his or her own self and fully embrace grace: “Und es gibt eine letzte Möglichkeit: sich der Gnade rückhaltlos in die Arme zu werfen. Das ist die entschlossenste Abkehr der Seele von sich selbst, das unbedingtste Sichloslassen. Aber um sich so loslassen zu können, muß sie sich so fest ergreifen, sich vom innersten Zentrum her so ganz umfassen, daß sie sich nicht mehr verlieren kann. Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht eben so – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein. Und davon hebt sich die Unmöglichkeit ab, den Weg zu finden, so lange man noch auf sich selbst hinsieht. Die Angst kann den Sünder in die Arme der Gnade treiben. Die Angst, die von hinten treibt. Aber indem er sich ganz dahin wendet, wird er die Angst los, denn die Gnade nimmt Sünde und Angst von ihm.”, en Stein, «Freiheit und Gnade», 27.

<sup>28</sup> Cf. Edith Stein, *Was ist der Mensch?: Theologische Anthropologie*. en Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 15, (Freiburg: Herder Verlag, 2005); Cf. Stein, «Freiheit und Gnade», 5-17.

most desirable. The anthropological turn Byung-Chul Han elucidates, implies an unwholesome connection between a deformed desire<sup>29</sup> and happiness whereas happiness is degraded from the experience of authentic communion to mere individual consumer satisfaction. Yet the patterns of consumer behavior implied here are promoted and even prescribed not in economic but in quasi-religious terms! Human desire because of its original designation to infinity, despite all perversions, cannot but assign to something (however unworthy it might be in itself) the title of ‘absolute good’ that must be “religiously” realized with the corresponding quasi-rituals and complete personal involvement<sup>30</sup>. Moreover, precisely because the encounter of two *personal* wills (divine and human) is replaced by a simple relation of the almighty consumer’s self-realization through obtaining goods. Since the personal encounter was the guarantee of a human dialogue and a mitigation of the law, with its disappearance the law becomes impersonal and inhumanly rigid<sup>31</sup>. Indeed, the liberal market imposes on man a far more detailed and severe surveilling of human behaviors than any religious or political system has ever tried to implement. The market regulates all aspects of life; its clear commitment to nominalism<sup>32</sup> reduces all values to mere quantities and numbers and thereby puts a prize to “spiritual goods” like silence, and paradoxically, even to ‘being disconnected’ from the market.

The second point mentioned above concerning the internalization of the lord-servant relationship is an original contribution of Byung-Chul Han’s investigations. One might think that becoming one’s own master is the highest point of autonomy, yet the Korean philosopher leaves no doubt about that this is tantamount of being completely exposed to the market’s malignant influences. It is rather the pattern of a cruel self-exploitation in which the optimization of the market is translated to personal terms: the imperative of reaching one’s full potential and thus getting to the highest market value is internalized and carefully carried out. The result of this internalized lord-servant relationship is a *narcissistic ego* with the well-known syndromes of burnout and depression<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> The critique of Han comes close to Marcuse when it comes to appreciate of how art and fantasy and creativity by evoking the deepest desire of the heart are essential to resist the unprecedented pressures on the self by the technical and cultural realities of what Han calls “achievement society” and Marcuse calls “performance principle”. Cf. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, (New York: Vintage Books, 1962), 128-140; Cf. Han, *The Agony of Eros*.

<sup>30</sup> Concerning the activity of the influencers Han speaks of a „character of liturgy” through which they share what they consume. “Social media is a church: like is ‘amen’; sharing is communion; consumption is salvation.” en Han, *Infocracy, Digitalization and the Crisis of Democracy*. 8.

<sup>31</sup> Charles Taylor rightly calls this “code fetishism” and “nomolatry” en Charles Taylor, *A Secular Age*, (MA/London: Belknap, 2007), 707-709.

<sup>32</sup> See the critique of this point elaborated by Thomas Molnar en Thomas Molnar, «The Liberal Hegemony: The Rise of Civil Society», *The Intercollegiate Review* 29.2 (1994): 7.

<sup>33</sup> On the idea of narcissistic ego see also Pope Francis’ “Let us dream together!”. Pope Francis suggest that there is a threefold



According to this diagnosis, the salient feature of the political and cultural paradigm we face today is *voluntarily self-exploitation and perpetual self-optimization* leading to a *commodifiable self*<sup>34</sup>. This tendency of voluntarily enslavement presents an unprecedented violation to human dignity. Regaining the wisdom on attaining the autonomous self is not any more an abstract theoretical issue but a burning problem of our destroyed political and personal communities. In short: The actual crisis of self-identities is due mainly to the market's pressure creating liquid identities instead of „vocational selves”.

Stein offers a liberating anthropological vision that is highly relevant in the contemporary cultural-social and economic context. She offers some resistance to market's pressure by elaborating a completely different path alongside with the Christian mysticism, more precisely with the Carmelite tradition of deepening one's desire. I would like to concentrate here on one of the key issue of *becoming an autonomous self*, in three steps: (1) Conversion, (2) The core of the subject, (3) Vocation as the real revolution.

## 6. CONVERSION

In the contemporary cultural context we have the tendency to think that any problem has a technical solution<sup>35</sup>. Thus the opinion according to which the lack of personal and political freedom so typical for the Western culture based on the alliance of liberal democracy and free market can apparently be overcome by some form of social revolution or by new devices of more unrestricted and democratic communication (facebook, twitter). Yet, as Byung-Chul Han reminds us, in the new paradigm the repression of the self is from within and since, it is not caused by external forces it cannot be amended by destroying or reforming them<sup>36</sup>.

---

danger: narcissism, desolation (desanimo) and pessimism. Cf. Pope Francis y Austen Ivereigh, *Let us dream: The path to a better future*, (London: Simon and Schuster, 2022).

<sup>34</sup> Cf. Han, *The Burnout Society*; Cf. Candence Chen, «The Effective Exploitation of the Self», *The Science Survey*, 16 de Marzo de 2022, en: <https://thesciencesurvey.com/editorial/2022/03/16/the-effective-exploitation-of-the-self/>

<sup>35</sup> Yuval Noah Harari, *Homo Deus: A Brief history of tomorrow*, (New York: Harper, 2017).

<sup>36</sup> Already Marcuse was clear about that the free election of the governing lords does not resolve the dialectic between lords and servants just as much as the free election of the infinite multitudes of goods does not mean freedom if these goods and services only maintain the social control over the life full of anxiety and worries, i.e. alienation. In his critique on the developed societies Herbert Marcuse (Herbert Marcuse, *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, (London: Routledge, 2013)). analyses the phenomena described in the Marxist terminology as alienation and exploitation. Marcuse observes that the resistance becomes increasingly difficult as the welfare and technical advances create lifestyle and power structure that pacify the opposition against the ruling power. The disappearance of the opposition is not so much a consequence of the terror as it is of the technical advancement bringing about more subtle ruling and governing mechanisms.



The alternative to a mere political solution is the radical transformation of the inner life. We could insist therefore with Stein that the key to any reconstruction of social and political life, i.e. human community, included here the resilience to the destructive economic powers of liberal market, is the complete reintegration of the individual person; a complex movement that is usually called *conversion*. Let us bracket for a while to whom the person is converted in order to and concentrate on the “metanoia” that is realized. In her work the *Der Aufbau der menschlichen Person*<sup>37</sup> Stein conceives the human person as a trichotomous interplay between body, soul, and spirit that is embedded in causal relations using the Aristotelian-Thomistic framework. Stein points out „that the soul can be understood only according to the metaphysics of formal and final causality while also affirming its relation to the physical body as articulated through material and efficient causality”<sup>38</sup>. Conversion in this metaphysical framework requires a reintegration of body, soul and spirit by the discovery of the last cause, the divine as it is revealed to the soul as the effect of a graceful will in the soul.

Through this inner journey enabled by the collaboration of will and grace – as described in her *Freiheit und Gnade*<sup>39</sup> - the *autonomous self* will eventually appear with respect to both external and internal causal influences. Seeking personal autonomy thus and the liberation of the person of social and cultural influences goes along with a philosophical and existential search for the final cause within the soul in order to discover that Stein famously referred to as “secretum meum mihi”<sup>40</sup>, the encounter with the most intimate Alterity, the source of one’s own vocation.

Concerning the elaboration of this inner path, let us not turn back to what we bracketed before, i.e. to the question on ‘what we turn to’ and ‘who is the subject of conversion’! According to Stein converted to Christianity, what we turn to in conversion is the Triune God as disclosed within the soul’s inner life. Faithful to the thomistic tradition in this respect she claims that to give a truthful account of the encounter with God the unified forces of faith and reason is required. As argued already in her imaginary conversation between Husserl and

---

<sup>37</sup> Cf. Edith Stein, «Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie» en *Edith Stein Gesamtausgabe*, Bd. 14, (Freiburg: Herder, 2004), 103-133.

<sup>38</sup> David S. Muthukumar, «Donald Wallenfang. Human and Divine Being: A Study on the Theological Anthropology of Edith Stein Eugene, Oregon: Cascade Books, 2017» en *The Evangelical Review of Theology and Politics*, Volume 5, 2017 Book Reviews, BR25-28.

<sup>39</sup> Cf. Stein, «Freiheit und Gnade», 2014.

<sup>40</sup> Cf. Ken Casey, «Edith Stein and “Secretum meum mihi”: Are Religious Conversions Necessarily Private?» en *Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History: New Approaches and Applications*, ed. por Antonio Calcagno, (Heidelberg-New York: Springer International Publishing, 2016.), 253-266.



Thomas Aquinas<sup>41</sup> what is disclosed for the soul in the religious experience not only intelligible and therefore accessible to reason but it is precisely the very object through the study of which reason reaches its completion. In her *Scientia crucis*<sup>42</sup> she goes even further by phenomenologically describing the different steps and levels of the mystical experience and thus, showing how faith can illuminate new dimensions of reality for reason.

Focusing on the divine-human encounter and thus obediently following its proper dynamic is one of the best ways to avoid the highly criticized implications of onto-theology (by Heidegger, Derrida and others) starting with the mistake of objectifying the One who reveals oneself as a community of persons. God is no thing; the divine must not be objectified. But if the divine is not a mere object of the intellect, but a vivid person to be discovered through and in the mutual self-gift and free self-disclosure than conversion is far from being a mere moral issue; it becomes the way to discover the truth on human nature and ourselves as free subjects. In the chapter entitled “The soul, the ego and freedom” of her *Kreuzeswissenschaft*<sup>43</sup> Stein distinguishes three types of subject: the subject of enjoyments, the truth-seeking subject and the ego-subject that can only be overcome through suffering through the mystical darkness. Religious experiences generally speaking and participation in liturgical act certainly do help to get leave behind the initial status of the ‘subject of enjoyment’ that is promoted and reinforced by what Zygmunt Bauman called “*Erlebnisgesellschaft*”<sup>44</sup>, yet in order to get truly transformed according to Stein there must be a mystical experience, i.e. a real encounter with Trinity<sup>45</sup>. It is all the more important because religious experiences or experiences religiously colored runs the risk under the current pressure of the market to be commodified. Even in the mystical experiences when challenged in liminal situations these different ego-types can decide whether to succumb to the extraordinary motivation presented to them to overcome oneself according to their best knowledge and intentions. Stein highlights that only the believer knows that there is Somebody, whose view is unrestricted and who, on the contrary to the limited human self, can oversee everything. Therefore, the believer cannot be satisfied with his or her best knowledge

---

<sup>41</sup> Cf. Edith Stein, «*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino*» (1929), en Edith Stein, Gesamtausgabe, Bd. 9, (Freiburg: Herder Verlag, 2014), 119-142.

<sup>42</sup> Cf. Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft, Studien über Johannes A. Cruce*, (Drueten: De Maas & Waler, 1983).

<sup>43</sup> Cf. Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 102-107.

<sup>44</sup> Cf. Zygmunt Bauman, «*Erlebnisgesellschaft in Europa und Nordamerika*», *Concilium* 35.4 (1999): 404-410.

<sup>45</sup> Cf. the chapter “*Vereint mit dem Drei-Einen*” of *Kreuzeswissenschaft* in which Stein offers a poetic and yet phenomenologically accurate description of the unification as a fire causing a sweet wound in the soul (*Liebessverwundung*). en Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 126-131.

but is committed to satisfy the will of God. Instead of measuring things according to our will, evaluating our own will in dependence to the will of God implies a radical change of perspective: a real conversion. Contrary to the modern imagination according to which an ego is posited in front of a neutral world, i.e. pure nature void of grace Stein's description of a collaboration of divine and human will starting with what she calls "preparative grace"<sup>46</sup> suggests a very different a different metaphysical account. The reality has always already a Trinitarian structure and it is this – nature pervaded the supernatural – that is partially illuminated by grace to the soul. Despite of this initial help as Stein puts it: "Each of us is perpetually on the razor's edge: on one side, absolute nothingness; on the other, the fullness of divine life"<sup>47</sup>. The subject is not autonomous in the sense of starting the dialogue with the divine will, but certainly is in terms of being capable to answer to this heterogeneous or even mystical reality expressing a clear appeal to the subject to follow the light up to its origin.

Abandoning oneself is a fundamental decision, i.e. the basis for all other decisions concerning succumbing one's own will to the divine will and thereby most radically reinterpreting freedom paradoxically as growing in obedience, i.e. deciding *in relation* to God. Stein claims that the freest act of freedom is giving oneself away in obedience<sup>48</sup>.

Stein, following John of the Cross' poem recognizes three different modes of being united with God: due to the encounter with the Trinity as radical transcendence within the immanence of the soul the person acquires a new perception of the divine presence in everything created. What was only a deem light in the external world, now shines through all realities of the consciousness. Discovering the divine presence also leads to a renewed appreciation of one's own self. This reaches the climax in the unification through perfect love, in which God by fully giving oneself away appropriates and transforms the soul. Stein's metaphysically grounded observation (based on her critical dialogue of Thomas Aquinas and Duns Scotus on the individuality of things<sup>49</sup>) is that human nature's unique expression and thus individuality in a perfect sense is due to a relationship that not only transforms the soul, but

---

<sup>46</sup> Cf. the notion of "Vorbereitende Gnade" en Stein, «Freiheit und Gnade», 27.

<sup>47</sup> Cf. Edith Stein, «Wege zur inneren Stille», ed. por Waltraud Herbstrith, (Aschaffenburg: Kaffke, 1987), 12.

<sup>48</sup> "Die Selbsthingabe ist die freieste Tat der Freiheit. Wer sich so gänzlich unbekümmert um sich selbst – um seine Freiheit und um seine Individualität – der Gnade überantwortet, der geht eben so – ganz frei und ganz er selbst – in sie ein." en Ibid., 27.

<sup>49</sup> Cf. Edith Stein y Lucy Gelber, *Endliches und ewiges Sein*, (Freiburg, Herder Verlag, 1950), 395-422, Cf. especially the notions "Eigenart" and "Einzelsein". (419-422).



does in a personal and thus unique way. In short: the more the relation becomes personal, the more unique human person can emerge. One is unique not only in relation to other beings, humans but also and primordially in relation to God's unique idea of this person. The leading idea for Stein is the Psalm 32,15: "Qui finxit singillatim corda eorum"<sup>50</sup>. Each and every step on this long road of graciously consent and affirm this gift of one's own existence and personhood leads to an inner transformation and a more unique expression of the self. One might want to complement this idea of personal individuality stemming from matter, forma and ultimately speaking one's vocation, i.e. the soul's relationship with God by highlighting that his process evolves in time and thus shapes one's narrative identity<sup>51</sup>.

Gifted by our own self we cannot offer God anything but himself. As Stein insists, despite of all sins one might have God does originally live in each human soul. Thus, the question is not so much 'letting him in' as if he was a stranger, but rather leading a personal life in relation to the Personal being *par excellence* already present at the foundation of our lives – and thereby re-founding our own existence. Self-conscious life lived in time becomes more personal, more gracious as one grows in readiness to acknowledge reality disclosed through love, faith and hope through signs of everyday life.

It is this growing attention to the divine other revealed in both the inner and the external dimension of eternal life becoming temporal helps to the self to gradually become 'other-centered' and perceiving oneself as such and thus, becoming increasingly immune to the temptations of ego-centrism and narcissism characteristic for our Western culture.

This radical discovery self-transcendence within the immanence of the soul helps to resist falling victim of consumerism of material or even semi-spiritual goods both leaving the self tragically, but necessarily fragmented. The fragmented self is not only the result but also the very prerequisite of the depersonalizing economic and social mechanism<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, 422.

<sup>51</sup> As Ricoeur insists on: narrative identity mediates between linking with each other facts and the ethical impetus thus it is in-between description and prescription not reducible to either of this. Cf. Paul Ricoeur, *Oneself as another*, (Chicago: University of Chicago Press, 1992.) 114-5, 152-168.

<sup>52</sup> David Bentley Hart explains eloquently how the liberal market is based on a distorted desire as well as it nurtures it: "That market thrives on a desire that recognizes no commonality of needs, a desire that seeks to consume and to create an identity out of what it consumes, a desire that produces out of its own energy and in indifference to a shared proportion of the good that might limit invention or acquisition. A desire that expands to the limits of which it is capable: not an analogical desire for God or the other, but a desire for nothing as such, producing in order to desire more." En David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, (Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2004), 432.

The desire that is not focused on human completion and thus, without any unifying factor, seeking momentarily satisfaction and empty intensity in an accelerate world produces a self-consciousness full of anxiety. For a fragmented self-consciousness no real encounter with the other, no real self-transcending knowledge is possible since all social relations become a mere mirror of one's own self. It is important to see that the market is not responsible for this original tendency of human nature described by St. Augustine as *defluxus in multa*<sup>53</sup>, dispersion that leads to the falling apart of the life and the personality<sup>54</sup>, but certainly reinforces it especially in its paradigmatically new, inauthentic way of purporting liquid identities, i.e. the free variations of one's own self<sup>55</sup>.

Byung-Chul Han observed that the most important factor thanks to which the self is completely exposed to the market is the *depersonalization of the other*. The other person does not completely disappear, rather becomes structurally an extension of one's own self, a function of the self-referential desire and narcissistic self-aggrandizement<sup>56</sup>. When production and consume are not any more understood as exchanges in a complex space<sup>57</sup> between persons with a unique language, tradition and history, they become depersonalized and therefore simple transactions naturally unbound, unlimited accelerated and unmeasurable. Empathy, the foundation of social relations as well of mystical experiences<sup>58</sup> that Stein elaborated on in her doctoral thesis<sup>59</sup>, when fully exercised, i.e. when the subject is able to perceive and affirm the unique dignity of the other, is the very act through which a community can hold on to the other person, and resist tendencies of depersonalization and virtualization of social transactions<sup>60</sup>.

The rich heritage of Edith Stein's oeuvre suggests that the liberation of the human person cannot only be pursued through political or even cultural changes. However important these

---

<sup>53</sup> Cf. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, (Indiana: Indiana University Press, 2010).

<sup>54</sup> Cf. Chad Engelland, «Augustinian Elements in Heidegger's Philosophical Anthropology: A Study of the Early Lecture Course on Augustine», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. 78. (2004): 263-275.

<sup>55</sup> Erasing the binary categories is inducing an economically very lucrative game that, however, shatters the human self in pieces. Changing the social roles and social categories might be regarded as playful activity as long as the subject that is playing is somehow acknowledged as such. Yet it is fully destructive if there is no point of returning and the consumer as such is pushed from one inauthentic role to another.

<sup>56</sup> A critical summary of this point was offered by Picchione. En Picchione, «Byung-Chul Han: Digital Technologies».

<sup>57</sup> Adrian Pabst y John Milbank, «The Anglican polity and the politics of the common good», *Crucible: the Christian journal of social ethics* (2014): 7-15.

<sup>58</sup> Cf. the conclusion of Olli Pekka Vainio, «Dark Light: The Mystical Theology of St. Edith Stein», *Journal of Analytic Theology* 4 (2016): 362-372.

<sup>59</sup> Cf. Edith Stein, «Zum Problem der Einfühlung», en Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 5, (Freiburg: Herder Verlag, 2008).

<sup>60</sup> Cf. Akmal Sharofovich Shukurov, «Virtualization of economy is the main mechanism of virtualization of social life», *American Journal Of Social Sciences And Humanity Research*, 2(12), (2022): 62-68. <https://doi.org/10.37547/ajsshr/Volume02Issue12-10>.



dimensions of the personal life might be, real liberation is achieved primordially by the reaffirmation and reinstatement of the relationship to the other's utmost transcendence, to the divine selves. For the ultimate source of freedom is the Holy Trinity.

Overcoming the actual crisis of European sciences and culture, generally speaking through the radical re-foundation of sciences – as suggested by Husserl – needs to be complemented by a personal re-appropriation of what Stein termed the 'science of the Cross'. Philosophy's contribution to the renewal of the Church and thereby our diverse communities ultimately speaking consists in careful reflections on what is revealed. That includes certainly mystical experiences. Phenomenological reflection on mystical experiences is truly liberating, especially if it is a vocational endeavor leading to a new praxis. Stein invites us to devote our attention to an object of study, which not only captivates the soul but is also disclosed to consciousness. Such investigation, if authentically carried out goes beyond mere professional interest or curiosity; rather it is an existential path to become the radically free, liberated from economic, social and cultural repressions in order to be fully available to God's will. Reflecting on one's most intimate and most constitutive experience, i.e. of one's true calling is necessary to be what we each consciously awakened person is called to be. Understanding the divine call, even if it remains a limited human understanding, is ineluctable in order to be able to decipher the unique mission in the concrete life-world and in the given social relations of one's own communities. In short: one's own vocation is disclosed in the depth of the heart, in liberating mystical experiences<sup>61</sup>.

In the words of Stein: "Es ist kein bloßes Annehmen der gehörten Glaubensbotschaft, kein bloßes Sichzuwenden zu dem Gott, den man nur vom Hörensagen kennt, sondern ein inneres Berührtwerden und ein Erfahren Gottes, das die Kraft hat, von allen geschaffenen Dingen loszulösen und emporzuheben und zugleich in eine Liebe zu versenken, die ihren Gegenstand nicht kennt"<sup>62</sup>.

## 7. THE SUBJECT OF VOCATION - THE CORE OF THE SUBJECT

But who is the subject of vocation? One can hardly answer this question without taking into account the historical perspective, i.e. transformation of identity as a cultural product.

---

<sup>61</sup> Vocation has two constitutive parts: the call and the mission. Cf. Balthasar, «Berufung», 175–203.

<sup>62</sup> Cf. Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 78.

Stuart Hall<sup>63</sup> distinguishes in this sense three concepts: the subject of Illustration, the sociological subject and the postmodern subject. The subject of Illustration has a clearly defined center and is a unified individual and a rational being. The idea of social identity represents the complexity of the modern world and is based on the recognition that the core of the subject is not autonomous but rather constituted in relation to others that transmit the values of the life world the subject is rooted in (values, meanings, symbols). Identity is constructed in and through interaction between the subject and society and bridges the inside and the outside of the private and public worlds. In the postmodern area however, the personal identity is fragmented, it consists of not one but rather several and even contradictory identities that are not fully defined. Those identities built by the external social environment increasingly weakened because of the structural and institutional changes such as the development of the technocratic society<sup>64</sup>; it is this tendency that gives birth to the postmodern subject that does not have a definite, closed and essential identity rather changes identities coping with the circumstances<sup>65</sup>.

I think this threefold distinction by Hall is correct as far as it concerns the sociological and cultural transformation throughout Western history. It would be however, a lamentable methodological mistake to derive from this insight into a historical tendency an ontological claim according to which the human subject does not have any core, and therefore cannot conceive his or her identity otherwise than in a liquid and fragmented form. Would that not be accepting without any criteria whatever the current culture offers? Extraordinary human achievements, human greatness that contributes to the constant re-foundation of culture is often based on resilience if not on resistance to actual cultural tendencies. Despite the evident decadency, high culture is restituted through questioning the fundament of what is accepted by the masses. Such questioning is not necessarily destructive and is not groundless if based on concrete existential experiences that cannot be accounted for with the current categories.

In her introduction to *The Structure of the Human Person*, Edith Stein critiques the controversial and, according to her judgement, nihilistic anthropology of Heidegger and suggests to reevaluate the classical Christian vision of the human person by insisting on the

---

<sup>63</sup> Stuart Hall, «A kulturális identitásról», *Multikulturalizmus*, ed. por Margit Feischmidt (Budapest: Osiris, 1997), 60-68.

<sup>64</sup> Theodore Roszak, US-American sociologist describes Western society as technocracy, in which industrial society reaches its highest point of its integrational development: in this world of experts nothing exists that would be self-evident. Everything (let it be politics, economics or cultural issues) is beyond everyday people horizon for these questions must be dealt with by professionals. Cf. Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, (New York: Anchor Books, 1969), 1-17.

<sup>65</sup> Tamás Barcsi, *A kultúrától az ellenkultúráig*, (Budapest: Publicon Kiadó, 2012), 118.



Trinitarian *imago Dei* and the distinction between an interior and the exterior man: “Noli foras ire, in te redi, in interiore homini habitat veritas<sup>66</sup>.”

Stein not only upholds the disciplinary relation between these two poles – that would still fall into the category of the modernist paradigm – but she also claims that the person’s whole existence is structured around the experience and vivid participation in the transcendence of the Other, the Divine. The anthropology purported by Stein sustains that there is a *core of the subject*. This core does exist independently of our will it is encountered by self-awakened person rather than produced by his or her consciousness. It is this core that freely responds to the divine call and mission whereas freedom is not interpreted merely in terms of ‘from or for something’ but primordially as freedom ‘in relation to a Divine and human person’.

Although any conscious self-gift points to this core of the subject and reinforces the desire to further developing one’s own true self, it is the religious experiences through which the core of the subject becomes thematically present. Nothing else but the total gift of the divine self is what allows for the total person and the core of the subject to step in front of the curtain; it is the loving appeal of the eternally present divine person that calls us to be fully present as well. Therefore, the ‘core of the subject’ can primordially be consciously reaffirmed in the context of vocation, i.e. in the dimension of the radical inner freedom established by the call and mission. Since it is love what awakens the core of the subject, it the responsive act of self-donation through and in which the core of the subject becomes both self-conscious and therefore ready to get transformed in all dimensions of the self: memory, will and intellect – a process that is phenomenologically analyzed by Stein in her *Scientia Crucis*<sup>67</sup>.

On the sound basis of the Christian teaching on the originally good but also fallible human nature, Stein certainly recognizes that this personal center can lose its effectiveness inasmuch as the person loses the self-possession and gives in to passions. One paradox way of doing so is rather typical in our contemporary society that in his already classic work (*The Culture of Narcissism* from 1979) Christopher Lasch called becoming ‘narcissistic’. According to his definition, elaborated in an intense dialogue with Marx and Freud:

---

<sup>66</sup> Edith Stein observes that there is unity between the interior and the exterior man that sometimes becomes invisible because one abandons the struggle for it. This unity is never dissolved, not even in its invisible status for it exists because God created us to be one and this oneness is called to immortality. If one loses oneself will be certainly responsible for it but in all moments of life, there is a possibility to go deep inside oneself and to encounter with oneself again. Cf. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, 34.

<sup>67</sup> Cf. Stein, *Kreuzeswissenschaft*, 37-71.



the new narcissist is haunted not by guilt but by anxiety. He seeks not to inflict his own certainties on others but to find a meaning in life. Liberated from the superstitions of the past, he doubts even the reality of his own existence. Superficially relaxed and tolerant, he finds little use for dogmas of racial and ethnic purity, but at the same time forfeits the security of group loyalties and regards everyone as a rival for the favors conferred by a paternalistic state. His sexual attitudes are permissive rather than puritanical, even though his emancipation from ancient sexual taboos brings him no sexual peace. Fiercely competitive in his demand for approval and acclaim he distrusts competition because he associates it with an unbridled urge to destroy. ... He extols cooperation and teamwork while harboring deeply antisocial impulses. He praises respect for rules and regulations in the secret belief that they do not apply to himself. Acquisitive in the sense that his cravings have no limits, he does not accumulate goods and provisions against the future, in the manner of the acquisitive individualist of the nineteenth-century political economy, but demands immediate gratifications and live in a state of restless, perpetually unsatisfied desire<sup>68</sup>.

One of the striking features of this personality is the radical poverty of inner life the destructive dependence of positive appreciation of others. Edith Stein offers a real counter-cultural account, a path of liberation when she phenomenologically describes of how the inner person enters into a dialogue with the divine self. The inner dialogue becomes especially pertinent when it discovers that the main force behind the susceptibility of the external factors completely taking over is the narcissistic personality's lack of an inner core that is loved and approved.

The feeling of being loved unconditionally is the pre-requisite for being capable of loving and therefore of the free self-gift. What constitutes the core of the human subject is according to Stein not simply a natural property of human nature but rather the essence discovery of any authentic mystical experience: the unconditional divine affirmation of one's unique personhood. It is in this experience that the natural potency of the human person is actualized through the encounter with the divine call and mission.

In the chapter, "The Glory of Resurrection" of the *Kreuzwissenschaft*<sup>69</sup> Stein describes the way the core is actualized at the bottom of the soul by the most dramatic transformation

---

<sup>68</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism. American Social Character*, (London: Routledge, 2019), 241-267.

<sup>69</sup> Cf. Stein, *Kreuzwissenschaft*, 119-141.



through the divine love. The soul's new life is born from the death. It is the end of all narcissist and ego-centric tendencies. This process is entirely due to grace to the effect of which the human self cannot add anything but a positive response of accepting its help.

Precisely by saying 'amen' to it one reaches a radically new level of self-possession without which self-donation is impossible. Thus, self-possession cannot be achieved by holding on to one's own self or mastering self-discipline, even less by self-optimization; the real way consists in abandoning oneself to divine grace and surrendering oneself to the divine will.

#### 8. SUMMARY: VOCATION AS THE REAL REVOLUTION

Byung-Chul Han's analysis of the postmodern subject with liquid identities is pertinent for it shows some of the controversies of this project. He shows that while promises not only an autonomous self but also playful self-realization it leaves us with self-exploitation and a narcissism leading to depression and burn out. The Korean thinker offers a detailed diagnosis and argues for a radical transformation of one's fundamental attitude: instead of hyperactivity, he argues for inactivity and contemplation<sup>70</sup>.

Contrary to the modernist understanding of human emancipation through a constant fight against both divine and created human nature (one could include here the postmodern version of the consumer subject's self-exploitation), Stein claims that making oneself available for divine will in a vigilant and even kenotic way is the proper way of discovering one's own self. It is in the depth of the heart where all true liberation starts and culminates. Abandonment leads to the discovery of the core of the subject that is transformed and perfected in communion and become the vocational self. In order to fully developing one's unique personhood, one needs a human communion (*Gemeinschaft*) as well that teaches us how to participate in the Trinitarian drama.

Political resistance and the cultivation of the tradition are important for Stein yet real liberation requires not just an external struggle but also that which is the hardest task for man: abandonment to divine will. The essential transformation of the self (*Wesensverwandlung*) and thus real liberation happens only when encountering and affirming the ultimate source of freedom. While the apparent liberation of the self – as critically argued by Byung-Chul Han – leads to self-exploitation and narcissism, obedience to divine will promises more than cultural

---

<sup>70</sup> Cf. Byung-Chul Han, *Vita Contemplativa: In Praise of Inactivity*, trad. por Daniel Steuer, (New York: John Wiley & Sons, 2023).



and social resilience: the discovery of one's own vocation (Berufung). Vocation with its proper dynamic of call and mission engages the self to respond to the divine love within one's concrete circumstances and human communities. Independently in which form, whether in marriage or through celibacy those who are living their vocation and thus the praxis of self-gift revolutionize social, political and cultural life through their radical freedom.



## Varia

### ARCHIVO EDITH STEIN EN COLONIA

#### *Unas palabras sobre el Archivo Edith Stein de Colonia - presentación de la colección, su finalidad y su complicada pero fascinante historia*

El Archivo Edith Stein de Colonia es un instituto internacional de investigación dedicado a la filósofa y monja carmelita Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz). El archivo está abierto a todos los estudiosos del pensamiento y la vida de Edith Stein y consta de la biblioteca de consulta y una sala de lectura donde se puede trabajar, así como de un lugar donde se guardan los manuscritos de Edith Stein en condiciones especiales.

Es interesante destacar que, el archivo se encuentra en un lugar realmente histórico y relacionado con la persona Edith Stein. Está situado en los terrenos del convento “Maria vom Frieden” (hoy la calle “Vor den Siebenburgen 6”, antes “Schnurgasse”) de la comunidad carmelita a la que pertenecía Edith Stein. No obstante, Edith Stein no vivió en el convento “Maria vom Frieden” de la calle Schnurgasse. Como consecuencia de la secularización francesa, dicho convento fue disuelto en 1802. Por eso, cuando Edith Stein ingresó en un convento carmelita, lo hizo en el recién fundado convento de Colonia, situado en la calle Dürerer Straße 89 (Colonia-Lindenthal). No obstante, podemos estar orgullosos de la ubicación de nuestro archivo por su existencia junto a la comunidad a la que perteneció Stein, pues Edith Stein estuvo una vez en la iglesia “Maria vom Frieden”, que originalmente pertenecía a su convento cuando vivía en la calle Schnurgasse.

Además, la fecha de su visita es extremadamente importante, pues Stein visitó nuestra iglesia el 31 de diciembre de 1938, el mismo día en que parte para el convento de Echt. Las razones de su visita a la iglesia son dos: por una parte, Edith Stein consideraba esta iglesia como el origen de su Carmelo y el de Alemania en general, porque de hecho el convento “Maria vom Frieden” es el más antiguo de Alemania. Por otro lado, en esta iglesia había también una imagen glorificada de la Reina de la Paz (Maria vom Frieden), ante cuyo rostro Stein quiso rezar antes de abandonar Alemania. Edith Stein escribió a la Madre Petra Brüning en Dorsten lo siguiente sobre esta visita: “en el coche, que me trajo, pude pasar primero por la calle Schnur y recoger la bendición de la Reina de la paz para el viaje”<sup>1</sup>. La iglesia “Maria vom Frieden” fue, por lo tanto, la última parada de Stein en Alemania, ya que

---

<sup>1</sup> Edith Stein, *Carta a Petra Brüning, Echt 3 de enero de 1939*, en Edith Stein, *Obras completas I. Escritos autobiográficos y cartas*, trad. por Jesús García Rojo, Ezequiel García Rojo, Javier Sancho Fermín, Constantino Ruiz-Garrido (Victoria: El Carmen 2022), 1298.



como sabemos, Edith Stein nunca volvió a Alemania. Este acontecimiento se conmemora con una piedra, la llamada “Stolperstein”, que recuerda a las víctimas del nacionalsocialismo en toda Alemania.

#### FONDOS DE ARCHIVO

La colección del archivo comprende unas 25.000 hojas de manuscritos de Edith Stein, que se guardan en una sala especialmente acondicionada, donde la temperatura es óptima para los manuscritos y no hay acceso a la luz del día. En esta sala se conservan sus escritos, numerosas cartas, manuscritos de seminarios, documentos personales como su certificado de doctorado, fotografías y textos de ponencias en Breslavia, Gotinga y Friburgo. Toda la colección de manuscritos puede consultarse en el archivo principalmente en formato digital (debido a la delicadeza y el valor de los documentos, es posible ver en estado físico sólo en casos especiales). Por otro lado, es posible trabajar con manuscritos digitalizados porque en los años 2010-2014 el archivo trabajó en un gran proyecto de restauración y digitalización de manuscritos, financiado por las fundaciones Tyssen y Krupp. El proyecto estaba dirigido por la entonces directora del archivo, la hermana Dra. Antonia Sondermann.

El archivo también consta de una biblioteca de consulta, donde se encuentran todas las obras de Edith Stein en alemán y, en otros idiomas (por ejemplo inglés, español, italiano, francés, polaco, ucraniano y japonés). Disponemos también de una amplia colección de literatura secundaria sobre la persona y la obra de Edith Stein (multilingüe). Además, nuestra biblioteca recoge literatura erudita sobre la filosofía de la primera mitad del siglo XX (por ejemplo, obras de Edmund Husserl, Hedwig Conrad-Martius, Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Martin Heidegger, Nicolea Hartmann, Erich Przywara, Simone Weil, Henry Bergson, Wilhelm Dilthey, Hannah Arendt, Ernst Cassirer), historia moderna (por ejemplo, literatura sobre el nacionalsocialismo y la historia de la iglesia durante la guerra), tradición judía (las obras de Martin Buber, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, la colección judaica) y teología católica (padres de la Iglesia, místicos, literatura sobre la exégesis de las Santas Escrituras).

#### LA DIFÍCIL HISTORIA DEL ARCHIVO - EL LARGO VIAJE DE LOS MANUSCRITOS DE STEIN A NOSOTROS

Probablemente muchos de nosotros ya conocemos la apasionante historia del rescate del manuscrito de Husserl por el padre franciscano Herman Van Breda. Quizá no muchos sepan que también debemos en cierto modo al padre Van Breda el rescate de los Manuscritos de Edith Stein. ¿Cómo surgió?



Sabiendo ya desde hacía tiempo de la deportación de Edith y Rosa Stein en 1942 y sabiendo también que no había habido contacto desde su detención, Van Breda se preocupó por sus manuscritos. Cuando, en 1944, el convento de Echt se encontró directamente en la línea del frente, van Breda decidió intentar trasladar los manuscritos de Stein a Bélgica, al recién creado Archivo Husserl. Sin embargo, los manuscritos de Stein no se encontraban entonces en un convento. El 6 de enero de 1945, las hermanas abandonaron el convento de Echt, llevando consigo dos bolsas con manuscritos de Stein entre sus posesiones más necesarias (las hermanas solo no se llevaron el manuscrito de *Ciencia de la Cruz y Vida de una familia judía* que han ocultado en el sótano por razones de seguridad). Desgraciadamente, tras caminar unos 20 kilómetros, la madre superiora Franziska decidió dejar los manuscritos en uno de los edificios del convento de Kirschendorf Herkenbosch. Lamentablemente, el convento había sido saqueado por los alemanes. Los manuscritos de Stein, que estaban tirados por todas partes en el suelo, fueron destruidos por el agua y el viento que entraban en el edificio, así como por las gallinas que correteaban por allí. Para colmo de males, poco después, el convento donde se encontraban los manuscritos de Stein fue alcanzado por granadas (20 de enero de 1945) y la fuerza de la explosión hizo que ellos estuvieran ahora no sólo por todo el edificio, sino también en sus inmediaciones. Por suerte, el capellán Jacobus Verscharen, al ver algunos «documentos» tirados por todas partes, probablemente sin saber lo que eran, pidió a los parroquianos que los recogieran. Estos documentos pronto fueron entregados por Gerhard Prick (representante cultural de las autoridades militares de Holanda), con cuya ayuda el padre de van Breda intentó localizar los manuscritos de Stein. Prick se dirigió inicialmente al convento de Echt, donde descubrió que los manuscritos de Stein habían sido depositados en Herkenbosch por las hermanas. Allí, acudiendo al capellán local tras una larga búsqueda, se enteró de unos “documentos” no identificados encontrados en el pueblo, en los que Prick reconoce los manuscritos de Stein.

En el archivo Husserl, el padre van Breda encarga a su ayudante, la doctora Lucy Gelber, que ordene los manuscritos con vistas a publicar partes de Stein. En 1947, el padre Dr. Romaeus Leuven se une a ella para fundar el llamado Archivum Carmelitanum Edith Stein. Ambos asumieron que el legado de Edith Stein pertenecía al convento en Echt, y piden al monasterio que transfiera los derechos de autor al padre Rómaeus. Así comenzó la larga lucha por los manuscritos de Stein, una lucha que todavía hoy es muy triste para nosotras y nuestras queridas



hermanas carmelitas porque las monjas carmelitas de Colonia, y no las de Echt, eran las legítimas herederas de los manuscritos de Edith Stein.

Como sabemos, Edith Stein se trasladó al convento carmelita de Echt el 31 de diciembre de 1938, con permiso para permanecer allí durante 3 años. Según el derecho canónico, una monja reubicada permanece en la condición de huésped. En 1942 Stein llevaba ya tres años y medio viviendo en Echt. Por esta razón, se intentó trasladar a Edith Stein a Echt de forma permanente. Para ello fue necesaria la aprobación de los carmelitas de Colonia, que tuvieron que hacer una petición a Roma. Las carmelitas de Colonia y el Carmelo de Echt aceptaron este traslado (de hecho las monjas carmelitas de Colonia no tenían otra opción en una situación de peligro de la vida de Stein). Sin embargo, Edith Stein no tuvo tiempo de enviar sus documentos a Roma, porque entretanto quedó claro que probablemente podría ir al monasterio de Le Paquier (Suiza). De este modo, sin embargo, no se completó el proceso de traslado definitivo de Stein al monasterio de Echt. Además, la pertenencia de los manuscritos de Edith Stein al monasterio de Colonia viene determinada por su testamento, en el que deja sus manuscritos a disposición de su monasterio matriz. Desgraciadamente, este malentendido condujo a un largo conflicto, que no terminó hasta 1992, cuando se cerró el Archivum Carmelitanum y los manuscritos fueron devueltos a Colonia y, por tal motivo, los pasaron directamente al Archivo Edith Stein, que ya funcionaba en el convento y que se había creado entretanto de forma inesperada para las propias monjas. ¿Cómo?

Dividiré el proceso de recopilación de nuestro archivo en tres etapas. Casi todo el mundo conoce la biografía de Edith Stein *Una gran mujer de nuestro siglo* de Sor Teresa Renata Posselt (1948), priora y maestra de novicias de Edith Stein. Para escribir esta biografía, la hermana Renata recopiló mucho material sobre Edith Stein. Después de escribir la biografía, devolvió los documentos originales a sus propietarios y guardó el resto del material en cajas de cartón debajo de su cama. Cuando la biografía de Stein llegó a las librerías, su hermana decidió destruir el resto del material, lo que impidió su hermana Theresia Margareta Drügermöller (novicia de Edith Stein). La hermana Drügermöller cogió el material destinado a ser eliminado por la hermana Renate y lo escondió en un armario de su celda. A partir de entonces, todo lo relacionado con Edith Stein se guardó en su armario. La cantidad de material creció tan rápidamente que la hermana Margareta pronto necesitó otro armario y, sin saberlo, se convirtió en la fundadora de nuestro archivo.



El segundo periodo de creación del archivo está marcado por el encargo a Teresia Renata Posselt, en junio de 1958, de redactar los llamados “Articuli” para la beatificación de Edith Stein. Los “Articuli” eran utilizados por las autoridades eclesiásticas para el interrogatorio planificado de testigos de un candidato a la beatificación. Estos “Articuli” debían incluir una biografía detallada del candidato y todas sus virtudes. Las hermanas también prepararon un capítulo sobre la búsqueda y el amor de Edith Stein por la verdad. En total se crearon 121 artículos. Para hacerse una idea del trabajo que ha supuesto la creación de estos capítulos, cabe señalar aquí que cada frase de los distintos artículos está numerada como en los salmos bíblicos. A continuación, los familiares, amigos y discípulos de Edith Stein recibieron los “Articuli” para declarar con qué artículos están de acuerdo y con cuáles no. Aunque los resultados de sus testimonios no podían ser presentados a las hermanas, sino sólo a las instituciones eclesiásticas designadas, las hermanas sabían que podían ayudar en el proceso de evaluación de estos testimonios. Para ello, sin embargo, tuvieron que ordenar el material que estaba en poder del convento. Las hermanas tuvieron que organizar, clasificar y, sobre todo, señalar el material que habían recogido. También tuvieron que elaborar un registro detallado de todo el material del archivo. Esta tarea fue llevada a cabo principalmente por Waltraud Herbstrith. Hay que señalar, sin embargo, que este material ya ocupaba una pequeña habitación separada en el convento recuperado de Schnurgasse (hoy Vor den Siebenburgen 6). Durante este tiempo, la hermana superiora Maria Amata Neyer (primera directora oficial del archivo Stein) empezó a dedicar cada vez más atención y sobre todo tiempo al archivo. Gracias a ella, el archivo se está ampliando a un ritmo alarmante y se está convirtiendo en un instituto científico dedicado a Stein. Partiendo de la recopilación de cualquier artículo o incluso recorte sobre Stein, la hermana Amata empieza a publicar textos de Stein y a entrar ella misma en polémicas. A ella debemos también nuestro contacto con los amigos, conocidos de que posteriormente donó valioso material de archivo a nuestros archivos en la década de 1990. La hermana Amata también estuvo en contacto con la familia Stein, que pronto nos presentará su colección de cartas originales de Edith Stein. En 1988, tras su dimisión como madre superiora, traslada el archivo a una nueva sala más amplia del convento y se dedica exclusivamente a los estudios de Stein, convirtiéndose rápidamente en una enciclopedia andante sobre Stein.

La tercera etapa de desarrollo está vinculada, en primer lugar, a la disolución del *Archivum Carmelitanum Edith Stein* en Bélgica y a la entrega de los manuscritos al Carmelo en Colonia y nuestro archivo (1992). Las hermanas de Echt (ahora Beek) también decidieron donarnos los



libros dejados por Edith Stein, que guardamos tras una vitrina de cristal con cerradura. Entre los libros allí reunidos, se puede encontrar por ejemplo una dedicatoria personal de Edmund Husserl a Stein. En la actualidad, el archivo creció en material original (incluso su correspondencia), gracias a la Hermana Amata. Sin embargo, durante este tiempo no sólo crece la colección del archivo, sino también el interés por Edith Stein y la cantidad de investigaciones que se le dedican. Poco a poco, la hermana Amata se va poniendo en contacto con investigadores de Edith Stein de todo el mundo y cada vez recibe más consultas sobre la posibilidad de llevar a cabo sus investigaciones *in situ* en el archivo. Por ello, las hermanas decidieron poner nuestras colecciones a disposición de los investigadores y pidieron permiso a las instituciones eclesiásticas para que los investigadores pudieran visitar el archivo situado detrás del claustro si fuera necesario. Esta solución fue muy buena y generosa por parte de las hermanas, pero aún así insuficiente, ya que nuestra colección ya no cabía en la sala habilitada y el número de personas interesadas en investigar el pensamiento y la vida de Stein superó las expectativas más elevadas de las hermanas. Así, durante la renovación del convento, se decidió ampliar la zona del archivo existente para incluir una nueva sección, que ahora alberga nuestra biblioteca de referencia y el sala de manuscritos. La hermana Dra. Antonia Sondermann se encargó del nuevo edificio del archivo (la sucesora de la Hermana Amata en la dirección). El nuevo edificio del archivo fue bendecido e inaugurado solemnemente en el 2010.

#### OBJETIVO DEL ARCHIVO EDITH STEIN

Por un lado, nuestro objetivo es naturalmente proteger y preservar el patrimonio de Edith Stein. Así pues, entendemos como nuestra misión en primer lugar la protección, preservación y conservación de los manuscritos de Edith Stein y de sus documentos y fotografías. En segundo lugar, el apoyo a la publicación de sus escritos, su traducción a lenguas extranjeras y la elaboración de publicaciones dedicadas a ella, es decir, lo que puede englobarse bajo el término promoción y difusión de su pensamiento.

Por otro lado, queremos formar el interés académico por Edith Stein. Conseguimos este objetivo de dos maneras. En primer lugar, nuestro archivo es un lugar de investigación donde cada investigador de la vida y obra de Edith Stein puede llevar a cabo sus investigaciones. Hasta ahora, además de filósofos y teólogos, hemos acogido a investigadores en pedagogía, psicología, historia, ética y bioética, literatura hagráfica e incluso fotógrafos y teóricos del arte. Nuestro archivo cuenta con 10 puestos de trabajo, cuatro de ellos equipados con ordenador. A



disposición de nuestros investigadores hay manuscritos de Edith Stein y toda la colección de literatura de nuestra biblioteca de consulta. En la medida de nuestras posibilidades, también intentamos poner en contacto a nuestros investigadores con especialistas en su campo y con otros estudiosos que trabajan sobre Edith Stein. En el archivo hablamos alemán, español, inglés, francés y polaco.

Por otro lado intentamos ser científicamente activos. Así por ejemplo la Hermana Maria Amata Neyer fue editora y redactora de los 5 volúmenes de las Obras Completas de Edith Stein (Edith Stein Gesamtausgabe - abreviado como ESGA), varias obras biográficas, que también se han traducido a otros idiomas (incluido el español), así como varios artículos sobre Stein<sup>2</sup>. La Hermana Antonia Sondermann publicó y editó el volumen 5 de la ESGA *Zum Problem der Einfühlung* y el libro resumen de la edición de la ESGA “<<Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben>>: Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks” (en cooperación con profesor Andreas Speer)<sup>3</sup>. Nuestra publicación académica más reciente está contenida en esta edición especial de *Steiniana*.

En el marco de la actividad académica organizamos también diversos eventos, tanto *in situ* como en línea, como charlas, conferencias o presentaciones de libros. Entre nuestros eventos especiales de los últimos 4 años destacan, sobre todo, el coloquio doctoral “Vida y obra de Edith Stein” y un grupo de estudio que están dedicado para los jóvenes investigadores (ambos eventos están en línea). En el marco del coloquio doctoral, nos gustaría dar a los jóvenes científicos la oportunidad de presentar sus investigaciones y animarles a debatir e intercambiar ideas sobre sus investigaciones. El coloquio también pretende fomentar el intercambio científico sobre métodos, así como el contacto entre doctorandos. En el último coloquio (8-9. de septiembre de

---

<sup>2</sup> Cf. ESGA 1: Edith Stein, Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge, ed. por Maria Amata Neyer OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2001); ESGA 2: Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933), ed. por Maria Amata Neyer OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2000); ESGA 3: Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942), ed. por Maria Amata Neyer OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2000); ESGA 4: Edith Stein, Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden, ed. por Maria Amata Neyer OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2001); ESGA 13: Edith Stein, Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen, ed. por Maria Amata Neyer OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2000); ESGA 16: Edith Stein, Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag, ed. por Maria Amata Neyer OCD y Beate Beckmann-Zöllner (Freiburg i. Br.: Herder, 2001); Maria Amata Neyer, Edith Stein. Ihr Leben in Dokumenten und Bildern (Würzburg: Echter Verlag, 1987); Andreas Uwe Müller y Maria Amata Neyer, Edith Stein: Das Leben einer ungewöhnlichen Frau (Zürich: Benziger, 1998); Maria Amata Neyer, Der Brief Edith Steins an Pius XI, en: «Edith Stein Jahrbuch», 10 (2004), 11-30; Maria Amata Neyer, Edith Steins Studienreise 1932 nach Paris. Teil 1: Von Breslau nach Würzburg, en: «Edith Stein Jahrbuch» 11(2005), 31-64; etc.

<sup>3</sup> Cf. ESGA 5: Edith Stein, Zum Problem der Einfühlung, ed. por Maria Antonia Sondermann OCD (Freiburg i. Br.: Herder, 2008); Andreas Speer, Antonia Sondermann, <<Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben>>: Leben und Denken Edith Steins im Spiegel ihres Gesamtwerks (Freiburg i. Br.: Herder, 2016).



2023), 14 doctorandos de distintas partes del mundo (por ejemplo, Polonia, España, Canadá, Chile, USA y México) presentaron sus trabajos en uno de los tres idiomas (alemán, inglés y español). Desde 2020 existe en nuestro archivo un grupo internacional de investigación que se reúne cada quince días para leer juntos, paso a paso, determinados textos o pasajes de la obra de Edith Stein en la lengua original. El grupo funciona bajo mi dirección científica y su objetivo es analizar y discutir textos o pasajes seleccionados de las obras de Stein con la mayor precisión posible. Un valor añadido de las reuniones son las ponencias complementarias en las que se esboza, por ejemplo, el contexto histórico del texto o se abordan secciones especialmente difíciles del mismo. Hasta ahora, nos hemos ocupado entre otros de textos de Stein como “¿Qué es la filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomas de Aquino” o “Ser Finito y ser eterno”.

En beneficio de los jóvenes estudiosos de Stein, también tenemos previsto desarrollar un programa de cursos académicos que ofrecerá el archivo a las universidades en un sistema en línea. Por supuesto, nuestra oferta también se dirige a investigadores independientes. Para ellos organizamos, por ejemplo, ciclos de conferencias invitadas en línea como los ciclos “Razón y fe en Edith Stein”, „Edith Stein en diálogo” (ambos en alemán) o los ciclos “El mundo del pensamiento de Edith Stein” parte I y II (español), a los que hemos dedicado este número especial de *Steiniana*. En el marco de estos ciclos, hemos invitado a renombrados especialistas de Stein como: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Alemania), Christof Betschart (Roma) Francesco Valerio Tommasi (Italia), Sophie Binggeli (Francia), Joachim Feldes (Alemania), Mariano Crespo (España), Robarto Walton (Argentina) Eduardo González di Pierro (México), Walter Redmond (USA), Rubén Sánchez Muñoz (México) y muchos más. Estas conferencias fueron una oportunidad no sólo de profundizar en los conocimientos de nuestros oyentes, sino sobre todo de entablar un verdadero debate académico en torno a sus temas.

\*\*\*\*\*

El Archivo Edith Stein de Colonia es un instituto de investigación dedicado a Edith Stein, que se fundó en la década de 1950. Sus orígenes no se encuentran solo en la fascinación por el pensamiento y la filosofía de Stein, sino en la fascinación por su persona y su vida. Por ello, el material recogido en él tenía inicialmente un carácter más biográfico. Esto, sin embargo, no impidió que el archivo se convirtiera en una institución científica independiente, que hoy es punto de encuentro de científicos de todo el mundo. Aquí tienen ellos – como me dijo hace



poco una de las hermanas – todo lo que la propia Edith Stein habría necesitado. Porque tenemos libros para estudiar, el silencio que ofrece el claustro, la naturaleza que debemos a nuestro jardín, la espiritualidad que introduce la visión de la cruz con la inscripción “ecce signum salutis” y la proximidad de la iglesia.

*Monika Adamczyk-Enriquez*

Directora Adjunta del Archivo Edith Stein, Colonia, Alemania

[monika.adamczyk-enriquez@edith-stein-archiv.de](mailto:monika.adamczyk-enriquez@edith-stein-archiv.de)



## Crónica

### *Crónica del ciclo de conferencias: El mundo del pensamiento de Edith Stein*

El ciclo de conferencias: *El mundo del pensamiento de Edith Stein* (I y II), fue un actividad organizada y dirigida por el Archivo Edith Stein de Colonia<sup>1</sup>. Esta actividad es parte de una reciente iniciativa que tiene por objetivo la difusión del pensamiento de Edith Stein en la comunidad de habla hispana. A través del desarrollo de este evento se puede verificar el interés de la comunidad académica Iberoamericana unida por la rigurosidad académica y el compromiso vital que demanda el legado de la filósofa alemana. A continuación, presentamos las ideas principales de cada una de las conferencias.

1. El Dr. Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires) presentó la conferencia: *Diferentes accesos a la relación entre filosofía y religión. La visión de Edith Stein*<sup>2</sup>. El tema principal de esta conferencia se centró en la presentación de diversas perspectivas de la relación Trinidad y fenomenología. En un primer caso, y retomando el pensamiento de Iso Kern, la fenomenología es considerada como *propedéutica* de la Trinidad. La afirmación de 3 ámbitos —naturaleza, otro y sí mismo— de la revelación de lo eterno, conlleva a la consideración de una “metafísica fenomenológicamente motivada”. En un segundo momento, la afirmación de una *separación* de dos accesos a la experiencia trinitaria decantó, por un lado, en la hermenéutica bíblica de Paul Ricoeur y, por otra parte, en la teología de Jean-Luc Marion. Ambos caminos encuentran un punto de encuentro en el amor de Dios en tanto despojamiento de sí en el otro. Una *radicalización* de la relación en cuestión es exaltada por Michel Henry a partir de la autoafirmación de la propia vida y de la vida de los otros.

En el caso de Edith Stein se puede afirmar una *complementación* entre razón y fe, su conocido esfuerzo por vincular la fenomenología con el tomismo es una evidencia. Se afirmó que la razón no puede cerrar los ojos a la luz proporcionada por la revelación. La revelación es comprensible, aunque no pueda ser percibida por los sentidos ni agotada a nivel conceptual. A través de un significado transparente, la fe se comprende como fundamento para un nuevo

---

<sup>1</sup> Con el apoyo y patrocinio del Instituto de filosofía Edith Stein (España), Sabiduría Atrévete a pensar (México) y la Edith Stein Gesellschaft Deutschland.

<sup>2</sup> Esta conferencia ha sido publicada en: Roberto J. Walton, *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico* (§43, §43.1, §43.2, §43.3) (Buenos Aires: Sb Editorial, 2022).



entendimiento de los hechos naturales, que se revelan como hechos no únicamente naturales. De esta forma, la Trinidad se manifiesta en la vida humana en tanto “subsistencia, sentido y fuerza”, siendo la creación entera un despliegue trinitario.

2. El Dr. Mariano Crespo (Universidad de Navarra) presentó la conferencia: *Edith Stein y la fenomenología*<sup>3</sup>. Esta presentación abordó dos temas principales y relacionados con la pertenencia de Edith Stein al movimiento fenomenológico. En un primer momento, se precisó que por fenomenología se puede entender un método y una forma específica de hacer filosofía, la cual pretende erigirse como la ciencia de los primeros principios a partir de la clarificación última de todo conocimiento. El *a priori de correlación* es el punto central de este proceder filosófico, ya que la fenomenología afirma que la conciencia se distingue por su actividad intencional dirigida al mundo y, a su vez, el mundo se da a la conciencia en su carácter fenoménico. Es importante precisar que la conciencia constituye al mundo objetual en tanto que es dadora de sentido, no lo crea. La conciencia puede entenderse así en su carácter trascendental al ser una “ganancia” obtenida mediante la reducción fenomenológica. Lo anterior se afirmó como la radicalidad del método fenomenológico en tanto condición de posibilidad para la descripción de las estructuras esenciales de cualquier objeto y la asimilación intersubjetiva de su esencia.

En un segundo momento se abordó la tematización de un “quiebre” dado a partir de un particular posicionamiento de algunos discípulos de Edmund Husserl, quienes entendieron que el maestro derivó consecuencias innecesarias y de carácter metafísico, muy lejanas a su propuesta inicial. Se ha puesto atención en la posible participación de Stein en este distanciamiento. Mariano Crespo sostiene que la percepción de este quiebre fue real, aunque, en un análisis detallado esta ruptura no se sostiene. Una vía para comprender este punto es la consideración equivocada que afirma a los *entes ideales* como el tema de la fenomenología —cuya existencia excede a su manifestación en la conciencia— y no a los *objetos ideales* dados a la conciencia, de esta forma, es relevante considerar que el proceder de la fenomenología se mueve en una neutralidad metafísica. Stein siguió inicialmente las críticas del grupo de Gotinga al supuesto idealismo expuesto por Husserl en *Ideas I*, no obstante, en atención a la consistencia del pensamiento de su maestro, también consideró inadecuado el posicionamiento crítico de algunos de sus

---

<sup>3</sup> Esta conferencia forma parte de la Presentación a la reciente edición de: Edith Stein, *Ser finito y ser eterno: intento de un ascenso al sentido del ser*. Edición y traducción de Mariano Crespo (Madrid: Encuentro, 2023).



contemporáneos. Afirmar una asimilación realista de la fenomenología por parte de Edith Stein carece de fundamento.

3. El Dr. Eduardo González Di Pierro (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo) presentó la conferencia: *Los límites de la fenomenología de Edith Stein*. La vida y la obra de Edith Stein son la evidencia de dos enfoques profundamente relacionados con su conversión. A nivel existencial, es conocido el origen judío de la filósofa, así como su transición por el ateísmo y el agnosticismo, que decantó finalmente en la adopción radical de la fe católica. A nivel teórico, su adscripción primaria es la fenomenología, que posteriormente se puso en diálogo con la filosofía medieval. Finalmente, es viable considerar un interés por la mística como consumación de esta vía intelectual. Los orígenes de estos dos caminos tienen puntos definidos que representan la pauta del discurrir vital e intelectual de Stein en su totalidad: la fenomenología como lengua materna y su origen judío.

En esta transición la búsqueda de la verdad fue ponderada por Stein, razón por la cual, el reconocimiento de los límites que tiene la fenomenología motivó la ampliación de su horizonte intelectual, ya que, para Stein, los límites de la fenomenología son los límites de la razón. Aquello que supera el límite sin negarlo es la trascendencia, y la fe como camino hacia Dios. La Cruz representa el carácter simbólico de esta trascendencia, y la entrega vital a esta posibilidad es el anhelo silencioso de la vida mística. La Ciencia de la Cruz representa esta posible conciliación de dos caminos que para Edith Stein tienen una consumación común.

4. El Dr. Luis Rabanaque (Universidad Católica de Argentina) presentó la conferencia: *El cuerpo propio entre naturaleza y espíritu. Una reflexión sobre Edith Stein y Edmund Husserl*. La tesis doctoral de Edith Stein presenta una clara influencia de Edmund Husserl y se puede decir que la filósofa se adhiere al método de su maestro, manteniendo distancia con el idealismo trascendental y añadiendo un interés particular por el análisis de la constitución de la persona humana. La tematización del cuerpo vivo ya es anunciada por Husserl en tanto punto de intersección entre naturaleza y espíritu, ya que el cuerpo humano se comprende como un centro de acción del yo sobre el mundo, y no solamente en su cualidad de ser afectado por el exterior. Al cuerpo vivo, en tanto órgano de capacidades prácticas le es propio el movimiento cinestésico y las acciones volitivas. Se ha mencionado que el cuerpo vivo sirve como “bisagra” entre la subjetividad y los objetos.



En el horizonte de la corporalidad, la empatía tiene relevancia en tanto acto constitutivo, en tanto forma de aprehensión del individuo psicofísico y eventualmente de la persona humana. Se destaca el carácter no originario de la vivencia empática, ya que las vivencias ajenas se aprehenden únicamente en el modo de la presentificación. Las cinestesis, el movimiento voluntario y la particularidad del campo sensitivo, tienen en la percepción de otros sujetos un rol principal. Además, la captación de otros individuos a través del acto empático posibilita la ampliación del propio horizonte a través del cual perfilamos nuestra visión del mundo.

5. El Mtro. Carlos Viaña (Universidad Nacional Mayor de San Marcos) presentó la conferencia: *Empatía, motivación y comunidad en Edith Stein*. La motivación permite la tematización de la vida espiritual humana y su relación con el mundo circundante. Causalidad y motivación posibilitan la descripción de dos conexiones que se concretan en la realidad psíquica y que no necesariamente se ciñen a los conceptos de la ciencia natural. A través de la identificación fenomenológica de los elementos constitutivos de la persona humana, se ha puesto en evidencia la pertinencia de comprender la vida humana como vida motivada. El análisis de la motivación —la cual puede ser implícita o explícita— es relevante por su derivación en distintas tomas de posición y en la vida práctica. Los análisis fenomenológicos sobre la empatía y la motivación son el punto de partida para afirmar a la comunidad como una entidad intersubjetivamente constituida. Edith Stein recibe una clara influencia de su maestro para este análisis.

6. El Dr. Ignacio Quepons (Universidad Veracruzana), presentó la conferencia: *Compasión y confianza: dimensiones de la experiencia entre empatía y vulnerabilidad*. La revelación de la vulnerabilidad parte inicialmente de la necesaria remisión de la persona humana a su cuerpo propio, siendo la cancelación de la capacidad de movimiento una primera forma de vulnerar la libre acción. La vulnerabilidad se define a partir de la descripción de los horizontes de anticipación del daño potencial con base en el acervo de experiencias que corren de manera simultánea con la configuración del campo sensible práctico del movimiento automotivado del cuerpo propio.

Por otra parte, la confianza, al igual que la compasión puede agruparse dentro de las denominadas “emociones morales”, cuya referencia a la intersubjetividad y a la persona ética es imprescindible. Con la confianza se describe una total apertura al otro, una entrega en el libre ejercicio de la voluntad en la cual el yo no se cuida más ante otro, por el contrario, asume la preservación del otro como autopreservación. La confianza, en tanto forma enriquecida de la



empatía, tiene su contrario en la traición, que representa la frustración de esta comunión. En la confianza se revela una absoluta vulnerabilidad ante el otro porque se confía en él, por tal razón: nunca somos más vulnerables como cuando confiamos. Estas descripciones que parten de la vivencia empática son la plataforma para tematizar vivencias complejas como la dignidad, la responsabilidad, la vocación y el amor.

7. La Dra. Inés Riego (Universidad Católica de Córdoba) presentó la conferencia: *El personalismo de Edith Stein. Una reflexión en clave mística*. La filosofía cristiana de Edith Stein parte de la concepción de la persona y su posibilidad de apertura hacia la experiencia con Dios. Esta apertura se entiende en términos de la atención a un llamamiento vocacional que convoca a la persona a la asimilación gradual del Ser eterno a través de un despojo de sus propias inclinaciones. La ascensión hacia Dios es un camino inefable que se efectúa en la oscuridad y el silencio. La Cruz concebida por Stein es el símbolo que anuncia el llamamiento para consumir lo finito en el éxtasis de la unión con Dios. En este camino, el camino recorrido por Edith Stein, la razón natural y la fe se complementan.

8. El Dr. Stefano Santasilla (Universidad Autónoma de San Luis Potosí), presentó la conferencia: *El fenómeno místico entre Edith Stein y Gerda Walther*. Una intención común entre Edith Stein y Gerda Walther es la tematización de la mística desde la estructura personal humana. Si bien la vivencia mística no es exclusivamente el éxtasis con el que normalmente se asocia, también es menester salir del prejuicio que ve en esta experiencia una condición patológica. El fenómeno místico en cuanto posibilidad de lo humano tiene el matiz de una excedencia de plenitud no extraña a la filosofía, aunque aprehendida con regularidad por la metáfora en la literatura mística.

La empatía puede señalarse como la primera vía de acceso a la excedencia de plenitud en el caso de Edith Stein, ya que, una forma de explicitar esta experiencia se identifica con la percepción de una realidad divina, en el sentido de vivenciar un otro en la propia interioridad. También, la intervención de la fuerza vital en su manifestación espiritual y corporal pone en evidencia esta dimensión profunda de la persona humana, la cual, en contacto con lo supremo es capaz de dotar de la fuerza necesaria para sobreponerse a las más difíciles circunstancias.

9. El Dr. Rubén Sánchez (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), presentó la conferencia: *La fenomenología de la religión en Edith Stein*<sup>4</sup>. El “estado de reposo en Dios” mentado en *Causalidad psíquica* y el “sentimiento de seguridad” que la filósofa menciona en su *Introducción a la filosofía*, son el indicio que posibilita adentrarnos en la descripción de las vivencias religiosas. Algunas características que distinguen este tipo de vivencias son, en primer lugar, su referencia al estrato más interior de la persona, a su núcleo mismo que se ve de cierta forma “afectado” por Dios, y que se identifica con el corazón. En segundo lugar, esta afectación acontece en la esfera emotiva, encargada de la constitución del valor. De esta forma y en función del valor asequible en la vivencia religiosa, se configura una determinada toma de posición y su eventual respuesta ante la manifestación de lo divino, lo que a su vez demanda lo más profundo de la persona. Así, el sentimiento religioso, caracterizado por la calma y la tranquilidad, se caracteriza por hallar un fundamento que le da sentido a la vida.

La imagen del corazón hace posible una vinculación con San Agustín, ya que el filósofo de Hipona abre un profundo camino para la exploración de la vida interior. La afirmación de la interioridad de la persona como vía de acceso a lo sagrado posibilita la consideración del corazón como el lugar de encuentro con Dios. La tematización de la finitud es aquí relevante, ya que tanto para Stein como para San Agustín la exploración en el carácter finito de nuestra condición es una vía de ascenso al Ser eterno.

10. El Dr. Juan Carlos Moreno Romo (Universidad Autónoma de Querétaro), presentó la conferencia: *Edith Stein y nuestra filosofía*. El punto central de esta conferencia es la relación entre razón y fe, considerando que Edith Stein ve en la filosofía una labor relevante pero que ha de decantar de manera necesaria en la teología para acceder a la verdad. De esta forma, la filosofía sería una dimensión más del filósofo cristiano. Este posicionamiento se confronta con la filosofía Moderna, quien, a través de una concepción científica del mundo deslinda por completo a la razón de la fe. Bajo esta perspectiva, se puede atribuir al pensamiento Moderno la “pérdida del mundo”, no obstante, pareciese que la fenomenología permite una “recuperación del mundo”, en el sentido de volver “a las cosas mismas”,

---

<sup>4</sup> Esta conferencia ha sido publicada en: Rubén Sánchez, *La vivencia religiosa en Edith Stein. A cien años de su conversión y ochenta de su muerte* (México: LAMBDA, 2022).



La tensión patente entre una “visión cerrada del mundo” y una “visión científica del mundo”, apunta a una profunda hendidura que atraviesa la historia de la filosofía occidental. Para la filosofía cristiana, según Joseph Ratzinger, lo importante es que la razón vaya en pos de la fe, pero sin tener prisa, ya que es propio de la revelación que su manifestación nos rebase. El encuentro con Santa Teresa de Jesús y con San Juan de la Cruz representó para Edith Stein un camino más allá de su inclinación científica inicial.

Agradecemos la participación de toda la comunidad que ha hecho posible esta actividad e invitamos a los interesados a consultar cada una de estas conferencias en el canal del *Edith-Stein-Archiv zu Köln*: <https://www.youtube.com/@edith-stein-archivkoln6240>.

*Rodrigo De la Vega Pérez*  
rdelavega206@gmail.com